MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80469-2

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

OPITZ, HUGO GOTTFRIED

TITLE:

GRUNDRISS EINER SEINSWISSENSCHAFT ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1897-1904

Master Negative #

92-80469-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Op3
R

Opitz, Hugo Gottfried, 1846-
Grundriss einer seinswissenschaft, von H. G. Opitz ... Leipzig, Haacke, 1897-1904.
2 v. in 3. 23½ cm.

Contents.--bd. 1. Erscheinungslehre: 1. abt. Erkenntnislehre. 2. abt. Willenslehre.--bd. 2. Wesenslehre.

33574

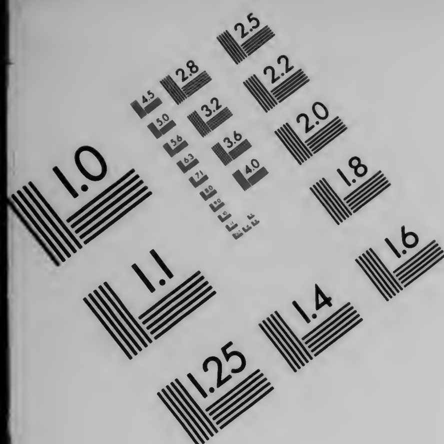
Restrictions on Use:

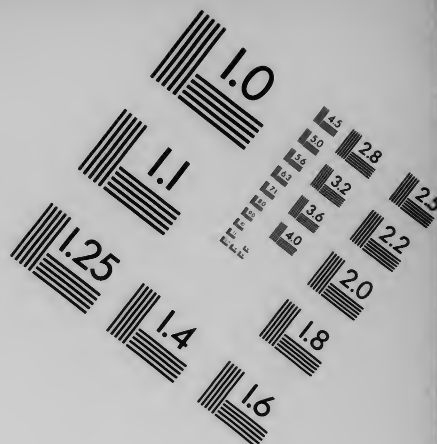
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 02.18.1992 INITIALS Quilian
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1
PART 1







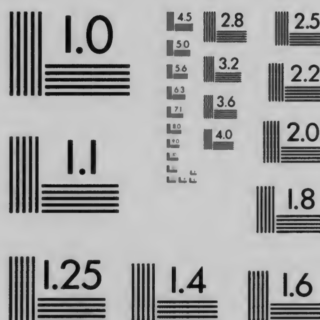
AIIM

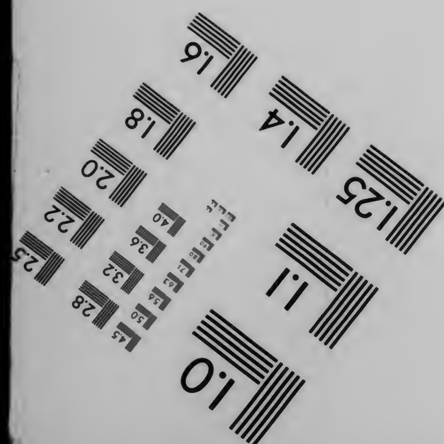
Association for Information and Image Management

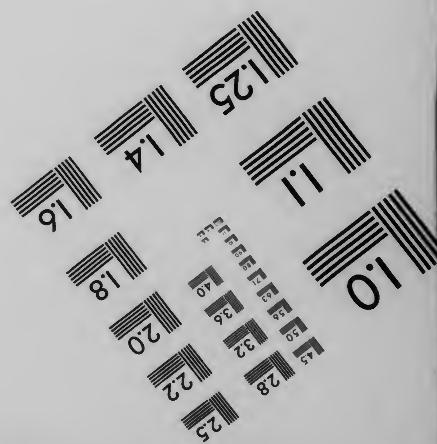
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



1930p3 R
1'

Columbia University
in the City of New York
Library



Special Fund
1898
Given anonymously

Grundriss einer Seinswissenschaft

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

von

H. G. Opitz.

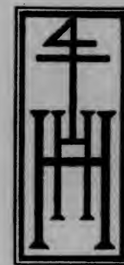
> Von allem Geschaffnen ist das
> Wunderbarste der Mensch.

Erster Band.

Erscheinungslehre.

Erste Abteilung.

Erkenntnislehre.



LEIPZIG, 1897.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Erscheinungslehre

von

H. G. Opitz.

Erste Abteilung.

Erkenntnislehre.

263391

Vorwort.

Es ist das unvergängliche und durch keine Kritik zu schmälernde Verdienst des grossen Königsberger Philosophen, des einzigen Philosophen der Neuzeit, dem die Nachwelt den Beinamen eines „Weisen“ zuerkannt, dass er, wenn schon nicht als der erste, — bekanntlich ist ihm hierin in England Locke und Hume vorangegangen —, so doch mit bis dahin noch nicht erreichter Klarheit und nachdrücklicher Entschiedenheit den Grundsatz aufgestellt hat: Aller Philosophie muss die Untersuchung und Feststellung der Mittel ihrer Erkenntnis vorausgehen. Mit diesem Grundsatze hat Kant nicht bloss das erreicht, was ihm damals als das nächste vorschwebte, den Dogmatismus aus der Philosophie zu beseitigen, sondern er hat damit überhaupt die Philosophie erst zu einer Wissenschaft erhoben. In vollem Sinne wenigstens, darin hatte Kant unbestreitbar recht, konnte die Philosophie bis dahin auf den Namen einer Wissenschaft nicht Anspruch machen. Denn war sie auch in der Behandlung ihres Stoffes schon vorher nach wissenschaftlichen Grundsätzen vorgegangen, so hatte sie doch den Stoff selbst mehr oder weniger ungeprüft aus der Hand nicht kontrollierter, für die Wissenschaft häufig nicht zulässiger Quellen hingenommen und hatte damit Elementen auf ihr Gebiet Zutritt gewährt, die es von vornherein ausschlossen, ihr die Eigenschaft einer Wissenschaft im vollen Sinne des Worts zuzuerkennen. Dass der obige Grundsatz aber für die nachfolgende Entwickelung der Philosophie fast uneingeschränkt massgebend geworden und es noch heute ist, verdankt er nicht wie so mancher sonstige Grundsatz, der in der Philosophie

Geltung gefunden hat, mehr oder minder zufälligen Umständen, sondern durchaus seiner inneren Berechtigung, einer Berechtigung, die klar zu Tage liegt und heute nur von wenigen noch angezweifelt wird. Schon die übrigen Wissenschaften, Natur- wie Geisteswissenschaften, vermögen sich der Notwendigkeit nicht zu entziehen, selbst oder mit Hülfe der Philosophie ihre Grundbegriffe sowie die Mittel, mit denen sie ihren Stoff gewinnen. festzustellen. Der Physiker, der Chemiker, der Astronom, sie alle unterwerfen unausgesetzt die Wahrnehmungen der äusseren Sinne als die Mittel, die ihnen für ihre Wissenschaften den Stoff liefern, in Bezug auf die Zuverlässigkeit der gelieferten Daten der genauesten Untersuchung, prüfen alle Ergebnisse ihrer Wahrnehmungen daraufhin, ob sie auch auf denjenigen Wegen gewonnen worden, die ihrer Wissenschaft angemessen sind. Bestimmte Wissenschaften wie die Optik, die Akustik, die Kalorik sind sogar zum Teil mit zu dem Zwecke ins Leben gerufen und ausgebildet worden, um über die Vorgänge bei den sinnlichen Wahrnehmungen und deren Übereinstimmung mit der Wirklichkeit feste Grundsätze zu gewinnen, sie bilden daher insoweit *propädeutische Disziplinen*, die sich die übrigen Naturwissenschaften eigens zu dem Zwecke eingerichtet haben, um ihr Verfahren auf sicherer Grundlage aufzubauen. Ebenso ist es das unausgesetzte Streben ausnahmslos aller Wissenschaften, auch das *Verfahren* bei der Bearbeitung ihres Stoffs, das *logische Verfahren*, zu prüfen und zu überwachen, jede Lücke in ihm aufzudecken, sowie das, was ihm an der betr. Wissenschaft nicht angemessen ist, zu beseitigen und durch Angemessenes zu ersetzen. Dies geschieht bei allen anderen Wissenschaften und wird bei ihnen als die unerlässliche Voraussetzung der Gültigkeit ihrer Lehrsätze angesehen, und nun sollte es nicht auch für diejenige Wissenschaft gelten, die sich als die *Grundwissenschaft* als die *Wissenschaft der Wissenschaften* als die *Wissenschaftslehre* schlechthin bezeichnet, sollte nicht für die Wissenschaft gelten, welche sich als eine ihrer vornehmsten Aufgaben die beilegt, allen anderen Wissenschaften die Grundbegriffe sowie die Grundsätze für das von ihnen einzuschlagende Erkenntnisverfahren zu liefern? Sie allein sollte Lehrsätze aufstellen, ihr Lehrgebäude errichten, anderen die Grundsätze für ihr Er-

kenntnisverfahren anweisen können, ohne selbst sich über die Mittel ihrer Erkenntnis, über deren Grenzen und ihr Verfahren auf das genaueste Rechenschaft geben zu müssen? Nur unter zwei Voraussetzungen würde eine solche andernfalls in ausgesprochenster Weise gegen die Sache laufende Annahme aufgestellt werden können, nämlich entweder, wenn sich ergäbe, dass die Möglichkeit der wissenschaftlichen Feststellung der Erkenntnisvorgänge bei der Philosophie, etwa weil sich diese Vorgänge der inneren Wahrnehmung entzögen, überhaupt ausgeschlossen ist, oder wenn man imstande wäre nachzuweisen, dass das Erkenntnisverfahren selbst, soweit es der Erkenntnislehre unterliegt, ein sogenanntes metaphysisches Problem bildet, und die Erkenntnislehre daher neben der Metaphysik weder eine präjudicielle, noch überhaupt selbständige Aufgabe habe, vielmehr was Erkenntnis ist und wie sie sich vollzieht, erst von der Metaphysik hinnehmen müsse. Weder die eine noch die andere dieser Voraussetzungen kann aber als gegeben anerkannt werden. Dass die Vorgänge, nach denen sich die Erkenntnis bei der Metaphysik vollzieht, der inneren Wahrnehmung zugängig sind, steht ausser allem Zweifel. Die innere Wahrnehmung setzt uns in den Stand, die Erkenntnisvorgänge bei der Metaphysik, und zwar sowohl die Mittel, durch welche sie ihren Stoff gewinnt, als die Mittel, mit denen sie diesen Stoff bearbeitet, genau so zu erkennen, wie bei jeder anderen Wissenschaft. Ja selbst so weit ist unserem Blicke die innere Werkstätte unseres Geistes erschlossen, dass wir nicht bloss die Vorgänge, durch welche die metaphysischen Erkenntnisse in uns zu stande kommen, wahrnehmen und in ihren einzelnen Abschnitten wissenschaftlich festzustellen vermögen, sondern dass wir auch die Art und Weise, wie wir diese Erkenntnis selbst gewinnen, wiederum zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis machen, d. h. eine Wissenschaft der Erkenntnis selbst also eine Erkenntnislehre aufstellen können. Anlangend aber die andere Voraussetzung, dass eine Erkenntnislehre sich erst auf die Metaphysik stützen müsse, so wird sie ja vielfach unter Hinweis auf das sogenannte *Erkenntnisproblem* angenommen, aber doch nur, weil man dieses Problem unrichtig auffasst. Das sogenannte Erkenntnisproblem macht sich bekanntlich zur Aufgabe festzustellen, erstens in welchem Verhältnisse das

von uns Erkannte und überhaupt das Erkennbare zur Wirklichkeit steht, sonach ob dasselbe der Wirklichkeit entspricht (Realismus), oder ob Vorstellungen und Dinge verschieden und unvergleichbar seien (Idealismus), und sodann ob unsere Erkenntnis durch die sinnliche Wahrnehmung (Sensualismus), oder ob sie nur durch den Verstand, durch das Denken, möglich geworden ist (Rationalismus). Das letztere Problem schlägt zweifellos in die Erkenntnislehre ein. Es bezieht sich auf das Verhältnis der durch die Sinne gewonnenen zu den durch das Denken gewonnenen Vorstellungen, also auf ein Verhältnis, das seinem ganzen Umfange nach unter die Erkenntnislehre fällt, von dieser auch in allen Beziehungen gelöst werden kann und muss, weil es sich hierbei nur um wirklich Erkanntes, beziehentlich wirklich Erkennbares handelt, nicht aber um Vorstellungen, die jenseits des Erkannten und Erkennbaren liegen. Dieses Problem bildet sonach einen Teil der Erkenntnislehre und schliesst nichts in sich, was sich der Lösung durch die Erkenntnislehre entzöge. Anders bei dem erstgedachten Problem, bei dem es sich darum handelt, das Erkannte und Erkennbare an einem Massstabe zu messen, der nicht durch die Erkenntnislehre, sondern durch Untersuchungen geschaffen wird, die sich nicht auf die Erscheinung, sondern auf das Wesen der Seele beziehen, also metaphysischen Ursprungs sind. Diese Untersuchungen werden durch die Erkenntnislehre nicht berührt, da die Erkenntnislehre es nur mit der Erscheinung der Seele, also auch nur mit dem wirklich Erkannten und wirklich Erkennbaren zu thun hat, können aber auch die Erkenntnislehre nicht beeinflussen, am wenigsten aber deren Voraussetzung bilden, da die Frage nach dem: wie wir erkennen? gänzlich verschieden und unabhängig von der Frage ist: welcher Wert dem von uns Erkannten, an einem Nichterkannten gemessen, zukommt? Die Erkenntnislehre kann sonach auch nicht bloss ihre Erörterungen beginnen, ohne sich auf dieses Problem, dessen Behandlung sie vielmehr der Metaphysik zu überlassen hat, zu stützen, sondern ihren Lauf auch voll bis zu Ende gehen, ohne irgendwo auf dasselbe zu stossen. Selbst bei der Feststellung des Begriffs „Wirklichkeit" ist sie nicht bloss in der Lage, sondern auch durchaus berechtigt, jede metaphysische Erörterung darüber, was die Wirklichkeit ausser dem von uns Erkannten noch sein könnte, an ihrem

Teile und für ihre Zwecke von der Hand zu weisen. Für ihre Zwecke genügt es, als Wirklichkeit das anzuerkennen, was durch die uns verliehenen Erkenntnismittel thatsächlich erkannt wird, unbeschadet jedoch des auf dem Wege der Schlussfolgerung, also auf rein erkenntnistheoretischem Wege, sich aufdrängenden Vorbehaltes, das bisher Erkannte durch fortgesetzte Ausnutzung unserer Erkenntnismittel weiter zu ergänzen und zu berichtigen. Auf dieser Auffassung des Begriffs „Wirklichkeit" und auf ihr allein beruht alles unser Wissen, und sie allein können wir daher auch nur einer Wissenschaft zu Grunde legen, deren Aufgabe in der Darstellung der Mittel für die Erkenntnis unseres Wissens besteht. Von den in Rede stehenden Voraussetzungen liegt also weder die eine noch die andere vor, man kann vielmehr und zwar auch ohne Zuhülfenahme der Metaphysik die Vorgänge wissenschaftlich feststellen, durch welche Erkenntnisse zu stande kommen. Ist aber einmal diese Möglichkeit gegeben, so muss auch von ihr Gebrauch gemacht werden, da ohne dies in der Metaphysik ebenso wie in jeder anderen Wissenschaft der Willkür Thür und Thor geöffnet werden, die Metaphysik, wie alle anderen Wissenschaften, aufhören würde, Wissenschaft zu sein. Auch des sogenannten Erkenntnisproblems unerachtet bleibt es demnach dabei, dass der Philosophie die Untersuchung ihrer Erkenntnismittel vorauszugehen hat. Die Erkenntnis unserer Erkenntnismittel, in der Wirklichkeit das letzte, soll für die Philosophie das erste sein. Inwieweit demohnerachtet für die Metaphysik das Erkenntnisproblem als solches bestehen bleibt, und welche Bedeutung es für diese hat, ist eine von der vorstehenden mindestens bis zu einem gewissen Grade unabhängige Frage.

Hat Kant, indem er mit dem obigen Grundsatz die Philosophie erst zur Wissenschaft erhob und in ihr der Erkenntnislehre die Eigenschaft gewissermassen eines Eingangsthores zu ihr zuwies, sich um die Philosophie als Pfadfinder und Bahnbrecher unvergängliche Verdienste erworben, so hat er doch andrerseits durch die Art und Weise, wie er seinerseits die Fragen der Erkenntnislehre gelöst, auf die vom Dogmatismus befreite Bahn der Philosophie wiederum Hindernisse gewälzt, die sich in der Folge kaum als minder grosse erwiesen haben,

wie die bis dahin im Dogmatismus entgegengetretenen. Sein epochemachendes Dogma vom Apriorismus ist, es muss gesagt werden, so vermessen es auch manchem klingen mag, doch nichts anderes als eine grosse Verirrung, allerdings die Verirrung eines bedeutenden Kopfes, in der Geschichte der Philosophie einzig dastehend, sowohl durch ihre geistvolle unter dem Aufgebote einer glänzenden Dialektik und grossen Scharfsinns auftretende Begründung, wie durch den Einfluss, den sie auf die ferneren Geschicke der Philosophie ausgeübt, trotz alledem aber doch eine Verirrung. Zur Begründung dieses Urteils ist man berechtigt, sich auf keinen Geringeren als Kant selbst zu beziehen. Kant leitet seine Vorrede zur zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft mit folgenden Bemerkungen ein:

> „Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolge beurteilen: Wenn sie nach viel gemachten Anstalten, und Zurüstungen ins Stecken gerät, oder, um diese zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen anderen Weg einschlagen muss: ingleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen; so kann man immer überzeugt sein, dass ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang der Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blosses Herumtappen sei“.

Mutet das nicht wie eine Prophetie über das Geschick der Philosophie nach Kants Auftreten bis zur Gegenwart an, die in allen Beziehungen buchstäblich eingetroffen ist? Ist nicht nach Kant die Philosophie alsbald „ins Stecken geraten“, indem sie in der Identitätsphilosophie eines Fichte, Schelling, Hegel auf ganz andere Wege geleitet worden, als die in seiner Kritik der reinen Vernunft eingeschlagenen, sodass Kant selbst noch seine warnende Stimme hiergegen zu erheben sich veranlasst gesehen? Hat ferner nach dem völligen, man möchte fast sagen unter dem Hohngelächter der gesamten gebildeten Welt erfolgten Zusammenbruche dieses neuen Systems die Philosophie nicht gründlich wieder umkehren und andere Wege einschlagen müssen? Und erscheint nicht der

heutige Stand der Philosophie, wenn man ihn überblickt, als eine einzige sprechende Illustration des Kant'schen Wortes von der Unmöglichkeit, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen? Anstatt eines mächtigen einheitlichen Baues, als der jede andere Wissenschaft dasteht und der sie mehr als alle anderen Wissenschaften sein sollte, stellt die Philosophie in ihrer heutigen Gestalt und Ausbildung vielmehr eine grosse Siedelung von einzelnen Gebäuden dar, die sämtlich entweder nur mit ihren Grundmauern herausgemauert, oder wenn mit Oberbau versehen, dann doch mit einem so luftigen und schwankenden, dass niemand in dem Gebäude sich niederzulassen wagen darf. Mit ihren Glaswänden und Pappenmauern nur grosse Attrappen, sind sie zum gewöhnlichen Gebrauch gänzlich untauglich. Soviel namhafte Vertreter der Philosophie, soviel verschiedene Systeme! Und hat man es in diesen verschiedenen Systemen zu einer Einigung auch nur über die grundlegendsten Fragen gebracht? Um mit dem Begriffe „Philosophie“ selbst anzufangen, kann die bunteste Musterkarte verschiedeneres aufweisen, als die Erklärungen, die dieser Begriff erfahren hat? Und doch sollte man meinen, dürfte es für eine Wissenschaft nichts geben, was früher und gründlicher festgestellt werden muss, als Lage, Grenzen und Umfang des ihr zugewiesenen Gebiets. Um aber bei der Erkenntnislehre zu bleiben, werden nicht auch bei ihr selbst so fundamentale Begriffe wie „Vernunft“ und „Verstand“, „Eigenbegriffe“ und „abgezogene Begriffe“, „Grund und Folge“, „Ursache und Wirkung“, alles Begriffe, ohne deren vorherige sichere Feststellung die Errichtung eines wissenschaftlichen Lehrgebäudes der Erkenntnislehre völlig ausgeschlossen ist, werden sie nicht von jedem andern halbwegs bedeutenden Vertreter der Erkenntnislehre anders erklärt, sodass bei keinem dieser Begriffe auch nur annähernd eine Übereinstimmung oder Klarheit besteht, im Gegenteile die meisten Erklärungen sich bekämpfen und widerstreiten! In welcher anderen Wissenschaft wäre es möglich gewesen, dass Lehrmeinungen wie diejenigen der spekulativen Schule beinahe ein halbes Jahrhundert hindurch als Wunderwerke des menschlichen Geistes angestaunt werden konnten, als in der Philosophie, die bisher weder ihre Aufgabe und ihren Zweck, noch

die Mittel, mit denen sie dieselben zu erreichen strebt, mit genügender Gewissenhaftigkeit geprüft und festgestellt hat? Ist das kennzeichnende Merkmal für den richtigen Weg der Philosophie, das Kant in seinem obigen Ausspruche aufstellt, zutreffend, und es ist zutreffend, wie schon der Vorgang aller übrigen Wissenschaften beweist, dann ist das Urteil aber auch nicht bloss über die Nachfolger Kants sondern vor allen Dingen über Kants System selbst gefällt. Weder Kants System noch ein nach diesem aufgestelltes System kann von sich behaupten, dass es die „Mitarbeiter auf sich vereinigt", dass es der Philosophie „den sicheren Gang einer Wissenschaft angewiesen habe".

Worin der Grund für diese Erscheinung bei den einzelnen Systemen zu suchen ist, kann selbstverständlich nicht im Rahmen dieses Vorworts auch nur annähernd mit der Gründlichkeit dargelegt werden, die eine solche Frage erheischt, aber angedeutet mag es doch werden, wie Kants Auftreten selbst mehr oder weniger der Ausgangspunkt für die obigen Erscheinungen geworden ist und zwar vor allem durch die Lehre vom Apriorismus. Wie Kant zu der Aufstellung seiner Theorie vom Apriorismus oder der reinen Vernunft gekommen ist, lässt sich unschwer erkennen. Bei dem berechtigten Bestreben, dem Dogmatismus die Wurzeln abzugraben, machte es sich Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft zur Aufgabe zu untersuchen, ob und in welchem Umfange es Erkenntnisse gebe, die von allen Erfahrungsbeimischungen frei, ihren Ursprung allein in dem denkenden Verstande haben. Diese Frage bejahte Kant, aber nur für ganz bestimmte Begriffe, darunter Zeit und Raum, die er als reine Formen der Anschauung dem Gebiete der Wahrnehmung, und der Kategorieen, die er dem Gebiete der Begriffe und Urteile zuwies. Wir werden unten darlegen, wie Kant hierbei insofern von einer der Sache entsprechenden Anschauung geleitet wurde, als die gedachten Begriffe in der That unter den übrigen Begriffen durch ihre mit dem Wesen unseres Erkenntnisverfahrens in engster Verbindung stehende Eigenart eine Sonderstellung einnehmen, werden aber auch nachweisen, dass Kant durchaus im Irrtum war, wenn er diese Begriffe als reine, somit als solche auffasste, die ohne jede Erfahrung entstehen. Gleichwohl legte Kant nicht auf den ersteren sondern auf

diesen letzteren Umstand das ausschliessliche Gewicht, löste die fraglichen Begriffe von diesem Gesichtspunkte aus dem lebensvollen Zusammenhange, in dem sie mit dem übrigen Erkenntnisverfahren stehen, los und machte sie zum Gegenstande einer besonderen Behandlung, die nunmehr als eine rein künstliche und schematische durchaus in der Luft schweben musste. Dabei identifizierte er die ganze Aufgabe der Philosophie in der Weise mit der gedachten Auffassung, dass er mit den sogenannten reinen, a priori in unserem Geiste vorhandenen Begriffen die Behandlung der Erkenntnislehre als erschöpft ansah, und in der „praktischen" Vernunft, die er der reinen Vernunft entgegensetzte, nicht etwa das Erkenntnisverfahren bezüglich der auf der Erfahrung beruhenden Erkenntnisse sondern die Willensvorgänge behandelte, sodass die Erfahrungserkenntnisse, die doch die eigentliche und auch die ganze Unterlage unserer Erkenntnis ausmachen, in seinem Systeme sogut als leer ausgehen. Hieraus erklärt sich auch ohne weiteres und zur Genüge, warum die ganze Lehre Kants vom Apriorismus als solche ohne jeden praktischen Nutzen für die Wissenschaften überhaupt und für die Philosophie insbesondere bleiben musste. Kant selbst beschied sich übrigens ja auch, dass der Nutzen seines Dogmas vom Apriorismus nur ein negativer sei, dass diese seine Theorie keine weitere Bestimmung habe, als die Rolle eines „Polizeidieners" für die Metaphysik zu übernehmen, der alle nicht in das Gebiet der Metaphysik gehörigen Elemente auszuweisen habe. Auch diesen bloss negativen Nutzen hat indessen die Lehre vom Apriorismus nicht einmal ausgeübt und konnte sie nicht ausüben. Eine solche Wirkung ist vielmehr nur durch eine wissenschaftliche Prüfung aller Erkenntnismittel möglich. Und so stellt sich denn Kants epochemachendes Werk, die Kritik der reinen Vernunft, in dem er der Welt das Dogma des Apriorismus verkündet, dar als ein grosses Räderwerk, dessen überaus künstliche Einrichtung und Thätigkeit wir anstaunen, aus dem aber, obwohl oben nichts geringeres als die Welt hineingeworfen wird, doch unten nichts herauskommt, als die wertlosen Hülsen der sogenannten apriorischen Erkenntnis. Alles übrige insbesondere auch das gute Korn der Erfahrungserkenntnis ist in dieser grossen Reinigungsmaschine von der einseitig und ungestüm

wirkenden Windfege des Kriticismus mit der Spreu des Dogmatismus zugleich mit hinausgefegt worden. Das Kant'sche Dogma von der reinen Vernunft war zu tief gedacht, um der spottenden Kritik eine Handhabe zu bieten, aber doch nicht tief genug aufgefasst, um das wahre Wesen der Sache zu treffen und als Grundlage eines neuen, die betr. Fragen endgiltig lösenden Systems dienen zu können. In kunstvoll verschlungenem Gedankengange hat es den Knäuel der Erkenntnislehre verwirrt, sodass noch heute alles in staunender Hülflosigkeit vor diesem Werke steht, das niemand, so scheint es, zu widerlegen, mit dem aber auch niemand etwas anzufangen vermag.

Dennoch beherrschte der Einfluss dieses Werkes die ganze Folgezeit der Philosophie. Wie die Irrtümer eines bedeutenden Kopfes überall von grösserem Einflusse zu sein pflegen als die untergeordneter Kapazitäten, so auch hier. Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun. Zunächst war es die sogenannte Identitätsphilosophie, die auf Kant'schen Ideen fussend, die Lehre aufstellte, dass die Wirklichkeit an sich nur Gedanke, dass sie nichts sei als eine mit innerer Notwendigkeit sich entfaltende Idee. Diese unter den überschwänglichsten Anpreisungen der Welt verkündete Lehre ist bereits vorlängst gerichtet. Einer schillernden Seifenblase gleich ist sie geplatzt, nichts zurücklassend, als einige Tropfen trüber Flüssigkeit, an der heutzutage die meisten — so können Gesinnungen in ihr Gegenteil umschlagen! — scheu vorübergehen, um sich nicht dem Verdacht auszusetzen, mit ihr etwas gemein zu haben. Demnächst war es die Übertragung mathematischer Denkformen auf die philosophischen Wissenschaften, der das Auftreten Kants neue Nahrung zuführte. Zwar hat Kant selbst vom Standpunkte des Apriorismus aus sich eingehend gegen die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie ausgesprochen, dennoch hat er dadurch, dass er die Mathematik „als das glänzendste Beispiel einer sich ohne Erfahrung erweiternden reinen Vernunft" bezeichnet, und sich's zum Verdienst angerechnet, „die Philosophie in die gute Gesellschaft der Mathematik gebracht zu haben", nur zu sehr dem Wiederhervortreten der von altersher — man denke nur an Spinozas Ethik — tief eingewurzelten Neigung zu jener Übertragung Vorschub geleistet. In der That hat denn auch die nachkant'sche

Philosophie auf diesem Gebiete geradezu Orgien gefeiert, und steht noch jetzt mitten in dem Zauberkreise dieser Anschauung. Dass es sich thatsächlich aber auch hier um einen Irrtum handelt, kann gründlicherer Erwägung nicht entgehen. Es wird unten nachgewiesen werden, dass die Mathematik eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne gar nicht ist, dass sie vielmehr nur eine geistige Gymnastik, eine Schulung des Geistes zur Bestimmung von Zahlen- und Raumgrössen bildet, dass sie nur das Verfahren mit den Wissenschaften gemein, aber auch dieses nur von ihnen erst entlehnt hat, dass dagegen der Stoff der Mathematik ein rein künstliches Gebilde unseres Verstandes, eine „Symbolik" ist. Aus diesem Umstande allein schon erhellt, dass die eigentlichen Wissenschaften weder in Bezug auf das Verfahren noch in Bezug auf die Gewinnung des Stoffs grundsätzlich selbst etwas Neues von der Mathematik lernen, oder dass von dieser auf jene etwas übertragen werden kann, wozu nicht die Voraussetzungen bereits in den letzteren lägen. Demungeachtet sind es von jeher zwei Eigenschaften an der Mathematik gewesen, die die philosophische Welt, man kann geradezu sagen fasciniert und in ihr eine förmlich leidenschaftliche Sucht hervorgerufen haben, dieselben für die Philosophie nutzbar zu machen. Die eine ist die Apodikticität der mathematischen Sätze und die andere die vermeintliche Eigenschaft, dass die Mathematik ihr ganzes System aus sich, damit meint man, aus einem einzigen Grundgedanken heraus entwickelt. Das erstere ist aber etwas nach dem ganzen Wesen der Mathematik auf andere Wissenschaften Unübertragbares und das letztere läuft auf eine Verkennung der wahren Verhältnisse hinaus. Die unbedingte Gewissheit der mathematischen Sätze beruht, wie zu Tage liegt, darauf, dass der Stoff der Mathematik als reines Kunsterzeugnis unseres Geistes von vornherein als unbedingt gesetzt wird. Was Wunder, dass das aus diesem unbedingt Gesetzten nach dem Gesetze des Widerspruchs Gefolgerte auch den Charakter eines unbedingt gewissen Schlusses hat. Für die Mathematik ist eben das Archimedische *δός μοι πόδα* durch die Unterlegung als unbedingt angenommener Sätze erfüllt. Der Stoff der eigentlichen Wissenschaften dagegen beruht ohne alle Ausnahme auf den sinnlichen Wahrnehmungen, die niemals unbedingte, sondern immer nur bedingte Gewissheit haben und

demgemäss es auch ausschliessen, auf sie einen unbedingt gewissen Schluss aufzubauen. Was aber soll an dem letzteren Umstande durch die Mathematik geändert werden können, die, selbst nur der Abglanz einer Wissenschaft, lediglich für ihre Zwecke erzeugte Stoffe verarbeitet und verarbeiten kann? So wenig es möglich ist, den durch die Sinne gelieferten Stoff der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften mit dem selbsterzeugten Stoffe der Mathematik zu einer Wesensgemeinschaft zu bringen, so wenig kann jemals die Mathematik der Philosophie dazu verhelfen, die bedingte Gewissheit ihrer Erkenntnisse zur unbedingten Gewissheit mathematischer Sätze zu erheben. Die andere Annahme aber, dass die Mathematik ihr ganzes System aus einem einzigen Grundgedanken entwickele, ist deshalb ein vollkommener Irrtum, weil die Mathematik ebensowenig mit Setzung eines Grundgedankens auskommt, wie die übrigen Wissenschaften. Wie diese unausgesetzt neuen Stoff durch die sinnliche Wahrnehmung erhalten, so muss sie vielmehr zu ihrer Entwickelung fortwährend auch ihrerseits neuen Stoff künstlich erzeugen. Die Linie, das Dreieck, der Kreis, der Cylinder, die Pyramide u. s. w. lassen sich keineswegs etwa aus der Vorstellung vom Punkte, oder der Linie, oder der Ebene, die einzelnen Species, der Logarithmus, die Gleichungen u. s. w., keineswegs aus dem blossen Begriff der Zahl heraus entwickeln, sondern sind sämtlich völlig neue, voneinander unabhängige, durch ganz selbständige Denkakte gewonnene, unbegrenzter Vermehrung zugängige Gebilde unseres Vorstellungsvermögens. Alle diese doch ziemlich zu Tage liegenden Umstände vermochten indessen die Philosophie nicht davon abzuhalten, mathematische Formeln auf Erscheinungen unseres inneren Ich anzuwenden. Wie nun aber konnte sie dies möglich machen, da es die Mathematik doch schlechterdings nur mit Grössen zu thun hat? Bei der einmal herrschenden unwiderstehlichen Überzeugung von der Panacee der Mathematik für die Schäden der Philosophie fand man auch dafür Rat: man verwandelte die Erscheinungen unseres inneren Ich eben in Grössen, wenn auch zunächst nur in Buchstabengrössen. Dieses Verfahren in ein völlig ausgebildetes System gebracht zu haben, ist Herbart vorbehalten gewesen. Um die Äusserungen unseres inneren Ich der Grössenbestimmung zugängig zu machen, hat er einen förmlichen Mechanismus der Vorstellungen konstruiert, indem er, den Dogmatismus hierin in Bezug auf Willkür weit hinter sich zurücklassend, das Vorhandensein von der Entwickelung der Vorstellungen hemmenden Wesen(!) angenommen, und so die seelischen Vorgänge bei der Entwickelung der Vorstellungen in wenigstens gegeneinander messbare Grössen umgewertet hat. Einmal auf diesen Punkt angekommen, hat Herbart dann seinem Drange, mathematische Formeln auf die Philosophie anzuwenden, die Zügel schiessen lassen und hierin bis zum heutigen Tage nur zu viele gelehrige Nachfolger gefunden. Man sehe nur die Lehrbücher der Psychologie an. Sie wimmeln auch heute meist noch von mathematischen Formeln, von denen man dreist behaupten kann, dass sie von der ersten bis zur letzten für die Sache völlig wertlos sind. Eine fortgeschrittene Auffassung der Philosophie hat seinerzeit ein rasches und gründliches Gericht an der spekulativen Schule vollzogen: es dürfte die Zeit nicht mehr fern sein, wo man auch solche Verirrungen als das erkennt, was sie wirklich sind, und dann wird der Vorgang Herbarts in der Geschichte der Philosophie als ein besonders bezeichnendes und warnendes Beispiel dafür gelten, wie weit auch redlicher Fleiss und redliches Streben sich verirren kann, wenn man es unterlässt, den Gegenstand, auf den man sie verwendet, einer gründlichen Prüfung zu unterziehen.

Es kann bei dieser Entwickelung, welche die Philosophie durch und seit Kant genommen hat, nicht Wunder nehmen, dass infolge der Einseitigkeit und inneren Unhaltbarkeit der Auffassung von dem Gegenstande auch das ganze Verfahren der Philosophie und insbesondere der Erkenntnislehre aufs Ungünstigste beeinflusst worden ist. Das, was Kant in seinem Dogma von dem Apriorismus vertrat und mit dem Aufgebot seltener Beharrlichkeit und seltenen Scharfsinns bis ins einzelne ausgebildet hat, war nicht mehr die Wiedergabe und Darlegung auf dem Wege innerer Wahrnehmung gewonnener wirklicher, sondern war die auf fast ausschliesslich logischem Wege bewerkstelligte Schematisierung künstlich erzeugter Denkvorgänge. Es handelte sich in seinem System des Apriorismus nicht mehr darum, die wirklichen Erkenntnisvorgänge zu beobachten und deren Gesetze festzustellen, sondern nur mehr

darum, die künstliche Schöpfung seiner „reinen“ Begriffe in einem ebenso künstlich angelegten Systeme auf rein logischem Wege auszugestalten: Die Erkenntnislehre hatte sich unter seinen Händen aus einer Wissenschaft der Wirklichkeit in eine Wissenschaft des Scheins verwandelt. Damit wurde gleichzeitig auch dem ganzen Verfahren der Philosophie der Charakter des dem Leben Abgewandten, der Charakter einer gewissen Dürre und Öde aufgeprägt, der auch heute noch der Philosophie, sehr im Gegensatz zur Philosophie der Alten, in der warmes Blut und frisches Leben pulste, zu ihrem Nachteile anhängt. Anstatt ihren Stoff, der ihr nur durch die innere Erfahrung und lebendige Beobachtung geliefert werden kann, in dieser zu suchen, weist die Philosophie auch der Gegenwart mit Kant die lebendige Beobachtung in einer Art falschen Wissenschaftsdünkels von der Hand, oder vernachlässigt sie wenigstens, und verliert sich statt dessen in haarspaltende Gedankenklaubereien, deren höchstes Ideal eben die mathematische Formel bildet und bei denen nur eins zu kurz kommt, was freilich die Hauptsache ist: die Wirklichkeit und das Leben. Aus dieser Abkehr der philosophischen Wissenschaft von der Beobachtung des Lebens selbst erklärt es sich auch, dass man nicht selten bei unseren grossen Dichtern, einem Goethe, Schiller, Herder mehr Belehrung auf philosophischen Gebiete findet, als bei den Philosophen von Fach. Freilich soll man nicht meinen, dass die bisweilen überraschend scharfen Schlaglichter, die einzelne Dichterworte auf gewisse Gebiete der Philosophie werfen, allein der Ausfluss dichterischer Eingebung sind, viel häufiger ist vielmehr das in ihnen liegende Gold ebenfalls erst aus dem Schachte tiefen philosophischen Nachdenkens heraufgeholt worden.

Fasst man hiernach den Eindruck zusammen, den man aus der Philosophie seit Kant bis in unsere Tage über die innere Erscheinung unseres Ich erhält, so möchte man meinen, die philosophische Wissenschaft habe das Goethe'sche Wort wahr machen wollen: „Wer will was erkennen und beschreiben, sucht erst den Geist herauszutreiben“, man gewinnt den Eindruck, als habe Gott mit unserem inneren Ich nicht eine lebendige Seele schaffen wollen, sondern wäre darauf ausgegangen, mit dem ganzen Aufgebote des Scharfsinns eines klügelnden Gelehrten einen überaus kunstreichen aber toten Mechanismus an Stelle dieser lebendigen Seele in uns herzustellen. Würde der Physiolog unserer Tage bei seiner Beobachtung und Darstellung der Lebensvorgänge im Körper, anstatt das Messer zur Hand zu nehmen und die den Träger dieser Lebensvorgänge bildenden inneren Organe blosszulegen, sie zu untersuchen, und in ihren Funktionen zu beobachten, sich darauf legen, diese Lebensvorgänge fern dem Gegenstande auf dem Wege blossen Nachdenkens und womöglich unter Zuhülfenahme mathematischer Formeln festzustellen, er würde einfach der Lächerlichkeit anheimfallen. Nun hat zwar der Psycholog keine der äusseren Wahrnehmung zugängigen Objekte wie der Physiolog, er hat nur die innere Wahrnehmung als Erkenntnisquelle. Aber es ist ein grosser und für die Entwickelung der Erkenntnislehre in Deutschland höchst nachteilig gewordener Irrtum, wenn man annimmt, diese innere Wahrnehmung sei eine minder reiche Quelle für den Stoff seiner Erkenntnis wie für den Physiologen die äussere Wahrnehmung. Im Gegenteil, sie ist eine ebenso reichfliessende, das kostbarste Material bietende Quelle. Der Psycholog muss sie nur in ihrer vollen Ergiebigkeit auch benutzen wollen.

Von allen namhafteren Philosophen der Neuzeit hat nur einer in diesem Punkte die Aufgabe der Philosophie richtig aufgefasst und das ist Schopenhauer. Mit scharfer Beobachtungsgabe ausgestattet und beseelt von gleich starkem Forschungstriebe hat Schopenhauer in seinem Hauptwerke: „die Welt als Wille und Vorstellung“ die Philosophie durch eine Fülle unmittelbar der Wirklichkeit entnommener Vorgänge, das Leben lebendig auffassend, bereichert und nach den verschiedensten Richtungen hin beachtenswerte Anregungen gegeben. Konnte Schopenhauer auch, da die in seinem Werke: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ aufgestellte Grundlage seines Systems der wissenschaftlichen Prüfung nicht stichhält, und die in der Verneinung des Willens zum Leben ausklingende Weltanschauung, in der seine Philosophie gipfelt, als eine gänzlich unbefriedigende erscheint, in Bezug auf das System für die Philosophie nicht massgebend werden, so hätte doch seine Methode nicht unbeachtet bleiben, sondern als Fingerzeig für die allein der Philosophie angemessene Be-

handlung des Stoffs aufgefasst und aufgenommen werden sollen. Gerade damals, als die Schopenhauer'sche Philosophie — bekanntlich sehr viel später als sie aufgetreten — anfing, in weiteren Kreisen Beachtung zu finden, gerade damals befand sich die Philosophie in Deutschland an einem wichtigen Wendepunkte ihrer Geschicke. Hätte sie sich entschliessen können, ihre weitere Entwickelung in den von Schopenhauer eingeschlagenen Bahnen des Verfahrens zu suchen, wir halten es nicht für ausgeschlossen, dass sie dann auch in der Sache selbst neue und fruchtbarere Wege gefunden haben würde. Anstatt dessen fiel die Philosophie nach dem Zusammenbruche der spekulativen Schule zunächst vollständiger Hülf- und Ratlosigkeit anheim, und als sie sich dann in den letztvergangenen Jahrzehnten wieder auf sich selbst besann, konnte sie sich gleichwohl zur Selbständigkeit noch nicht aufraffen, sondern suchte nach Anlehnung an ein früheres System, an dem sie sich wieder aufrichten könnte. Als dieses System hätte bei gründlicher Erwägung das Kant'sche nicht in Frage kommen können. Denn Kant eben war es, der die Weiche auf das tote Gleis eingestellt hatte, auf das die Identitätsphilosophie nach ihm geriet. Kant war also in den Sturz der spekulativen Schule mit verflochten. Man hätte vielmehr auf Hume zurückgehen müssen, um einen wirklichen Anhalt zu finden. Dazu konnte man sich indessen, sei es aus falschem Nationalitätsdünkel, sei es aus Mangel an reiflicher Erwägung, in Wirklichkeit wohl aus beiden Gründen, nicht entschliessen. Man zog es vielmehr dennoch vor, bei Kant wieder Anlehnung zu suchen. Und nun erlebte die Welt ein zweites Mal das Schauspiel, dass die Philosophie in Deutschland, die nachgerade wenn auch nicht die führende Rolle übernommen, so doch den Ruf der ausgebildetsten Philosophie sich erworben, in einen Irrgarten geriet, aus dem sie noch bis heute vergeblich den Ariadnefaden sucht. Immerhin aber konnte dieses Zurückgehen auf Kant nicht in der vollen Wiederaufnahme seiner Lehren bestehen. Das war bei aller Geneigtheit, auch soweit entgegen zu kommen, doch schon nicht mehr möglich. Denn thatsächlich war die Kant'sche Richtung, so unsicher und tastend die neuere Philosophie auch auftrat, von dieser innerlich bereits überwunden. Ein Fechner, ein Lotze, ein Wundt waren in ihrer Auffassung der Aufgaben der Philosophie bereits über Kant hinausgekommen und wenn namentlich der hervorragendste unter ihnen Wundt, ein Mann von ebenso umfassendem Wissen als mustergiltig in der Darstellung demohnerachtet noch einen Versuch macht, die Kategorieenlehre Kants seinem Systeme einzuverleiben, so bleibt dieser Versuch doch ein misslungener, die Kant'sche Kategorieenlehre geht keine innere Verbindung mit seinem System ein, das bei aller Hinneigung zu der bisherigen Methode doch innerlich schon eine ganz andere Struktur aufweist, als das Kant'sche. Es bleibt aber auch hier die alte Erfahrung: Wer Kants Pferde vor den Wagen der Philosophie spannt, wird unfehlbar von ihnen auf dasselbe öde, baum- und strauchlose Blachfeld entführt, auf dem Kant selbst mit seiner Kritik der reinen Vernunft in fruchtlosen Fahrten sich erschöpft hat. Will man das an einem besonders sprechenden Beispiele aus dem Schrifttum der neuesten Zeit auf dem Gebiete der Erkenntnislehre illustriert haben, so nehme man das Werk Dr. Heymanns: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens (Leipzig 1890). Mit anerkennenswerter dialektischer und logischer Schärfe wird hier der Versuch gemacht, in das Innerste der Erkenntnisvorgänge beim wissenschaftlichen Denken einzudringen, und kein geringes Wissen ist es, das hierbei aufgeboten wird, und doch; der Verfasser sieht mit Kant seine Aufgabe darin, die aprioristischen Bestandteile der wissenschaftlichen Erkenntnisse aufzusuchen und verurteilt damit wie alle vor und neben ihm, die den Apriorismus kultiviert, sein mit so umfassender Zurüstung unternommenes Werk von vornherein zu der Fruchtlosigkeit, die die natürliche Mitgabe jenes Dogmas ist, und unverkennbar auch die Schlusswirkung des Heymann'schen Werkes bildet.

Nach dem vorstehend Ausgeführten wird es hoffentlich nicht mehr als jeder Begründung entbehrend erscheinen, wenn wir sagen: Es muss erst der letzte Rest der Kant'schen Lehre vom Apriorismus und den Kategorieen beseitigt sein, ehe für die Erkenntnislehre die Bahn wieder frei und es ermöglicht wird, die ihrem Gebiete angehörigen Fragen einer ihrem Wesen angemessenen Lösung zugängig zu machen. Um diesen letzteren Erfolg herbeizuführen, lassen sich zwei Wege einschlagen. Der eine ist ein lediglich ver-

neinender: der der Kritik, d. h. der Weg der Aufdeckung und Widerlegung der Irrtümer der bisherigen Systeme, der andere ist der positive, d. h. der Weg der Darlegung der dem Wesen der Sache entsprechenden Lösung. Von diesen beiden Wegen ist der letztere unverkennbar der schwierigere, denn er setzt voraus, dass man das Material zu dem ersteren schon gesammelt hat. Der Verfasser hat zunächst *diesen* Weg eingeschlagen, doch gedenkt er sich nicht bei Lösung seiner Aufgabe auf ihn zu beschränken, sondern wird den nachersichtlichen weitere Darlegungen, in denen die Aufgabe auch auf jenem anderen Wege gelöst werden soll, folgen lassen. Durch diese Teilung der Aufgabe war den nachfolgenden Darlegungen ihr Charakter ohne weiteres vorgezeichnet: sie werden die Form eines *Grundrisses* erhalten, also nur die *fertigen* Ergebnisse der angestellten Untersuchungen geben, während die nähere Begründung und Verteidigung der versuchten Lösung gegenüber den bisherigen Lösungen und damit auch ein Eingehen auf das philosophische Schrifttum jener späteren Darstellung nach dem Grundsatze *Mills*: „On subjects concerning which speculative minds are still divided, a writer does but half his duty by stating his own doctrine, if he does not also examine those of others,“ ebenso vorbehalten bleiben soll wie die Vertiefung der einzelnen Grund- und Lehrsätze, bei denen es zunächst nur gegolten hat, gegenüber einem Zustand, auf den man das Heraklitische *πάντα ῥεῖ* anwenden kann, erst einmal einen sicheren Besitzstand zu schaffen, ehe man eine weitere, tiefere Schicht angräbt.

Ein Umstand soll endlich noch in diesem Vorworte nicht unerwähnt bleiben, der nicht, wie es vielleicht für den ersten Augenblick scheinen möchte, bloss nebensächlicher Art ist, nämlich der verwerfliche Missbrauch, der bisher in der Philosophie mit *Fremdwörtern* getrieben worden ist. Es geschieht aber nicht sowohl vom Standpunkte der Sprachreinigungsbestrebungen, die ja gewiss auch für die Philosophie zu begünstigen sind, wenn wir diesen Punkt berühren, sondern mehr noch mit Rücksicht darauf, dass das Fremdwort in der Philosophie sehr häufig *für die Sache selbst* missbraucht worden ist. Denn nur zu häufig macht man die Erfahrung, dass das Fremdwort in der Philosophie dazu gebraucht worden ist und gebraucht wird, da, wo man bei der Erklärung von Zweifelsfragen

mit seinem Wissen zu Ende ist, durch ein Fremdwort berechneter Weise den Glauben hervorzurufen, als werde mit dem betreffenden Fremdwort etwas erklärt, während doch thatsächlich nichts erklärt wird. Am Ende ihres Wissens angekommen, lieben es nur zu viele philosophische Schriftsteller, anstatt letzteres offen zu bekennen, unter einer höflichen Verbeugung hinter dem Nebel eines mehr oder minder geschickt herbeigezauberten Fremdworts zu verschwinden und den Leser in dem Wahne zurückzulassen, als ob der betreffende Verfasser mit dem gebrauchten Fremdworte einen bestimmten, die Lösung in sich schliessenden Sinn verbinde. Damit werden indessen bloss minder unterrichtete Leser getäuscht. Der Unterrichtete durchschaut dieses Spiel und empfindet dabei den Ekel, den eine solche der Wissenschaft, und am meisten einer Wissenschaft wie der Philosophie, die uns Aufklärung über die letzten und äussersten Dinge verschaffen soll, unwürdige Gepflogenheit einflösst. Aber auch abgesehen von dem schärfste Zurückweisung verdienenden Missbrauch der Fremdwörter zu dem gedachten Zwecke spielt das Fremdwort auch sonst in der Philosophie eine grössere Rolle als in irgendeiner anderen Wissenschaft. Der Grund davon liegt nahe. Bei dem weitverbreiteten und von gewissen Seiten geflissentlich genährten Wahne, dass eine Philosophie keine Philosophie sei, die nicht den Horizont und das Fassungsvermögen selbst des Gebildeten übersteige, ein Wahn, der für die ganze Entwickelung der Philosophie in Deutschland häufig genug massgebend geworden, kommen fremdsprachliche Bezeichnungen nur zu sehr zu statten, um, wenn es die Sache selbst nicht mehr hergiebt, dann doch wenigstens durch die Form das Dargestellte *der Gemeinfasslichkeit zu entrücken*. Dieser Fremdwörtergebrauch hat in der Philosophie sogar seine Mode, und es würde nicht uninteressant sein, eine Geschichte dieser Mode zu schreiben. So waren zu *Kants* Zeiten Wörter, wie: transscendental, Apperception, Amphibolie, Analytik, Synthesis und ähnliche vorwiegend im Schwange, und sind jetzt Bezeichnungen wie: komplex, komplexe Komponenten, Differenzierung, Hypostasierung, Agglutination, Äquipollenz und dergleichen besonders beliebt, alles Wörter, für die, soweit man sich bei ihnen überhaupt etwas denkt, jeder in der deutschen Sprache durchaus entsprechenden Ersatz finden könnte. Selbst die deutsche Sprache

muss dieser Sucht nach Besonderheiten Opfer bringen, namentlich in der unserer Zunge und unserem Sprachgefühl geradezu widerstehenden Participialform „seiend“, ja es giebt verschiedene philosophische Schriftsteller, die der Sache etwas zu vergeben glauben würden, wenn sie diese unnatürliche Wortbildung nicht mindestens auf jeder dritten Seite einmal gebrauchen. Ohne der Reinigungssucht zu verfallen, werden wir es in den nachfolgenden Darlegungen streng vermeiden, namentlich da, wo es sich um Erklärungen handelt, uns der Verpflichtung zur vollen Klarstellung durch den Gebrauch von Fremdwörtern zu entziehen, wie wir auch sonst bei aller Strenge der wissenschaftlichen Behandlung es als unsere Aufgabe angesehen haben, unsere Darlegungen so einzurichten, dass sie jedem Gebildeten verständlich sind. Und in der That wüssten wir auch keine Wissenschaft, die hierauf mehr Anspruch erheben könnte als die Philosophie, die Philosophie, die an sich keine weitere Unterlage voraussetzt, als die jedem mögliche innere Wahrnehmung. In den Augen der Aftergelehrtheit wird freilich dadurch unsere Darstellung nicht wenig einbüssen, und nur zu wohl sind wir uns bewusst, auf welches ebenso wohlfeile als wirksame Mittel zur Verleihung des Anstrichs fachmännisch tiefer Gelehrtheit wir damit verzichten. Wir hoffen aber, dass wir durch diese Behandlung in den Augen derer, denen es um die Sache zu thun ist, um so mehr Dank ernten werden.

Ob es dem Verfasser mit den folgenden Darstellungen gelungen sein wird, für die Erkenntnislehre fruchtbarere Bahnen aufzufinden, als es von den bisherigen Vertretern dieser Lehre geschehen, muss er dem Urteil des Lesers überlassen. Gewiss würde es nach Kants richtiger Ansicht ein Kennzeichen hierfür sein, wenn die vorgeschlagene Lösung allgemeinere Zustimmung fände. Indessen kann hierüber nur der Verlauf einer längeren Zeit erst entscheiden. Ein anderer Prüfstein aber ist jedem Urheber auch schon bei Aufstellung einer Lösung gegeben und dieser besteht darin, ob die betr. Lösung die Probe bei der praktischen Anwendung besteht. Ist letzteres der Fall, dann kann er hierin auch die Gewähr dafür finden, dass er nicht fehlgegangen ist. Oder was anderes hat der Logik des Aristoteles seit mehr als zwei Jahrtausenden allgemeine Anerkennung in der Wissenschaft gesichert, als der Umstand dass sie die Probe der Praxis bestanden? Wir glauben uns aber einige Hoffnung darauf machen zu können, dass die Lösungen, die in den nachfolgenden Darlegungen vorgeschlagen werden, in der Praxis sämtlich ihre Bewährung finden. Ja sie suchen hierin ihre Stärke und Beweiskraft, und damit ihren Vorzug gegenüber den bisherigen Lösungen. Vor allen Dingen glauben wir, dass die Grundlage, die wir für unser System durch die Gegenüberstellung des Erkenntnisgegenstandes und der Erkenntnismittel gewonnen haben, sich in ihrer Durchführung fruchtbringend erweisen dürfte, indem sie sowohl für die Erklärung der Begriffe „Zeit“ und „Raum“ neue Gesichtspunkte eröffnet, wie namentlich auch neues Licht über die Entstehung der abgezogenen Begriffe und der Schlussfolgerungen verbreitet. Nicht minder hoffen wir, für die Begriffe „Vernunft“ und „Verstand“, einer befriedigenden Erklärung näher gekommen zu sein, und ebenso den Begriff „Grösse“ seiner Entstehung und seinem Inhalte nach in einer Weise festgestellt zu haben, die dessen Beziehungen zur Mathematik und den Naturwissenschaften voll Rechnung trägt.

Die Hoffnungen, die die einzelnen Vertreter der Erkenntnislehre in die Erfolge ihrer Systeme gesetzt, sind sehr verschieden. Kant hat bei Abfassung seines oftgenannten Werks der Kritik der reinen Vernunft das von ihm aufgestellte System des Apriorismus an die Entdeckungen des Kopernikus auf dem Gebiete der Astronomie verglichen. Diese Parallele war mehr geistvoll als zutreffend, denn der Erfolg hat Kant nicht recht gegeben. Es war aber auch nicht richtig, wenn Kant annahm, dass es für die Philosophie und insbesondere für die Erkenntnislehre überhaupt eines Kopernikus bedürfe. So eigenartig wie in der Astronomie vor Kopernikus, dass es einer ganz neuen, die bisherigen Systeme geradezu umkehrenden Methode und Basis bedurft hätte, lagen zu Kants Zeiten und liegen heute die Verhältnisse bei der Philosophie durchaus nicht. Ja es wäre für die Philosophie wohl überhaupt besser gewesen, derartige Ansichten wären gar nicht aufgestellt worden. Denn auch nach Kant haben sich nur zu viele gefunden, die sich die Rolle eines Kopernikus für die Philosophie, und zwar nicht zum Nutzen der letzteren, beigelegt haben, haben sich nur zu viele gefunden, die es versuchten, die Welt

auf den Kopf zu stellen, dabei aber der Welt doch nur das Schauspiel boten, dass niemand auf dem Kopfe steht als sie selbst. Was der Philosophie not that und not thut, ist nicht sowohl ein Kopernikus, sondern sind vielmehr die Dienste, die ein Harvey der Physiologie durch die Entdeckung des Blutkreislaufs geleistet hat, was der Philosophie not thut, ist, dass man an sie nach dem Grundsatze Humes: „Sei ein Philosoph, bleibe aber dabei ein Mensch", mit dem Vorsatze herantritt, die lebendige Beobachtung und innere Erfahrung, die allezeit die einzige aber auch ausreichende Grundlage für die Philosophie bleiben wird, zu Grunde zu legen und auszunutzen. Dann auch erst wird die Philosophie und insbesondere die Erkenntnislehre, was sie seit langem aufgehört hat zu sein, wieder werden, nämlich eine für die übrigen Wissenschaften und für die gesamte Lebensauffassung fruchtbringende Wissenschaft.

Inhaltsverzeichnis.

Abschnitt I.

Allgemeines.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

1. Die Philosophie als besondere Wissenschaft.

Giebt es eine Philosophie als besondere Wissenschaft? und wenn diese Frage zu bejahen ist, welches Gebiet ist dieser Wissenschaft eigentümlich? Bei jeder anderen Wissenschaft würde für die Beantwortung einer solchen Frage ein gewisser Anhalt in deren Namen zu finden sein. Bei der Philosophie gewährt der Name nach seiner an das Nichtssagende grenzenden Allgemeinheit einen Anhalt nicht. Anstatt zu fragen, giebt es eine Philosophie als besondere Wissenschaft, wird man daher die Frage so stellen müssen: Giebt es ein Wissensgebiet, abgrenzbar nach dem Umfange, den man bisher unter der Bezeichnung „Philosophie" begriffen hat? Aber auch bei dieser Fragstellung kommt man noch nicht wesentlich weiter. Denn wenn sich auch im Grossen und Ganzen unter den Wissensgebieten, die seit mehr als Jahrtausenden unter dem Namen „Philosophie" behandelt worden sind, eine einigermassen bestimmte Gruppe von dem allgemeinen Hintergrunde der Wissenschaften abhebt, so ist doch zu gewissen Zeiten und von einzelnen Völkern die Bezeichnung Philosophie für die verschiedensten Wissenschaften, ja bisweilen überhaupt für alle Wissenschaften gebraucht worden. Hierdurch haben sich Viele bestimmen lassen, den Versuch, das Gebiet der Philosophie nach dem Gegenstande abzugrenzen, überhaupt aufzugeben und statt dessen die Behauptung aufgestellt, dass nicht sowohl der Gegenstand als die Art und Weise der Behandlung darüber entscheide, ob eine Wissenschaft zur Philosophie gehöre oder nicht. „Werden die Wissenschaften so behandelt, dass

Einrichtung der Fragstellung.

sie sein Ganzes von Vorstellungen und Gedanken über Gestalt und Zusammenhang, über Sinn und Bedeutung aller Dinge darstellen, dann gehören sie zur Philosophie, im anderen Falle nicht" (Paulsen). Es leuchtet aber ohne weiteres ein, dass man bei einer solchen Erklärung den Begriff Philosophie als die Bezeichnung für eine *besondere* Wissenschaft überhaupt preisgiebt. Dazu braucht indessen das Schwankende der bisherigen Erklärungen und die Schwierigkeit einer bestimmten Abgrenzung keineswegs zu führen. Es wäre doch seltsam, wenn es unmöglich sein sollte, einer Wissenschaft ein bestimmtes Gebiet zuzuweisen, die als solche bestanden hat, solange Wissensdrang überhaupt bei den Menschen aufgetreten und die solange auch ferner noch als Wissenschaft bestehen wird, als Menschen über das Wesen der Dinge nachdenken werden. Die Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung der Bezeichnung Philosophie oder richtiger die Möglichkeit, der Philosophie ein bestimmtes Gebiet des Wissens zuzuweisen, besteht ganz wohl, man muss sich nur zunächst einmal von den üblichen Erklärungen losmachen und den tieferen Grund zu erforschen suchen, der zu allen Zeiten dazu geführt hat, eine gewisse Art wissenschaftlicher Erkenntnisse als Philosophie zu bezeichnen, man muss den gemeinsamen Gedanken aufsuchen, der allen oder doch den meisten, die unter Philosophie eine besondere Wissenschaft verstanden haben, hierbei vorgeschwebt hat.

Die Philosophie eine Grundwissenschaft. Gebiet der Philosophie.

Als solcher Gedanke aber lässt sich unschwer der erkennen, dass die Philosophie eine *allen sonstigen Wissenschaften zugrundeliegende Wissenschaft*, eine *Grundwissenschaft* d. h. eine solche Wissenschaft bildet, die ihrem Wesen nach *allgemein* ist, die sich auf alle übrigen Wissenschaften erstreckt, die für alle übrigen Wissenschaften massgebend wird, die alle Wissenschaften giebt, ohne unmittelbar von ihnen zu empfangen. „Nur dann kann die Philosophie auf eine selbständige Aufgabe Anspruch erheben, wenn es ihr gelingt, die Stellung einer *allgemeinen* Wissenschaft zu behaupten" (Wundt). Lässt sich darthun, dass es thatsächlich eine Wissenschaft giebt, die diese Eigenschaft an sich trägt, dann ist für die Philosophie nicht bloss ein Gebiet, sondern auch für eine Abgrenzung dieses Gebietes genügender Anhalt gefunden. Bekanntlich wird das Vorhandensein eines Wissensgebietes der

vorbezeichneten Art von Vielen in Abrede gestellt. Für die Philosophie, so meinen die Vertreter dieser Ansicht, sei nach dem Stande der Ausbildung der übrigen Wissenschaften kein Raum mehr. Der bisher der Philosophie zugewiesene Stoff habe durch die übrigen Wissenschaften volle Aufteilung erfahren, so zwar dass für die Philosophie nichts mehr übrig bleibe. Grundbegriffe wie: Kraft, Naturgesetze bez. auch Substanz werden durch die einzelnen Naturwissenschaften, die Begriffe: Recht und Unrecht, Gut und Bös, Sittlich und Unsittlich durch die Gesellschaftswissenschaften bez. durch die Rechtswissenschaft und die Ethik genügend bestimmt, ohne dass man dazu eine besondere Wissenschaft ausser den genannten brauche. Abgesehen indessen davon, dass sie bei der Feststellung derartiger Grundbegriffe aus dem Gebiete der betr. Sonderwissenschaft hinaustreten und Momente herbeiziehen müssen, die einen wesentlich anderen Charakter als die zu ihrer Wissenschaft gehörigen an sich tragen, so übersehen die Vertreter dieser Ansicht auch offenbar, dass es mit der Feststellung jener einzelnen Grundbegriffe nicht genug ist, sondern dem forschenden Verstande hierüber doch auch darum zu thun sein muss, die allen diesen Begriffen *gemeinsame Wurzel*, d. h. die vorstellende, die Begriffe bildende Thätigkeit unseres Geistes, sowie überhaupt die Gesetze festzustellen, die unserem Denken im allgemeinen und insbesondere dem wissenschaftlichen Denken zu Grunde liegen. Es würden sonach die Vertreter einer solchen Ansicht zunächst dieses letztere Gebiet oder doch mindestens das der Philosophie als einer besonderen Wissenschaft lassen müssen, was Herbart ihr zuweist, indem er sie als eine „Bearbeitung der Begriffe" bezeichnet. Aber damit würde noch keineswegs alles erschöpft sein, was der Behandlung durch die übrigen Wissenschaften sich entzieht. Es würde immer noch das ebenso grosse als wichtige Gebiet verbleiben, das die als Wille sich kennzeichnende Thätigkeit unserer Seele mit ihren Begleiterscheinungen, den Trieben, Gefühlen u. s. w. bildet. Neben der Logik würde sonach mindestens noch die Psychologie als besondere Wissenschaft anerkannt werden müssen. Allein auch hiermit ist noch keineswegs das Gebiet dessen gedeckt, was der denkende Mensch als Grund und Unterlage alles anderen Wissens und dieses mitumfassend erkannt. Viel-

mehr bliebe dann immer noch die Erforschung und Feststellung der Beziehungen unseres inneren Ich zu der äusseren Erscheinung unseres Ich, ferner die Erforschung und Feststellung der Beziehungen unseres Ich zu dem All der Dinge übrig, Gegenstände, die seit Jahrtausenden den menschlichen Geist auf das Eingehendste beschäftigt haben und durch ihren die letzten und äussersten Dinge umfassenden Charakter an Bedeutung und Erhabenheit von dem Gegenstande keiner anderen Wissenschaft erreicht werden noch in dem Rahmen einer anderen Wissenschaft entsprechend behandelt werden können.

Hiermit dürfte zur Genüge der Nachweis geführt sein, dass es noch ganze grosse Wissensgebiete giebt, die thatsächlich von den übrigen Wissenschaften, Natur- und Geisteswissenschaften, nicht gedeckt werden. Um diese Gebiete nun für eine besondere, von ihnen verschiedene Wissenschaft, die Philosophie, in Anspruch zu nehmen, würde dies aber noch nicht genügen, sondern es bedürfte dann immer noch des Nachweises von Zweierlei: einmal, dass die nurhervorgehobenen Wissensgebiete einen gemeinsamen Mittelpunkt haben, um den sie sich als Teile eines Ganzen ankrystallisieren und hiernächst, dass dieses Ganze einer Wissenschaft den oben betonten Charakter einer Grundwissenschaft für alle anderen Wissenschaften hat. Das erstere darzuthun fällt nicht schwer. Die sämtlichen genannten Wissensgebiete haben zum gemeinsamen Gegenstande: die Erscheinung unseres inneren Ich. Auf unser inneres Ich ist die Wissenschaft von den Gesetzen zurückzuführen, nach denen sich die Grundbegriffe für alle Wissenschaften bilden und das bei ihnen einzuschlagende Verfahren richtet. Unser inneres Ich ist es, das den Ausfluss für den Willen und damit für das Zustandekommen der Begriffe Gut und Bös, Recht und Unrecht, sowie für den Begriff des Schönen bildet. Unser inneres Ich steht in Frage, wenn es sich um das Wesen der Seele und deren Verhältnis zum Leibe handelt, unser inneres Ich ist es, dessen Beziehung zum All der Dinge den Zweckbegriff und damit den Begriff der Gottheit, den Begriff von Freiheit und Unsterblichkeit aus sich erzeugt. Unser inneres Ich steht somit als Sonne im Mittelpunkte jener Wissensgebiete, die Strahlen erzeugend, die von diesem Gebiete nach allen

Richtungen hin ausgehen. Dass aber eine sogeartete Wissenschaft gleichzeitig auch eine Grundwissenschaft für alle anderen Wissenschaften bildet, dürfte nach dem bisher Ausgeführten kaum noch besonders zu begründen sein. Bringt unser inneres Ich jede Erkenntnis und jede Wissenschaft erst hervor, so bezieht sich auch und muss sich alle Erkenntnis und alle Wissenschaft auf unser inneres Ich beziehen und muss daher die Wissenschaft von unserem inneren Ich auch die Grund- und Unterlage jeder anderen Wissenschaft bilden. Auf sie als Wissenschaft treffen daher alle oben für eine Grundwissenschaft erforderlichen Merkmale zu: sie ist eine selbständige Wissenschaft, da sie sich zwar auf alle sonstigen Wissenschaften miterstreckt, aber von keiner umfasst wird, sie ist eine Grundwissenschaft, da alle übrigen Wissenschaften auf ihr als ihrem Sockel, ihrer Grundmauer ruhen, und sie ist eine allgemeine Wissenschaft, da sie allen übrigen Wissenschaften giebt, aber von keiner empfängt. Ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften stellt man sich am besten durch die Vergleichung mit einem Fächer vor. Die in den Stäben bestehenden Teile des Fächers bilden die Grundwissenschaft, die Philosophie, das Gewebe des Fächers die übrigen Wissenschaften. Wie die Stäbe in das Gewebe des Fächers hineinragen und gewissermassen für dessen einzelne Falten das Gerippe, das Rückgrat bilden, so erstrecken sich auch die Grundbegriffe der Philosophie in die einzelnen Wissenschaften hinein, denselben erst Festigkeit und Halt verleihend. Bei diesem auf alle Sonderwissenschaften übergreifenden Charakter der Philosophie kann man daher auch ebensogut von einer Philosophie der Botanik, der Physik, der Medizin als von einer Philosophie des Rechts und der Geschichte sprechen. Dabei besteht auch weder die Gefahr, dass die Philosophie auf die Gebiete der Sonderwissenschaften zur Ungebühr übergreife, noch dass die Sonderwissenschaften sich der Philosophie gehörige Gebiete aneignen. Das Erstere ist ausgeschlossen, weil nur die Grundbegriffe und das Verfahren der Sonderwissenschaften in ihrer Entstehung unmittelbar Bezug auf unser inneres Ich und die Gesetze, nach denen dasselbe in die Erscheinung tritt, haben. Das Letztere aber ist ausgeschlossen, weil den Sonderwissenschaften, wenn sie auf das Gebiet der Philosophie übergreifen wollen, alsbald das Hand-

werkszeug zu Weiterem fehlt. Erst wenn sie sich in die Werkstätte derPhilosophie verfügen und dort dieses Handwerkszeug entleihen, können sie auf diesem Gebiete etwas bewerkstelligen, nehmen dann aber auch den Namen einer philosophischen Wissenschaft (Rechtsphilosophie, Philosophie der Geschichte etc. etc.) an. — Die Philosophie als Grundwissenschaft ist nach allem Gesagten nichts anderes als: die Wissenschaft von der innereren Erscheinung unseres Ich. An der Eingangspforte zu ihrem Tempel prangen die gleichen Worte wie am Tempel des delphischen Gottes: *Γνῶθι σεαυτὸν.* Damit haben wir der Philosophie nicht bloss ein fest abgegrenztes sondern auch ein selbständiges, ihr von keiner anderen Wissenschaft streitig zu machendes Gebiet zugewiesen. Nunmehr wird es aber auch Zeit, dass wir für eine solche Wissenschaft die bisherige Bezeichnung abwerfen, deren grösster Mangel nicht ihre Entstammung aus einer fremden Sprache sondern ihre Allgemeinheit und Inhaltlosigkeit ist. Statt der Bezeichnung Philosophie soll für das Nachstehende eine deutsche Bezeichnung gewählt werden, und zwar, da die Wissenschaft von der Erscheinung unseres inneren Ich kraft ihrer alles umfassenden Allgemeinheit nichts anderes ist als die Wissenschaft von unserem Sein schlechthin, die Bezeichnung: Seinswissenschaft.“ „Die Philosophie ist im allgemeinen die methodische Arbeit des Denkens, durch welche das Seiende erkannt werden soll“ (Windelband). In der That umfasst die Philosophie mit unserem inneren Ich und dessen Beziehung zum äusseren Ich und der Welt der Dinge die gesamte Grundlage unseres Seins. Dieser Umstand bildet das sie Kennzeichnende und drängt sich daher mit Notwendigkeit und von selbst auf, wenn es sich darum handelt, ihr eine entsprechende Bezeichnung zu geben.

Was den Gegenstand der Seinswissenschaft bildet, ist dargelegt worden. Diese Darlegung giebt ohne weiteres auch einen Anhalt für dessen Einteilung. Unser inneres Ich ist darzustellen I. nach seiner Erscheinung. Wir werden diesen Teil der Darstellung demgemäss als „Erscheinungslehre“ bezeichnen. Die Erscheinungslehre umfasst die beiden grossen Gebiete der Vorstellungserregungen und der Bewegungserregungen. Zu dem ersteren gehören die sämtlichen Vorgänge, welche sich

auf das Zustandekommen von Vorstellungen von der Aussenwelt beziehen, also die stoffsammelnde und stoffordnende Thätigkeit der Seele, die Erkenntnislehre, zu dem letzteren die Vorgänge, welche sich auf den Willen mit seinen vorbereitenden Erscheinungen den Gefühlen und Trieben und die auf diese zurückzuführenden Vorstellungen vom Guten, Rechten und Schönen, beziehen, die Lehre vom Gemüt. Ferner ist unser inneres Ich darzustellen II. nach seinem Wesen. Wir werden diesen Teil, der zusammenfällt mit dem, was man bisher als Metaphysik bezeichnet hat, als „Wesenslehre“ bezeichnen. Unter diesen Teil fällt A. das Verhältnis der inneren Erscheinung unseres Ich zur äusseren Erscheinung desselben. Hierunter sollen behandelt werden a. die Frage, wie sich die beiden Formen des Wirklichen das Geistige und das Körperliche, das Ausgedehnte und das Denkende zu einander verhalten; b. die Frage über den Sitz der Seele im Leibe (die sogenannten ontologischen Probleme), und c. die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Erkennens (sogenanntes Erkenntnisproblem); B. das Verhältnis unseres Ich zum All der Dinge. Unter diesem Teile wird die Frage nach dem im All der Dinge zur Erscheinung gelangenden Zweckbegriff (das sogenannte kosmologische oder teleologische Problem) behandelt werden. Bei einer derartigen Einteilung gelangt der das Ganze beherrschende Gedanke, dass die innere Erscheinung unseres Ich den Kern der Seinswissenschaft bildet, zum Ausdruck und wird der Inhalt dieser Wissenschaft in allen seinen einzelnen Teilen erschöpfend umfasst.

2. Von der Erscheinungslehre und dem Verfahren bei ihr.

Wesen der Erscheinungslehre.

Es wird für denjenigen Teil der Seinswissenschaft, den wir nach dem Vorstehenden mit „Wesenslehre“ bezeichnet haben, vorbehalten sein, zu erörtern, ob und inwieweit die Bezeichnung „Seele“ für die innere Erscheinung unseres Ich berechtigt ist oder nicht. Hier mag von diesen Erörterungen nur soviel vorweggenommen werden, dass die Bezeichnung „Seele“ ebenso wie die Bezeichnungen „Seelenvermögen“, „Seelenthätigkeiten“ u. s. w.

sachlich zwar Bedenken unterliegen, aber durch den Vorzug ihrer Kürze sich auch der wissenschaftlichen Darstellung derer aufgedrängt haben, die und zwar nicht mit Unrecht in ihnen eine unwissenschaftliche Personificierung unseres inneren Ich und der Formen, unter denen dieses in die Erscheinung tritt, verwerfen. Wo die gedachten und ähnliche Bezeichnungen im Nachstehenden gebraucht werden, geschieht es auch hier nur, weil sie sich im Interesse der Kürze geradezu aufnötigen und unter dem Vorbehalte, durch den Gebrauch dieser Bezeichnungen nicht eine Entscheidung über das Wesen ihres Gegenstandes treffen zu wollen. Dies vorausgeschickt, ist nunmehr auf den Gegenstand und das Verfahren der Erscheinungslehre näher einzugehen.

Eine Wissenschaft von der Erscheinung unseres inneren Ich hängt in dem Teile, der sich auf die Bethätigung unseres inneren Ich im Gegensatz zum Wesen des letzteren bezieht, davon ab, dass es möglich ist, diese Bethätigung von ihrem Inhalte oder Gegenstande zu scheiden. An sich und ihrem Wesen nach sind beide untrennbar. Es giebt keine seelische Thätigkeit ohne Gegenstand und Inhalt, keine Wahrnehmung ohne Wahrgenommenes, kein Begreifen ohne etwas Begriffenes, keinen Gedanken ohne Gedachtes, kein Gefühl ohne Gefühltes und kein Wollen ohne Gewolltes. Dennoch sind wir nach der ganzen Anlage unseres Erkenntnisvermögens nicht bloss imstande, die seelischen Thätigkeiten und deren Gegenstand und Inhalt begrifflich zu trennen, sondern wir sind sogar darauf angewiesen, eine solche Trennung vorzunehmen, da wir ohne diese in das Verständnis jener Thätigkeiten überhaupt nicht eindringen können. Den Anhalt zu dieser begrifflichen Scheidung suchen und finden wir auch hier in der inneren Wahrnehmung. Mittelst ihrer erkennen wir, dass die Gegenstände der Seelenthätigkeiten wechseln, wogegen diese Thätigkeiten selbst auch bei verschiedenen Gegenständen gleichartig wiederkehren. Ob ich mir einen Begriff von einem Menschen oder einem Tier, von einem Hause oder einem Baume bilde, die Thätigkeit der Begriffsbildung, die sich in meinem inneren Ich hierbei vollzieht, bleibt in allen diesen Fällen dieselbe. Ob ich den Willen habe zu gehen oder zu sitzen, ob ich Freude oder Schmerz fühle, in jenem Falle sind die Thätigkeiten des Wollens, in diesem die

Thätigkeiten des Fühlens von einander nicht verschieden. Was in allen diesen Fällen wechselt, sind nicht die Thätigkeiten des Vorstellens oder Fühlens oder Wollens sondern nur deren Gegenstände. Jene kehren vielmehr überall in den gleichen Formen wieder. Deshalb lassen sich auch die ersteren von den letzteren in unserer Vorstellung scheiden und zum Gegenstande besonderer Begriffe machen. Neben diesem einen Unterschiede ist aber auch der andere noch hervorzuheben, dass unsere innere Wahrnehmung auch insofern eine Verschiedenheit zwischen den Seelenthätigkeiten und ihren Gegenständen noch festzustellen vermag, als die Seelenthätigkeiten uns als etwas Unmittelbares, lediglich von uns Ausgehendes erscheinen, während bei deren Gegenstand und Inhalt noch etwas ausser uns oder doch etwas von unserem Willen Unabhängiges mitwirkt und mitbestimmend ist.

Die Folgerungen, die sich hieraus im allgemeinen wie für die Erscheinungslehre im besonderen ergeben, sind von der grössten Bedeutung. Zunächst baut sich hierauf erst die Möglichkeit der Erscheinungslehre als einer besonderen Wissenschaft im Gegensatz zu den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften auf. Den letztgedachten Wissenschaften fällt die Behandlung der Gegenstände unserer Seelenthätigkeiten, der Erscheinungslehre dagegen die Behandlung dieser letzteren selbst zu. Hieraus folgt aber wiederum, dass der Inhalt und Gegenstand unserer Seelenthätigkeiten an sich von der Erscheinungslehre grundsätzlich ausgeschlossen bleiben muss. Thatsächlich macht sich zwar die innere Untrennbarkeit beider insofern trotzdem geltend, als die Erscheinungslehre bei Feststellung der Seelenthätigkeit überall auch auf deren Gegenstand und Inhalt zukommen muss. Hierin liegt indessen kein Widerspruch mit dem obigen Grundsatz. Denn wo sich die Erscheinungslehre auf die Gegenstände der Seelenthätigkeiten bezieht, geschieht solches nicht um der ersteren, sondern nur um der letzteren willen, jene sind für diese nur die Mittel, nämlich die Mittel zu dem Zweck, eine Darstellung der seelischen Thätigkeiten zu ermöglichen. Ihre Berührung kann daher auch nirgends zu Eingriffen der Erscheinungslehre in die Sonderwissenschaften führen. Dem letzteren widerspricht es auch nicht, dass die Erscheinungslehre den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften

die Grundbegriffe liefert. Denn die Eigentümlichkeit dieser Gattung von Begriffen bildet es eben, dass sie ihren Ursprung mehr in unserem Erkenntnisverfahren als in Erscheinungen ausserhalb desselben haben. Von besonderer Bedeutung aber ist die oben dargelegte Scheidung für die Erscheinunglehre endlich auch deshalb, weil sie einen genauen Anhalt für die Beantwortung der Frage giebt, in welchem Umfange und in welcher Weise die Erscheinungslehre Erkenntnisse, die von den Sonderwissenschaften gewonnen worden sind und diesen angehören, für ihre Zwecke benutzen darf. In dieser Beziehung folgt aus der obigen Scheidung, dass die Erscheinungslehre, während sie in Bezug auf ihren eigenen Gegenstand so wenig als möglich voraussetzen darf, vielmehr „durch sorgfältige Analyse der komplexen Thatsachen des Bewusstseins die Grundphänomene auffinden soll, die als die nicht weiter aufzulösenden Elemente des inneren Geschehens vorauszusetzen sind" (Wundt), für ihre Zwecke alles als gegeben benutzen darf, was ihr die übrigen Wissenschaften als feststehend darbieten, vorbehältlich des Umstandes, dass sie das ihr so Gebotene zuvor nach der Richtung hin geprüft hat, ob dasselbe auch den ihrer Feststellung mitunterliegenden Grundsätzen der betreffenden Sonderwissenschaften gemäss gewonnen worden ist. Es kann keine Erkenntnislehre von dem Nichterkannten und dem Nichterkennbaren sondern nur von dem Erkannten und Erkennbaren geben.

Grundsätze für das Verfahren.

Betrachtet man nun die Grundsätze, nach denen sich das Verfahren bei der Erscheinungslehre richtet, so ist zunächst festzustellen, dass der Stoff der Erscheinungslehre einzig und allein von der inneren Wahrnehmung geliefert wird. Lediglich diese ist es, durch welche wir zum Bewusstsein und zur Kenntnis sowohl der Vorstellungen wie der Gefühle und des Willens kommen. Hiervon giebt es keine Ausnahme. Namentlich ist es als eine solche nicht anzusehen, dass wir bei Aufstellung der Erscheinungslehre uns nicht auf die Erörterung der Vorgänge im eigenen Ich beschränken, sondern auch die seelischen Vorgänge anderer Menschen und Lebewesen mit in Betracht ziehen. Denn auch die Kenntnis dieser Vorgänge wird uns nicht durch die äussere Wahrnehmung sondern nur durch die innere Wahrnehmung vermittelt, die aus äusseren Vorgängen erst auf innere Vorgänge bei anderen schliesst und Vorgänge der letzteren Art nur insoweit zu erkennen vermag, als solche Vorgänge erst bei unserem Ich selbst wahrgenommen worden sind, „denn welcher Mensch weiss, was im Menschen ist, ohne der Geist, der in ihm ist" (Paulus). Ebensowenig machen von dem obigen Grundsatze die der unten zu erwähnenden sogenannten physiologischen Psychologie bez. der Psychophysik zu Grunde liegenden Erscheinungen eine Ausnahme. Denn auch hier sind es nur die äusseren Parallelerscheinungen, die von den äusseren Sinnen festgestellt werden, während die Feststellung der sie begründenden inneren Vorgänge auch in diesen Fällen nur auf dem Wege der inneren Wahrnehmung vor sich geht. Abgesehen von diesem Unterschiede vollzieht sich nun aber die Erkenntnis der inneren Erscheinung unseres Ich sowohl in Bezug auf die Vorstellungsals die Willensvorgänge durchaus nach den unten darzustellenden Grundsätzen, nach denen die Erkenntnis der Aussenwelt gewonnen wird. Schon bei der stofferzeugenden Thätigkeit der inneren Wahrnehmung begegnen wir derselben Erscheinung wie bei der gleichen Thätigkeit der äusseren Wahrnehmung. Dort wie hier ist es nicht eine Wiedergabe der Gesamtheit des Erkenntnisgegenstandes, sondern nur die Wiedergabe kleinster Ausschnitte, die uns durch die Wahrnehmung vermittelt wird. So wenig unsere äusseren Sinne uns mit einer Wahrnehmungsthätigkeit den Stoff der gesamten Aussenwelt zu bieten vermögen, sondern nur das, was das Auge im gegebenen Augenblicke sieht, das Ohr hört, die Hand betastet, so auch steht vor unserer inneren Wahrnehmung keineswegs unser inneres Ich in seinem ganzen Umfange sondern nur die einzelne Erkenntnis- und Willensthätigkeit, die im gegebenen Augenblicke sich vollzieht. Wie die Aussenwelt können wir auch die Innenwelt nicht von innen heraus und in ihrer Ganzheit erkennen, sondern müssen sie in mühsamer Denkarbeit in ihren Einzelheiten erforschen, von aussen nach innen, von dem einzelnen aufs ganze gehn, ein Umstand, den zu verstehen uns um so schwerer wird, als die gesamte Seelenthätigkeit doch aus uns selbst heraus erzeugt wird. Wir leben das innere Ich als Ganzes, erkennen es aber nur in Teilen. Wie die Stoffsammlung, ebenso entspricht auch das weitere Verfahren der Erkenntnis unseres inneren Ich durchaus dem Verfahren bei der Erkenntnis der Aussenwelt. In beiden Fällen ist es das mühsame und stückweise Verfahren der

Begriffserkenntnis d. h. der Erkenntnis auf dem Wege der Trennung und Wiedervereinigung, der Sonderung und Verknüpfung des Gegenstandes unserer Erkenntnis, ist es das Verfahren der Urteilsbildung und Schlussfolgerung, mit dem wir bei den Naturwissenschaften wie bei der Wissenschaft von der Erscheinung unseres inneren Ich vorgehen. Beide unterliegen den gleichen Naturgesetzen des Denkens und Erkennens, beide sind in der Auffindung ihrer Erkenntnisse, sind sich in dem wissenschaftlichem Aufbau derselben gleich. Der Versuch der spekulativen Schule, an diesem unumstösslichen Grundsatze zu rütteln, indem sie für die Seinswissenschaft ein von den übrigen Wissenschaften völlig abweichendes Verfahren beanspruchte und durchzuführen versuchte, hat zwar bei der unverkennbar geistvollen Art, mit der derselbe unternommen worden, die philosophische Welt eine Zeitlang täuschen können, aber doch nur, um schliesslich in seiner ganzen Haltlosigkeit erkannt zu werden und die Seinswissenschaft nach diesem Ausbruch um so nachdrücklicher, man möchte sagen mit Kolbenstössen auf die ihr allein gegebene Bahn der allgemeinen wissenschaftlichen Erkenntnis zurückzunötigen.

Nach dem Gesagten muss es auch als eine der zahlreichen Verirrungen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre angesehen werden, wenn sich dieselbe der Notwendigkeit für überhoben erachtet, die Begriffe, mit denen sie hantiert, genau festzustellen. Merkwürdig genug ist es Herbart gewesen, der die Ansicht, die Psychologie habe es weder nötig, noch sei sie imstande, die Begriffe, die ihr zu Grunde liegen und mit denen sie ihr Lehrgebäude aufbaut, zu erklären, besonders lebhaft vertreten hat. Derselbe Herbart, der der Philosophie als Aufgabe gerade die Bearbeitung der Begriffe zugewiesen hat und anscheinend damit die Aufgabe der Philosophie als erschöpft ansieht, derselbe erklärt es für weder zweckmässig, noch möglich, eine Erklärung der der Philosophie eigentümlichen Begriffe zu geben! Auch Herbart ist eben in dem Irrtum befangen, dass das Erkenntnisverfahren in Bezug auf die innere Erscheinung unseres Ich in seinem Wesen und seiner ganzen Einrichtung von dem Erkenntnisverfahren für andere Gegenstände abweiche, wie er es ja auch fertig gebracht hatte, in der Anwendung der mathematischen Methode auf die Psychologie diese ihrem Wesen ganz

fremden und schlechterdings untauglichen Grundsätzen zu unterwerfen. In Wirklichkeit aber beruht die Aufgabe der Erscheinungslehre darin, die Äusserung unseres inneren Ich, die als Vorstellungserregungen und Bewegungserregungen in die Erscheinung treten, als zeitliche Erscheinungen in ihre einzelnen Abschnitte zu zerlegen und bis auf das erreichbar Kleinste in ihrer Entwicklung und in ihrem Verlaufe zu verfolgen. Jemehr es gelingt, diese Aufgabe zu erfüllen, eine um so zuverlässigere und umfassendere Unterlage aber wird damit für eine Bestimmung und Erklärung aller in der Erscheinungslehre auftretenden und für sie bedeutsamen Begriffe gewonnen. Hierbei wird immer der frühere dem späteren Begriffe als Unterlage dienen und um so sicherer als solche dienen, je genauer der vorhergehende Begriff bestimmt und durch Erklärung dem Verständnisse nahe gebracht worden ist. Dies gilt nicht bloss von den Begriffen, die sich auf die einzelnen Abschnitte der Erkenntnisthätigkeit beziehen, sondern auch von den Begriffen, mit Hülfe deren wir bei der eigenartigen Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens die zerlegten Bestandteile der Erkenntniswelt dem Wesen der letzteren gemäss wieder verknüpfen, den unten ihrem Wesen nach näher darzulegenden Hülfsbegriffen, die wir als Beziehungs- oder Verhältnisbegriffe bezeichnen, wie Zeit, Raum, Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Allgemeinheit, Notwendigkeit, Möglichkeit u. s. w., Begriffe, die in Bezug auf ihre Entstehungsart, ihren Inhalt und ihr Wesen von allen sonstigen Begriffen abweichen, wenn auch nicht durch diejenigen Eigenschaften, die ihnen Kant mit dem Apriorismus beigelegt hat. Ohne diese sichere Unterlage in ihrer Bedeutung genau festgestellter Begriffe ist es nicht ein Gebäude mit festem Halt und festem Gefüge, das die Erscheinungslehre bildet, sondern ein in die Luft hineingebauter, nebelhafter Bau, den jeder Windstoss hin und her bewegt. Hat man dagegen die einschlagenden Begriffe sämtlich erst genau ihrem Inhalt und ihrem Wesen nach festgestellt, so befindet man sich in der Lage eines Baumeisters, der sich bei seinem Vorhaben genau zugehauene Steine von bestimmtem Umfang und Inhalt bereitet hat und über dieselben überall, wo er sie verwendet, mit der unbedingten Sicherheit verfügt, dass sie an der Stelle, wo sie verwendet werden, auch hineinpassen, und dort ihre Aufgabe

als Teile, beziehentlich Träger des Ganzen in der vorherberechneten Weise voll erfüllen. Nur dann erst, wenn wir mit sicher festgestellten Begriffen vorgehen, klären sich bei der Erscheinungslehre die dem Auge entgegentretenden Nebel und Unklarheiten auf, schieben sie sich coulissenartig auseinander und der Blick auf den Hintergrund wird frei. Von der grössten Wesenheit aber ist es, dass die Erkenntnislehre bei dieser ihrer Thätigkeit einen guten Teil ihrer Arbeit bereits gethan vorfindet und zwar gethan durch das wunderbarste Werk des menschlichen Geistes durch die Sprache. Bei ihrer Aufgabe, die Erkenntnisvorgänge zu zergliedern und festzustellen, begegnete sich die Erkenntnislehre mit der Aufgabe, die sich die Volksseele in der Schaffung der Sprache gestellt und die sie so wunderbar gelöst hat, dass die menschliche Seele in allen ihren Gedanken, Gefühlen und Regungen in einer durch hörbare Laute oder sichtbare Zeichen sich äussernden Sprache ihre getreue Wiedergabe findet. In der That muss nicht die Sprache, die es den Verfassern des Buchs der Bücher ermöglicht hat, die erhabensten Gedanken über die Gottheit und die Beziehungen der Menschenseele zu ihr, die es einem Goethe in der Fausttragödie ermöglicht hat, das Ergebnis seiner anschauenden Erkenntnis der Geisteswelt, einem Shakespeare, in seinen Dramen ein so getreues als machtvolles und erschütterndes Bild des Lebens in allen seinen Beziehungen, einem Humbold seine durchgeistigten Anschauungen über die uns umgebende Natur wiederzugeben, muss nicht eine Sprache, die bei den Wissenschaften den verschlungensten Windungen der forschenden Gedanken folgt und die Ergebnisse eindringendsten Nachdenkens wiederzugeben vermag, muss nicht eine Sprache, die sich solchergestalt, einem Gewande gleich, den kleinsten und feinsten Falten der menschlichen Seele anschmiegt, als die denkbar grösste Verwirklichung der auf eine äussere Wiedergabe innerer Vorgänge gerichteten Bestrebungen der Menschheit erscheinen! Das alles aber ist der Volksseele doch nur dadurch möglich geworden, dass sie in die innere Werkstätte des Geistes und seiner Erkenntnis- und Willensvorgänge eindrang. Es musste erforscht werden, wie Erkenntnisse und Gefühle zustandekommen, es mussten zu diesem Zwecke die einzelnen geistigen Vorgänge zerlegt, mit einem Worte, es musste die Seele in ihrem innersten Vorgängen belauscht und danach die Sprache als getreues Abbild und Spiegelbild eingerichtet werden. Was aber die Sprache mehr oder weniger unbewusst durch erfahrungsartiges Eindringen in die Erscheinungen und Vorgänge des menschlichen Geistes zustande gebracht, das soll die Erkenntnislehre auf dem Wege wissenschaftlichen Erforschens auf dem Wege des Vergleichens und Zusammenstellens leisten. Es liegt somit auf der Hand, dass eine dem Leben und der Wirklichkeit zugewandte Erkenntnislehre nicht blos ein Recht sondern auch die Pflicht hat, mindestens zunächst sich bei dem Gange ihrer Vorstellungen an die Sprache als die in ihren Erfolgen unerreichte, staunenswerte Lösung des Erkenntnisvorwurfs anzulehnen. Wie die Sprache der natürliche Niederschlag des Nachdenkens der Volksseele über die Erkenntnisvorgänge, so muss demnach auch die Erkenntnislehre gleichzeitig der natürliche Niederschlag unserer Erkenntnis von der Entstehung der Sprache sein. Wir glauben auch nicht, dass eine Erkenntnislehre jemals einen anderen Gang einschlagen kann, als denjenigen, den die Sprache bei ihrer Einrichtung und Ausbildung eingeschlagen hat. Wie diese ihren Stoff in Worte, Sätze, Perioden gliedert, so wird auch für die Erkenntnislehre immer die Gliederung der Erkenntnisvorgänge in Begriffe, Urteile und Urteilsverbindungen die grundlegende Gliederung bleiben müssen. Sollte aber dennoch eine tiefere Auffassung und Darstellung seelischer Vorgänge je möglich werden, so ist doch das Eine unumstösslich gewiss, dass sie erst hindurch gegangen sein muss durch diejenige Auffassung und Darstellung seelischer Vorgänge, welche in der Sprache niedergelegt sind. Erst muss diese Aufgabe erfüllt sein, ehe zu jener Aufgabe geschritten werden kann, und es erscheint daher sehr verfehlt, wenn Vertreter der Erkenntnislehre bereits jetzt nach weiteren und tieferen Aufgaben Ausschau halten, bevor sie noch diejenigen Aufgaben gelöst, mit deren Lösung ihnen die Volksseele durch die Ausbildung der Sprache seit Jahrtausenden schon erfolgreich vorausgegangen ist.

Physiologische Psychologie.

Einen im Grunde neuen Weg des Verfahrens auf dem Gebiete der Erscheinungslehre hat man seit einigen Jahren mit der Einführung einer schon oben erwähnten Wissenschaft der physiologischen Psychologie bez. der Psychophysik betreten und diese Wissenschaft auch alsbald unter Zu-

hülfenahme der ganzen Zurüstung der Naturwissenschaften in ihrem heutigen Stande zu einem achtunggebietenden Grade von Ausbildung gebracht (Fechner, Wundt). Die physiologische Psychologie bez. die Psychophysik sucht ihre Aufgabe darin, zu den Vorgängen bei der inneren Erscheinung unseres Ich die Parallelvorgänge bei der äusseren Erscheinung unseres Ich festzustellen und muss es demgemäss als ihr letztes Ziel ansehen, zu allen Vorgängen in unserem inneren Ich Vorgänge in unserem äusseren Ich zu finden, und zwar womöglich einen solchen Zusammenhang zwischen beiden festzustellen, dass von dem Vorhandensein dieser auf das Vorhandensein jener und umgekehrt mit mehr oder minder Sicherheit geschlossen werden kann. Unleugbar ist dies eine durchaus im Geiste der Gegenwart wurzelnde und der hohen Ausbildung der Naturwissenschaften insbesondere der Physiologie angemessene und würdige Aufgabe. Zweierlei ist indessen dabei nicht zu übersehen. Zunächst ist es von vornherein ausgeschlossen und wird selbstverständlich von den Vertretern dieser Wissenschaft auch nicht beansprucht, auf diesem Wege jemals zu einer Erkenntnis der Vorgänge in der inneren Erscheinung unseres Ich selbst zu kommen. Auch wenn man das Centralorgan unserer Nerven das Gehirn und das Rückenmark anatomisch und physiologisch noch so genau beobachtet und in seinen kleinsten Teilen und Verrichtungen kennen lernte, würde man damit nicht auf das kommen können, was die innere Erscheinung unseres Ich ausmacht. Nicht über das innere Ich selbst, sondern schlechterdings nur über den Zusammenhang der inneren mit der äusseren Erscheinung unseres Ich wird die genannte Wissenschaft Licht zu verbreiten vermögen. Aber auch in Bezug auf die Darlegung dieses Parallelismus sind ihr ziemlich enge Grenzen gezogen. Einigermassen wertvolle Ergebnisse vermag sie doch nur bei denjenigen seelischen Vorgängen zu liefern, welche die Vermittlung zwischen der Innenwelt und der Aussenwelt ermöglichen d. i. bei den Wahrnehmungen der äusseren Sinne. Nur diese bieten der Psychophysik eine Grundlage und zwar auch eine ziemlich umfassende Grundlage für ihre Beobachtungen und Feststellungen, da die diesen Vorgängen dienenden körperlichen Vorrichtungen und deren Thätigkeiten der äusseren Beobachtung zugänglich sind. Die übrigen

Werkzeuge unseres Leibes aber wie Gehirn und Rückenmark bieten sich in der Hauptsache und unmittelbar nur der anatomischen Beobachtung dar. Dagegen gewähren sie nach Lage der Sache für eine physiologische Beobachtung, die wesentlichere Ergebnisse für die Erkenntnis der inneren Vorgänge liefern könnte, doch nur in beschränktestem Umfange Gelegenheit und Möglichkeit. Dass wir je auf dem Wege der Beobachtung und Erforschung der Vorgänge im Gehirn und Rückenmark oder den Nerven Aufschlüsse über Erkenntnisvorgänge, wie sie sich in der Begriffsbildung, der Urteilsbildung der Schlussfolgerung vollziehen, erlangen könnten, dazu besteht weder nach dem heutigen Stande der Physiologie die Möglichkeit, noch bietet sich eine solche Aussicht für die Zukunft. Hier schon ist daher auch auf einen Irrtum aufmerksam zu machen, zu dem die Entstehung der Psychophysik verleiten könnte. Es könnte nämlich scheinen, als ob es zwei Wege gäbe, die Erscheinungslehre zu behandeln, den der physiologischen Psychologie und den der blossen inneren Wahrnehmung. Wäre dies der Fall, dann würde dieser doppelte Weg auch in der nachstehenden Behandlung der Erscheinungslehre eingeschlagen werden müssen. Diese Annahme ist jedoch nicht zutreffend. Auf dem Wege der Physiologie lässt sich, wie schon bemerkt, zu keinerlei unmittelbaren Aufschlüssen über das Wesen der seelischen Vorgänge gelangen. Dies ist einzig und allein auf dem Wege der inneren Wahrnehmung möglich. Das, was wir auf dem ersteren beziehentlich auf beiden Wegen zusammen zu erkennen vermögen, sind nicht sowohl die Vorgänge in unserem inneren Ich als der Zusammenhang dieser Vorgänge mit den Vorgängen in der äusseren Erscheinung unseres Ich. Nach der Einteilung, die oben für die Seinswissenschaft aufgestellt worden und nach der Bedeutung, die deren Hauptteilen: der Erscheinungslehre und der Wesenslehre beigelegt worden ist, fallen aber unter die Erscheinungslehre nur die Vorgänge in der inneren Erscheinung unseres Ich selbst, während das Verhältnis dieser Vorgänge zu denjenigen der äusseren Erscheinung unseres Ich einen Teil der Lehre von dem Verhältnisse der Seele zum Leibe ausmacht also nicht zur Erscheinungs- sondern zur Wesenslehre (Metaphysik) gehört. Soweit die physiologische Psychologie in Betracht kommt, wird dieselbe daher

nicht hier, sondern erst bei demjenigen Teile der Seinswissenschaft, der die Wesenslehre behandelt, entsprechende Berücksichtigung finden können und finden.

3. Vorstellungserregungen und Bewegungserregungen.

Organische Natur der Seelenerregungen. Die Thätigkeiten der Seele sind oben eingeteilt worden in Vorstellungserregungen und Bewegungserregungen. An dieser Stelle ist des Näheren darzulegen, auf welchem Wege zu dieser Einteilung gelangt worden ist. An sich ist die innere Erscheinung unseres Ich ein unteilbares Ganzes, ebenso wie es nach dem unten Auszuführenden überhaupt das All der Dinge ist. Sie ist kein Mechanismus, in dem das eine das andere bedingt, sondern ein Organismus, in dem eins von dem anderen wechselsweise bedingt wird und unauflöslich mit ihm zusammenhängt. Auch diejenigen seelischen Vorgänge, die wir als Vorstellungserregungen (Wahrnehmungen, Begriffe, Urteile) und Bewegungserregungen (Gefühle, Triebe, Wille) im Nachstehenden voneinander sondern werden, sind in Wirklichkeit nicht als selbständige, von den übrigen Seelenerregungen loslösbare, für sich bestehende und gesondert erkennbare Vorgänge vorhanden. Es giebt keine Vorstellungserregung, die nicht mit Bewegungserregungen verbunden wäre. Abgesehen davon, dass jede Wahrnehmung, jeder Begriff, jedes Urteil den Willen wahrzunehmen, zu begreifen, zu urteilen in sich schliesst und voraussetzt, so sind es auch Willensmomente, die für die Verknüpfung der Wahrnehmungen zu Begriffen, die für die der Verknüpfung der Begriffe zu Urteilen zu Grunde liegenden Entscheidungen über richtig und unrichtig massgebend sind, die bei der Bildung von Schlüssen und dem Begriffe von Ursache und Wirkung mitwirken. Ebenso giebt es keine Bewegungserregung, ohne dass ihr Vorstellungserregungen beigemischt wären. So verbindet sich mit jedem Gefühle, jedem Triebe, jedem Wollen auch eine Vorstellung von dem, was gefühlt wird, von dem, was den Gegenstand des Triebes und des Wollens ausmacht, auch sind die Triebe wie der Wille, dieser immer, jene doch meist mit Vorstellungen von ihrem Gegenstande verbunden. Dennoch nötigt

uns der Umstand, dass unser Erkenntnisvermögen das thatsächlich Einheitliche und Ganze nicht als Einheitliches und Ganzes aus sich heraus zu erfassen vermag, sondern das Ganze teilen, das Einheitliche als Vielfaches behandeln muss, um es der Erkenntnis zugängig zu machen, auch bei der Erkenntnis der seelischen Vorgänge dazu, auch bei diesen an sich unteilbaren Vorgänge zu teilen, um zu herrschen.

Gesichtspunkte für die Teilung. Die Gesichtspunkte, nach denen diese Teilung erfolgen kann, sind verschiedene. Als nächster bietet sich der nach dem Inhalte und der Richtung der Seelenthätigkeiten dar. Ein gewisser Teil der Seelenthätigkeiten besteht darin, dass wir sei es in uns sei es ausser uns Vorhandenes in unserer Seele wiedergeben, abbilden, darstellen, ein zweites Mal erzeugen. Das so in uns Erzeugte nimmt in uns die Eigenschaft einer Vorstellung, einer Wiedergabe, eines Bildes, eines zweitmalig Erzeugten an. Zu diesen Vorstellungserregungen gehören alle seelischen Thätigkeiten, die wie die Begriffe darauf abzielen, Vorstellungen von bestimmten Teilen der Welt der Dinge in uns zu erzeugen, ferner die Urteile und die Schlussfolgerungen, welche die durch die Begriffe gewonnenen Vorstellungen untereinander zu neuen Vorstellungen verknüpfen. Dann aber giebt es auch Seelenerregungen, bei denen es uns nicht um eine solche Wiedergabe des in oder ausser uns Vorhandenen zu thun ist, sondern wo es uns darum zu thun ist, unser Ich zu einer Handlung in Bewegung zu setzen. Ausgangs- und Zielpunkt ist bei ihnen also die Bewegung. Wie uns die Gefühle als Unterlage der Triebe und des Willens schon ihrem Wesen nach unter dem Gesichtspunkte des Bewegtwerdens erscheinen, so steigert sich dieser Charakter in den Trieben und dem Wollen, um endlich in der Handlung auch äusserlich als Bewegung in die Erscheinung zu treten. Gefühle, Triebe und Wille wurzeln und haben ihren Ausgangspunkt in der Erscheinung der Bewegung. Obwohl nun, wie oben schon ausgeführt, beide Gruppen von Seelenthätigkeiten keineswegs innerlich gesondert sind, vielmehr stets ineinander übergreifen, so bietet doch die in Rede stehende Unterscheidung insofern unserem Erkenntnisvermögen einen überall verlässlichen Anhalt, als wir in jedem einzelnen Falle in ziemlich untrüglicher Weise die Seelenthätigkeiten der einen oder der anderen der beiden Gruppen zuweisen können, nämlich wenn wir danach

fragen, welcher Zweck mit der betreffenden Seelenthätigkeit verfolgt wird. Geht der Zweck dahin, eine Vorstellung in uns hervorzurufen, und haben infolgedessen die beigemischten Bewegungserregungen nur die Bestimmung, das Zustandekommen der betreffenden Vorstellung zu ermöglichen und zu fördern, dann haben wir die betreffende Thätigkeit den Vorstellungserregungen zuzuweisen, geht er aber dahin, Gefühle, Triebe und Willensthätigkeiten in uns hervorzurufen, und haben die beigemischten Vorstellungen nur die Bestimmung, Gefühle, Triebe und Willensthätigkeiten hervorzurufen und zu fördern, dann haben wir die betreffende Thätigkeit den Bewegungserregungen zuzuweisen. Diese Einteilung wird kaum irgendwo versagen. Man nehme beispielsweise den Fall, dass jemand bei sich überlegt, ob er einem in Not befindlichen Nebenmenschen helfen soll oder nicht. Hier haben die mit diesen Überlegungen verbundenen Vorstellungen etwa über das Vorhandensein einer Pflicht, über ein inneres Gebot nur den Zweck, bestimmend auf das Gefühl des Überlegenden, das hieran die Entscheidung knüpft, einzuwirken. Die betreffende Seelenthätigkeit gehört demnach trotz der beigemischten Vorstellungen zu den Bewegungserregungen. Es ist eine Entscheidung über Gut und Bös beziehentlich Sittlich oder Unsittlich, Recht oder Unrecht, die der Überlegende trifft. Ebenso liegt es bei den Vorstellungen des ausübenden Künstlers, sie sind nicht Selbstzweck sondern bloss das Mittel, um in sich und dem Schauenden Gefühle, Gefühle des Schönen oder Hässlichen hervorzurufen, seine Seelenthätigkeit fällt somit in das Gebiet der Kunst, die ebenso wie das des Guten, Sittlichen und Rechten dem Gebiete der Bewegungserregungen angehört. Oder man nehme den Fall, dass jemand eine Gegend erforscht und hierbei nach Gesichtspunkten sucht, die ihm ein Verständnis des Einzelnen zweckmässig erschliessen. Hier hängt alles von seinem Willen ab, wie er die einzelnen Teile der betreffenden Landschaft sondern und seinem Verständnis zugängig machen will. Trotzdem werden wir diese Thätigkeit um der Beimischung solcher Willensmomente halber nicht zu den Bewegungserregungen zählen, sondern sie gehören offenbar zu den Vorstellungserregungen, da der Zweck der Thätigkeit in diesem Falle die Erzeugung von Vorstellungen von Dingen der Aussenwelt ist.

Phänomena und Noumena.

Neben diesem Einteilungsgrunde, der von dem Inhalte und Zweck der Seelenthätigkeiten ausgeht, giebt es aber noch einen weiteren Einteilungsgrund und dieser knüpft an das Verfahren und den Gegenstand der Seelenthätigkeiten an. Alle Seelenthätigkeiten setzen einen Gegenstand, einen Stoff voraus. Dieser Stoff wird aber auf zweierlei Wegen gewonnen, nämlich teils durch die innere, teils durch die äussere Wahrnehmung. Hieraus ergeben sich zwei völlig getrennte Welten für uns, die eine die äussere Welt, zu der uns der Stoff durch die äusseren Sinne geliefert wird, und die andere die innere oder Gemüts-Welt, zu der uns der Stoff durch die innere Wahrnehmung geliefert wird. Ihnen entsprechen die Seelenthätigkeiten, welche sich auf die äussere und diejenige, welche sich auf die innere Welt beziehen. Auch bei dieser Einteilung ist der Unterscheidungsgrund ein durchgreifender und zuverlässiger. Es giebt keine Seelenthätigkeit, welche wir nicht an der Hand dieses Unterscheidungsgrundes der einen oder anderen Gruppe zuweisen könnten. So gewiss wir bei jeder Seelenthätigkeit unterscheiden können, ob zu ihr der Stoff durch die äusseren Sinne oder durch den inneren Sinn geliefert worden, so gewiss können wir auch darüber entscheiden, ob eine Seelenthätigkeit sich auf die Aussenwelt oder die innere, die Gemütswelt, bezieht, ihren Ursprung auf diese oder jene zurückführt (Phaenomena und Noumena). Betrachten wir aber die nach diesem Einteilungsgrunde gewonnenen Gruppen der Seelenthätigkeiten näher, so werden wir alsbald erkennen, dass diese Gruppen mit den Gruppen nach dem zuerst aufgestellten Einteilungsgrunde in der Hauptsache zusammenfallen. Alles was wir oben dem Gebiete der Bewegungserregungen zugewiesen haben, Gefühle, Triebe, Wollen sind Thätigkeiten unserer Seele, zu denen nur die innere Wahrnehmung Inhalt und Stoff liefert, dagegen fällt das Gebiet der äusseren Welt gänzlich unter die Gruppe der Vorstellungserregungen. Aussenwelt und Vorstellungserregungen, Gemütswelt und Bewegungserregungen fallen zusammen und sind mehr oder minder gleichbedeutend. Die innere Welt besteht nur in Gefühlen, Trieben, Wollen also Bewegungserregungen, die äussere Welt dagegen kann für uns nur als Vorstellung bestehen, ist also gleichbedeutend mit den Vorstellungserregungen. Nur eines bleibt bei diesem Divisor auf dem Gebiete der Vorstellungs-

erregungen als ungedeckter Rest übrig, und das ist das Gebiet der Vorstellungen von den Thätigkeiten unserer Seele in den Vorstellungserregungen und den Bewegungserregungen selbst, mit anderen Worten den Vorstellungen von unserem Ich, das als solches weder unter die äussere noch unter die innere Welt fällt, unsere Ichvorstellungen. Ausser von der Aussenwelt und der Innen-(Gemüts-)Welt können wir uns nämlich auch Vorstellungen machen darüber, wie unsere Vorstellungen von der Aussenwelt sowie die Bewegungserregungen (Gefühle, Triebe, Wollen) in uns zustande kommen. Hinter unser in Vorstellungsund Bewegungserregungen in die Erscheinung tretendes Ich tritt hierbei gewissermassen ein zweites Ich, das jenes erstere in dessen nurgedachten Thätigkeiten zum Gegenstande der Beobachtung, die Vorstellungs- und Willensthätigkeit wiederum zum Gegenstande der Vorstellung macht. Diese Ichvorstellungen, die die Unterlage der Seinswissenschaft und insbesondere der Erscheinungslehre bilden, bleiben bei der obigen Einteilung in Vorstellungserregungen (Aussenwelt) und Bewegungserregungen (Innenwelt) ungedeckt und sind daher hinzuzufügen, sodass sich eine allgemeine Tafel der Seelenthätigkeiten in der im Anhange unter A. ersichtlichen Weise also gestaltet, dass auf der einen Seite die Vorstellungserregungen mit ihrem Inhalte der Aussenwelt und ihrer Vorbedingung der Wahrnehmung durch die äusseren Sinne, auf der anderen Seite die Bewegungserregungen mit ihrem Inhalte der inneren oder Gemüts-Welt und ihrer Vorbedingung der inneren Wahrnehmung steht, über beiden, sie umfassend, aber die Ichvorstellungen ihren Platz haben.

Wert der Einteilung.

Auf die obige Einteilung der Seelenthätigkeiten in Vorstellungserregungen und Bewegungserregungen ist wesentliches Gewicht zu legen. Sie bewährt ihren Vorzug ausser in dem schon erwähnten Punkte, dass sie durchgreifend und zuverlässig ist, insbesondere auch darin, dass erst an ihrer Hand eine genaue Darstellung der hauptsächlichsten Seelenthätigkeiten möglich wird. Ohne diese Unterscheidung lässt sich weder von den zur einen noch den zur anderen Gruppe gehörigen Erscheinungen ein deutliches, scharf umschriebenes Bild erlangen, und es hängt damit, dass man diese Erkenntnis bei der Erkenntnislehre vernachlässigt hat, zusammen, dass die Erscheinungslehre auch in ihren hauptsächlichsten Teilen noch durchaus nicht

zu der Klärung hindurch gedrungen ist, die man für sie wünschen muss. Scheidet man aber aus den Vorstellungserregungen alles aus, was nur mittelbar ihren Zwecken dient, und erforscht sie zunächst nur in ihrer Beziehung auf die Aussenwelt, so erhält das Bild dieser Seelenthätigkeiten erst einen scharfen Umriss und die Eigenschaft einer tauglichen Unterlage für die sonst vorkommenden Vorstellungen und zwar sowohl für die den Bewegungserregungen beigemischten Vorstellungen als ganz insbesondere auch für die Vorstellungen und deren Gesetze, die der Erscheinungslehre zu Grunde liegen. Ebenso wird es uns durch eine streng durchgeführte Aussonderung der Bewegungserregungen erst möglich, auch die Eigenart der letzteren in entsprechender Weise zu beobachten und festzustellen.

Sucht man nun weiter für die nachfolgende Darstellung der Vorstellungserregungen nach einer Einteilung der letzteren, so ist zunächst zu bemerken, dass die Einteilung der Vorstellungen in unmittelbare und mittelbare oder Erinnerungsvorstellungen, jenachdem sie unmittelbar mit den sinnlichen Wahrnehmungen zusammen auftreten oder nicht, wissenschaftlich ohne Wert ist. Soweit die unmittelbaren Vorstellungen auf Begriffe und Urteile bezogen werden, beruht diese Einteilung überhaupt auf einer irrtümlichen Auffassung. Unmittelbare Vorstellungen können nur die mit den sinnlichen Empfindungen unmittelbar verknüpften Vorstellungen also nur die Sinnes-Wahrnehmungen sein, weil nur diese sich in ihrem Umfang und Ursprung mit den Sinnesempfindungen decken. Begriffe, Urteile und Schlussfolgerungen dagegen erhalten zwar ihren Stoff aus den sinnlichen Wahrnehmungen, sie beruhen aber in Bezug auf ihre Entstehung und ihren Inhalt lediglich in Thätigkeiten des Verstandes, denen als solchen in der Sinnenwelt nichts entspricht. Die Wirklichkeit kennt weder Begriffe, noch Urteile, noch Schlussfolgerungen. Die in ihnen liegenden Vorstellungen können deshalb weder unmittelbar aus der Sinnenwelt genommen sein, noch sich mit ihnen decken. Was aber die noch übrig bleibenden sinnlichen Wahrnehmungen anlangt, so macht es zwar für die Praxis einen bedeutenden Unterschied, ob diese Wahrnehmungen gleichzeitig mit den entsprechenden Sinnesempfindungen in uns auftreten, oder ob sie blosse Erinnerungsbilder sind, denn ohne Zweifel sind die ersteren

die weitaus deutlicheren und verlässlicheren, also auch weitaus wertvolleren, das Verfahren bei den Wahrnehmungen selbst ist aber das nämliche, sei es, dass die durch Wahrnehmungen hervorgerufenen Vorstellungen gleichzeitig mit den entsprechenden Sinnesempfindungen sich vollziehen, sei es, dass sie durch das Gedächtnis wiederholt werden. Für eine Darstellung des Vorstellungsverfahrens bleibt somit die beregte Einteilung ohne Bedeutung. Um so wichtiger ist für diese Darstellung eine andere Einteilung, nämlich auch hier wie bei der Einteilung der Seelenthätigkeiten überhaupt, die Einteilung nach den Zwecken, die mit den Vorstellungen verfolgt werden. Diese Zwecke können entweder darin bestehen, dass mit den betreffenden Vorstellungen eine Wiedergabe, ein Abbild der Welt der Wirklichkeit hervorgebracht werden soll, oder sie können willkürlich unter bewusster Abweichung von der Wirklichkeit zu dem Zwecke erzeugt werden, in irgend welcher Weise auf das Gemüt einzuwirken. Die ersteren sind die Erkenntnisvorstellungen, die letzteren die Einbildungs- oder Phantasievorstellungen. Wie diese beiden Gruppen sich in der Praxis überall deutlich unterscheiden lassen, so sind sie auch in ihrem Wesen durchaus von einander verschieden. Die Erkenntnisvorstellungen erhalten ihrem Zwecke gemäss, ein Abbild der Wirklichkeit zu bieten, in allen Stücken ihre Gesetze von der Wirklichkeit. Nach ihr sich zu richten, ihr in allen Beziehungen zu folgen, ist ihr Bestreben und ihr Zweck. Damit ist nicht gesagt, dass Erkenntnisvorstellungen etwa nur solche sind, die der Wirklichkeit entsprechen, nein auch der Wirklichkeit nicht entsprechende, ja selbst ihr zuwiderlaufende Vorstellungen können Erkenntnisvorstellungen sein und sind Erkenntnisvorstellungen, wenn sie nur zu dem Zwecke hervorgerufen werden, der Wirklichkeit zu entsprechen. Sie sind dann falsche, irrtümliche Vorstellungen, sie sind Vermutungen, Annahmen, Wahrscheinlichkeitsvorstellungen und wie die Pionieren gleich ausgesandten Vorstellungen alle heissen mögen, die die Vorarbeiten für die Erkenntnis der Wirklichkeit liefern, aber sie dienen dem Zwecke, die Wirklichkeit zu erkennen, und gehören deshalb ebensogut zu den Erkenntnisvorstellungen wie die Vorstellungen, von denen wir annehmen, dass sie der Wirklichkeit entsprechen. Ebenso ist es umgekehrt mit den Einbildungs-

und Phantasievorstellungen. Obwohl sie wie die Erkenntnisvorstellungen in der Form von Begriffen, Urteilen und Schlussfolgerungen auftreten, obwohl der Pinsel eines Malers oder der Meisel eines Bildhauers Sinneswahrnehmungen in uns erzeugen, obwohl die betreffenden Vorstellungen unter Umständen der Wirklichkeit entnommen worden sind, gehören sie doch nicht zu den Erkenntnisvorstellungen, weil die Wiedergabe der Wirklichkeit nicht ihr Zweck ist, sondern zu den Phantasievorstellungen, deren Zweck lediglich darin beruht, in irgend einer Weise auf das Gemüt einzuwirken. Ohne weiteres erhellt hieraus auch, dass die Lehre von den Phantasievorstellungen in die Lehre von den Bewegungserregungen gehört. Soviel die Erkenntnisvorstellungen angeht, so beziehen sie sich, da sie sowohl die äussere als die innere Welt zum Gegenstande haben, ebenso auf die Vorstellungs- wie die Bewegungserregungen. Bei einer Darstellung der inneren Erscheinung unseres Ich enthält aber eine Darstellung der Bewegungserregungen ohne weiteres auch eine Darstellung der Vorstellungen von den letzteren. Eine besondere Darstellung der Erkenntnisvorstellungen ist sonach nur bei den Vorstellungen von der Aussenwelt nötig, da hier unsere Vorstellungen als Erscheinungen unseres Ich Erscheinungen eines Nichtich gegenüberstehen. Wenn die Darstellung von den Erkenntnisvorstellungen die Erkenntnislehre bildet, so bezeichnen wir deshalb auch als Erkenntnislehre zunächst wenigstens nicht die Darstellung der Erkenntnisvorstellungen von der Aussenwelt und der Gemütswelt, sondern nur diejenigen von der Aussenwelt, ebenso wie wir oben dazu gelangt sind, die Vorstellungserregungen überhaupt bei der wissenschaftlichen Darstellung mit der Aussenwelt zu identifizieren.

4. Erscheinungsformen der seelischen Thätigkeiten. Vernunft und Verstand.

Neben der dargestellten Einteilung der Seelenthätigkeiten und Seelenvermögen in Vorstellungserregungen und Bewegungserregungen, die gewissermassen eine Längsteilung bildet, kann noch in Frage kommen, ob sich nicht auch eine Einteilung der Geschichtliches.

Seelenthätigkeiten und Seelenvermögen nach dem Grade ihrer Stärke und Entwickelung aufstellen liesse, eine Einteilung, die dann mehr die Eigenschaft einer *Querteilung* haben würde. Diese Frage liegt um so näher, als es neben dem Menschen auch noch andere seelenbegabte Wesen giebt, deren innere Erscheinung mit derjenigen der Menschen mehr oder minder grosse Ähnlichkeiten aufweist: die tierischen Lebewesen. Eine vergleichende Gegenüberstellung der Menschenseele und der Tierseele würde es also sein, die zu einer solchen Einteilung die Mittel liefern müsste. In der That hat sich denn auch ein solcher Vergleich der Menschenseele und der Tierseele von jeher der Beobachtung unwillkürlich aufgedrängt und einen bezeichnenden praktischen Ausdruck darin gefunden, dass die Sprachen der Kulturvölker für die verschiedenen Formen, in denen die Seele bei dem Menschen im Unterschiede zu den Tieren erscheint, besondere Bezeichnungen erfunden haben. In der deutschen Sprache sind es die Bezeichnungen „*Vernunft*“ und „*Verstand*“. Wie dem Menschengeiste überhaupt, so hat es aber auch der Seinswissenschaft, solange eine solche besteht, von jeher als eine ihrer vornehmsten Aufgaben gegolten, den Unterschied zwischen der Menschenseele und der Tierseele wissenschaftlich festzustellen. Und das mit Recht. Denn man darf wohl behaupten, dass eine Seinswissenschaft solange nicht beanspruchen kann, auf der Höhe ihrer Aufgabe zu stehen, als es ihr nicht gelungen ist, diesen Unterschied in solcher Weise festzustellen und zu begründen, dass die Beantwortung dieser Frage mindestens in ihrem Kerne über dem Streite der Meinungen steht. Dem Fernerstehenden möchte vielleicht die Betonung dieser Notwendigkeit als eine Plattheit erscheinen. Er wird davon ausgehn, dass diese Frage in der Praxis auch von dem Befangensten und zwar offenbar auf Grund vergleichenden Denkens mit vollster Sicherheit getroffen wird, da er niemals einen Menschen mit einem tierischen Lebewesen verwechseln wird und dass demgemäss die Entscheidung dieser Frage einer Wissenschaft nicht schwer fallen könne, vielmehr ohne weiteres für sie sich ergeben müsse, die das *vergleichende Denken* zu einem der hauptsächlichsten Gegenstände ihrer Behandlung gemacht hat. Dem ist indessen ganz und gar nicht so. Es genügt ein Blick auf die Erklärungen, die die Bezeichnungen Vernunft und Ver-

stand bei den einzelnen Vertretern der Seinswissenschaft erfahren haben, um sich zu überzeugen, dass diese Erklärungen von jeher sehr weit auseinander gegangen sind und dass auch bis zum heutigen Tage bezüglich ihrer noch keinerlei Übereinstimmung erzielt worden ist. Fasst man nur die Erklärungen, die den Bezeichnungen Vernunft und Verstand von den namhafteren Vertretern der neueren Seinswissenschaft seit *Kant* gegeben worden sind, in die Augen, so hat zunächst Kant selbst nahezu ein Dutzend verschiedener Erklärungen für die Bezeichnung „Vernunft“. Vernunft ist ihm bald das Vermögen der Principien, bald das Vermögen, zu schliessen, bald das Vermögen, das Besondere aus dem allgemeinen abzuleiten. Die Bezeichnung „Verstand“ legt er an einer Stelle als das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, an einer anderen als das Vermögen zu urteilen, wieder an einer anderen als im allgemeinen das Vermögen der Erkenntnisse aus. *Schelling* erklärt die Vernunft für den Verstand in seiner Submission unter das Höhere. Nach Schopenhauer ist er die Fähigkeit der abgezogenen Begriffe, an anderer Stelle das Denkvermögen als die Fähigkeit, Begriffe zu bilden, wieder an anderer Stelle das Vermögen der Reflexion, nach *Benecke* die Gesamtheit der höchsten und zugleich tadellos gebildeten Produkte des menschlichen Geistes in allen Formen, nach *Wundt* die Fähigkeit der Urteile u. s. w., u. s. w. Man sieht, dass die Buntheit dieser Erklärungen nur übertroffen wird, durch die Unklarheit, die der Mehrzahl derselben eigen ist.

Gesichtspunkte für die Unterscheidung. Nach dem Grade.

Versuchen wir's im Nachfolgenden, eine Erklärung der Bezeichnungen Vernunft und Verstand und damit eine Darlegung des Unterschiedes zwischen dem Wesen der Menschenseele und der Tierseele zu geben, die sowohl nach ihrer seinswissenschaftlichen Begründung den zu stellenden Anforderungen genügt, wie in der Erfahrung die Bewährung ihrer Richtigkeit findet. Hierbei ist zweierlei vorauszuschicken. Zunächst müssen gewisse Versuche der Beantwortung dieser Frage in der neueren Seinswissenschaft als ungeeignet zu einer richtigen Lösung zurückgewiesen werden. Die neuere Seinswissenschaft hat die gegenwärtige Frage nämlich vielfach von ihrem eigentlichen Grunde, der in der Vergleichung der Menschenseele und der Tierseele liegt, losgelöst und sie allein aus dem Wesen der *menschlichen* Seele zu beantworten gesucht. Dies

ist namentlich der Fall bei der allerdings auch im Altertum schon aufgestellten Einteilung der Seelenvermögen in höhere und niedere. Diese Einteilung schwebt jedoch mit ihrer Begründung völlig in der Luft. Sie kann sich nach Lage der Sache nur auf den Gegenstand der Seelenvermögen stützen jenachdem dieser sich auf Triebe bezieht, die auf niedere, lediglich der äusseren Daseinsführung dienende, oder auf höhere, den edleren, reingeistigen Bedürfnissen des Menschen dienende Zwecke gerichtet sind. Der Gegenstand der Seelenvermögen also ist es, der über die Zugehörigkeit der Seelenvermögen zu der einen oder anderen Klasse entscheidend sein soll. Allein hierbei wird völlig übersehen, dass die Erscheinungslehre es nicht, wenigstens nicht unmittelbar, mit dem Gegenstande der Seelenvermögen, sondern mit den letzteren selbst zu thun hat. Die Seelenvermögen selbst aber sind bei ihrer Bethätigung und der Art ihres Verfahrens durchaus dieselben, mögen sie jene höheren Zwecke zum Gegenstande haben, oder auf diese niederen Zwecke gerichtet sein. Es ist in seiner Einrichtung genau dasselbe Vermögen und Verfahren, mit dem unser Geist der Natur abzugewinnen sucht, was lediglich zu Nahrungszwecken dient, und dasselbe Vermögen und Verfahren, mit denen er den höchsten und letzten Wahrheiten nachspürt. Der Unterscheidungsgrund zwischen den einzelnen Seelenvermögen kann daher nicht in deren Gegenstand gesucht werden. Demnächst kann es auch selbstverständlich für eine seinswissenschaftliche Beantwortung der vorliegenden Frage nicht genügen, wenn man, wie es bisweilen geschieht, die einzelnen Fähigkeiten bezeichnet und aufzählt, die der Mensch vor den Tieren voraus hat, wie die Fähigkeit der gegliederten Sprache, die Fähigkeit, seine zukünftige geistige und körperliche Entwickelung bis zu einem gewissen Grade vorauszusehen, die Fähigkeit zur Aufstellung des Gottesbegriffs u. s. w. Eine solche Erklärung würde lediglich an der Oberfläche haften, während die Aufgabe bei einer seinswissenschaftlichen Erklärung darin besteht, den gedachten Erscheinungen auf den Grund zu gehen, und deren gemeinsame, in den Grundthätigkeiten der Menschenseele und der Tierseele liegende Wurzel, „die einfache Funktion aufzusuchen, die in allen diesen nur dem Menschen eigentümlichen Fähigkeiten wieder zu erkennen, aus der sie alle zu erklären sind und die demnach das eigentliche innere Wesen der

Vernunft ausmacht“ (Schopenhauer). Sind, so hat man vielmehr zu fragen, bei dem Menschen und den tierischen Lebewesen die Grundthätigkeiten, die Vorstellungserregungen und die Bewegungserregungen, verschiedene? Diese Verschiedenheit könnte sich in zwei Beziehungen äussern, nämlich entweder dem Grade nach. In diesem Falle würden dieselben Seelen-Thätigkeiten und Fähigkeiten sich durch ihre verschiedene Stärke oder ihre verschiedene Entwickelung unterscheiden, bei den einen höhere, bei den anderen niedere sein müssen. Oder die Verschiedenheit könnte sich in dem Wesen der Seelenvermögen äussern. Dann müssten sie in ihrer Einrichtung und ihrem Verfahren voneinander abweichen. Dass das erstere der Fall, die Seelenvermögen bei den Menschen dem Grade nach von denjenigen der Tiere abweichen, wird von keiner Seite bestritten oder bezweifelt. Wohl kann bei den Tieren stellenweise die Fähigkeit der Wahrnehmung durch die äusseren Sinne eine ausgebildetere sein und auch sonst in einzelnen Beziehungen z. B. bei gewissen ihrer Sicherheit oder ihrem Nahrungstriebe dienenden Beobachtungen (Spürsinn, Wachsamkeit) ein grösserer Scharfsinn beobachtet werden als bei den Menschen, im allgemeinen aber finden wir doch bei den Menschen die Seelenvermögen auf allen Gebieten in ihrer Stärke und ihrer Entwickelung gegenüber denjenigen der Tiere, auch der höher veranlagten, unendlich gesteigert und zu einem wesentlich höheren Grade der Vollkommenheit ausgebildet.

Nach dem Wesen.

Schwieriger zu beantworten ist dagegen die Frage, ob die Seelenvermögen bei dem Menschen auch in ihrem Wesen von denen der Tiere verschieden sind. Bei Beantwortung dieser Frage hat sich die Seinswissenschaft seltsame Dinge geleistet. Es ist oben aus der Geschichte der Erklärung des Begriffes „Vernunft“ hervorgehoben worden, dass von namhafteren Vertretern der Seinswissenschaft die Vernunft als das Vermögen der Begriffe, bez. als das Vermögen der abstrakten Begriffe, oder auch als das Vermögen der Schlussfolgerung oder sogar als das Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen, erklärt worden ist. Damit wird also den Tieren, die ja der Vernunft entbehren, das Vermögen, Begriffe zu bilden, bez. zu schliessen oder Vorstellungen überhaupt hervorzubringen, abgesprochen. Die letztgedachte Erklärung, dass die Vernunft in dem Ver-

mögen der Vorstellungen überhaupt bestehe, kann aber doch nur darin ihren Grund haben, dass hier unter Vernunft ein anderes Seelenvermögen als dasjenige, welchem man das Vermögen des Verstandes gegenüberstellt, verstanden wird. Im anderen Falle würde diese Erklärung einer ernsten Widerlegung überhaupt nicht bedürfen. Aber kaum minder schwer wird es auch anzunehmen, dass diejenigen, die mit der Vernunft ausschliesslich dem Menschen die Fähigkeit der abstrakten Begriffe und des Schliessens zusprechen, mit dieser Behauptung etwas wissenschaftlich und praktisch Haltbares haben aufstellen wollen. Man kann doch unmöglich behaupten wollen, dass beispielsweise ein Hund jemanden, den er noch nicht gesehen, nicht sofort als Menschen erkennt, und aus dessen blossem Äusseren schon auf das Vorhandensein derjenigen Eigenschaften bei ihm schliesst, die er bei anderen Menschen beobachtet hat, oder dass ein Huhn, wenn man ihm ein von ihm vorher nicht gesehenes Stück Brot hinwirft, dieses Brot nicht sofort als das Nahrungsmittel erkennt, von dem man ihm schon öfter vorgeworfen, oder dass ein Pferd, wenn es ein bis dahin ihm fremdes Pferd erblickt, in demselben nicht sofort seinesgleichen erkennt. Wenn man das aber nicht bestreitet, auf welchem anderen Wege will man diese Erscheinungen erklären als dadurch, dass das Tier in mindestens ähnlicher Weise wie der Mensch sich abgezogene Begriffe von einem Menschen, einem Stück Brot, einem Pferde gebildet hat und diesen Begriff im gegebenen Falle wie der Mensch anwendet? Ebenso auch bei der Fähigkeit zu schliessen. Wenn ein Raubtier sich nachts an den Fluss schleicht, weil es weiss, dass dorthin Beutetiere zur Tränke gehen, wenn der Jagdhund freudig an dem Jäger in die Höhe springt, weil derselbe das Gewehr von der Wand nimmt, um auf die Pürsche zu gehen, wenn das Wagenpferd beim Anspannen von selbst zur Seite der Deichsel tritt, will und kann man das anders erklären, als weil im ersten Falle das Raubtier aus seinen früheren Beobachtungen darauf schliesst, dass Beutetiere wiederum zu der betreffenden Tränke kommen werden, im zweiten Falle dass der Hund aus früheren Fällen darauf schliesst, dass sein Herr sich zum Jagen anschickt, im letztgedachten Falle, weil das Pferd aus früheren Fällen schliesst, dass es eingespannt werden soll? Wenn nicht, welches Recht

hätte man dann aus Handlungen der Mitmenschen zu folgern, dass unseren Mitmenschen eine Seele von gleicher Veranlagung und Beschaffenheit innewohnt, wie uns selbst, da doch diese Handlungen sich im Grunde nicht anders vollziehen und zu erklären sind, als die ähnlichen Handlungen der Tiere? „Daraus vielleicht, dass ich mit dir spreche, schliessest Du, dass ich Empfindung, Gedächtnis und Begriffe habe. So wende doch dieselbe Schlussfolgerung auf den Hund an, der seinen Herrn verloren und ihn mit schmerzlichem Winseln gesucht hat, endlich den geliebten Herrn in seiner Stube findet und ihm durch lustiges Bellen, Sprünge und Liebkosungen seine Freude bezeugt.“ (Voltaire). Nicht bloss die Fähigkeit abgezogener Begriffe, sondern ganz unzweifelhaft auch die Fähigkeit der Schlussfolgerung, ja selbst von bisweilen äusserst scharfsinnigen, unser Erstaunen herausfordernden Schlussfolgerungen — man denke nur an den Scharfsinn, den ein guter Vorstehhund beim Stehen des Wildes, den ein durch seine Schlauheit sprüchwörtlich gewordenes Tier wie der Fuchs beim Aufspüren und dem Fange seiner Beute zeigt — ist den Tieren zuzusprechen. Ja wir werden genötigt auch noch weiter zu gehen und einzuräumen, dass selbst das Vermögen, von seinen eigenen geistigen Vorgängen, Erkenntnis- wie Willensvorgängen, Vorstellungen als Ichvorstellungen zu haben, den höher veranlagten Tieren nicht abgeht. Wie wäre es sonst möglich, dass Tiere den Willen und die Absichten ihrer Mitgeschöpfe aus deren Handlungen erkennten, wenn sie nicht eine Vorstellung von dem eigenen Denken und Wollen hätten und diese, ähnlich wie es der Mensch thut, auf ihre Mitgeschöpfe übertrügen? Selbst zu einer gegliederten Sprache findet man bei einzelnen Tieren Ansätze, indem gewisse Vogelarten nicht bloss Worte der Menschen nachsprechen, sondern sie auch bei den Gelegenheiten verwenden, für die sie bestimmt sind. Nicht anders ist es auf dem Gebiete der Bewegungserregungen. Die Tiere haben nicht bloss Gefühle, Triebe und eine Willensfähigkeit, die denen der Menschen entspricht, sondern sind auch der Wahlentscheidungen bei ihrem Willen fähig. Wer hätte nicht schon beobachtet, wie beispielsweise Hunde ihren Trieb nach vor ihnen stehendem Fleische unterdrücken, weil sie wissen, dass ihnen die Berührung des Fleisches die Züchtigung ihres Herrn zuziehen würde. Ganz

ähnlich wie bei dem Menschen wägt hier das Tier die Folgen seiner Handlung ab und entscheidet durch diese Erwägungen über seinen Willen. Es kann hiernach keinem Zweifel unterliegen, dass alle Fähigkeiten und zwar sowohl auf dem Gebiete der Vorstellungserregungen wie dem der Bewegungserregungen, die der menschlichen Seele eigen sind, mindestens in ihren Ansätzen auch in der Tierseele vorkommen. Ist dem so, dann liegt ja allerdings die Annahme nahe, dass die Möglichkeit, durch eine natürliche oder künstliche Steigerung ihrer Fähigkeiten die Tierseele auf die Höhe der Fähigkeiten der menschlichen Seele zu erheben, nicht ausgeschlossen ist. Für diese Möglichkeit scheint auch der Umstand zu sprechen, dass die Fähigkeiten der Tierseele nicht unerheblich über das Mass dessen hinausgehen, was bei dem Gebrauche derselben von dem Tiere in Anspruch genommen wird. Es ist bekannt, welche erstaunlichen Beweise von Fähigkeiten gewisse höher veranlagte Tiere bei künstlicher Abrichtung (Dressur) durch den Menschen ablegen, wie derartige Tiere auf menschliche Anleitung hin eine grosse Anzahl Verrichtungen auszuführen vermögen, die denen der Menschen ganz nahe kommen, die aber bei dem sonstigen Gebrauche bei den Tieren nicht hervortreten. Auch die sogenannte Entwickelungslehre nimmt bekanntlich von den obengedachten Erscheinungen ihren Ausgangspunkt. Sie knüpft an die Entwickelungserscheinungen an, welche die Natur selbst an den Tieren hervorbringt, indem sie die Fähigkeiten der Geschöpfe durch die Verhältnisse, in die sie diese hineinschafft, künstlich zur Steigerung nötigt, und wenn schon sie nicht davon ausgeht, dass der Mensch von dem ihm am nächsten stehenden tierischen Lebewesen abstammt, deutet die Entwickelungslehre mit dem Obigen doch an, dass sie eine Weiterentwickelung der höher veranlagten Tiere nach der Richtung der Annäherung an die menschlichen Fähigkeiten nicht für ausgeschlossen ansieht. Bei gründlicherem Eingehen findet indessen diese letztere Annahme in den thatsächlich bezüglich der Menschenseele und der Tierseele obwaltenden Verhältnissen keine Unterstützung. Trotz des oben festgestellten Umstandes, dass alle Fähigkeiten der menschlichen Seele wenigstens in ihren Ansätzen auch an der Tierseele beobachtet werden, bleibt immerhin noch zwischen der Menschenseele und der Tierseele eine Verschiedenheit bestehen, welche

sich keineswegs bloss auf den Grad, sondern ganz insbesondere auch auf das Wesen der beiderseitigen Fähigkeiten und Vermögen erstreckt, und das letztere in einem Lichte erscheinen lässt, bei dem die Ähnlichkeit beider mehr eine äussere, als eine das innere Gefüge derselben berührende ist. Diese Wesensverschiedenheit nimmt ihren Ausgangspunkt von der durchaus abweichenden Ausdehnung und dem Umfange, den die Möglichkeit des Gebrauchs der seelischen Fähigkeiten bei dem Tiere hat und klingt aus mit einer durchweg hervortretenden inneren Verschiedenheit dieser Fähigkeiten selbst. Über Umfang und Grenzen der Benutzung seiner geistigen Fähigkeiten über Denken und Wollen, bestimmt bei den Tieren im letzten Grunde überall nur ein Faktor als der allein leitende, massgebende, und das ist: der Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. All sein Denken, alle seine Vorrichtungen sind beim Tiere auf diesen Trieb als ihren letzten Grund zurückzuführen, werden von ihm bestimmt, und nirgends vermag das Tier, die durch diese Triebe ihm gezogenen Schranken zu übersteigen. Am deutlichsten und jeden Zweifel ausschliessend tritt dies bei den Tieren niederer und niedrigster Gattung hervor. Bei ihnen ist das ganze Leben und alles Bewegen sichtlich in diese Triebe eingeschlossen. In ihrer Befriedigung erschöpft sich und beschliesst sich ihr ganzes Dasein. Aber auch bei den höher entwickelten Tieren, bei denen es bisweilen scheinen könnte, als ob für deren Verrichtungen auch noch andere Triebe als der Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb bestimmend sein könnten, erleidet dieser Satz nur eine scheinbare, nicht eine wirkliche Ausnahme. So sehr uns auch bei gewissen Tiergattungen, namentlich den Haustieren einzelne Züge durch ihre Ähnlichkeit mit denen der Menschenseele überraschen, geht man ihnen auf den Grund, so sind es doch nicht den menschlichen völlig gleichkommende Triebe, aus denen jene Erscheinungen bei den Tieren entspringen, sondern immer nur solche, die über den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb nicht hinausgehen. Insbesondere ist bei den Haustieren, an die man hier zunächst denken wird, zu berücksichtigen, dass gewisse Verrichtungen derselben, die uns durch ihren Scharfsinn und ihre Ähnlichkeit mit menschlichen Verrichtungen überraschen, nicht aus den angeborenen Trieben dieser Tiere entspringen, sondern meist auf die Ein-

wirkung, die der Mensch mittelbar und unmittelbar durch seinen Umgang auf sie ausübt, zurückzuführen sind. Fällt dieser Umgang und diese Einwirkung weg, so hören mit ihnen auch jene Verrichtungen auf, die Tiere fallen in ihre Wildheit zurück, Beweis genug, dass sie die Fähigkeit zu jenen Verrichtungen nicht aus sich heraus entwickelt, sondern den Anstoss von aussen erhalten haben. Selbst die Gefühle der Anhänglichkeit und Treue, die gewisse Haustiere gegen den Menschen aufweisen, können ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach nicht auf eine Linie mit der Liebe und Treue eines Menschen zu den Mitmenschen gestellt werden. Sie entspringen nicht wie diese einem sittlichen Gebote, sondern hängen mit der Unterhaltung des Tieres und dessen instinktivem Bewusstsein zusammen, dass es in seinem Dasein von dem Menschen abhängig ist. Ebenso besteht auch bei den obenerwähnten Wahlentscheidungen, die auch bei den Tieren vorkommen, doch noch ein unendlicher Unterschied gegenüber den Wahlentscheidungen bei dem Menschen. Wenn ein Hund bei sich schwankt, ob er seinem Triebe, ein vor ihm liegendes Stück Fleisch an sich zu reissen, nachgeben soll oder nicht, so hat dieses Schwanken doch schlechterdings nichts mit dem Begriffe Gut und Bös oder Recht und Unrecht zu thun, sondern ist nur auf die Furcht vor der Strafe zurückzuführen, die seiner im Falle des Auffressens des Fleisches harrt. Fällt diese Furcht weg, so giebt es keine Vorstellung mehr, die ihn abhielte, das Fleisch an sich zu reissen. Immer ist es also nur der Erhaltungstrieb, der das Tier hierbei bestimmt und leitet. In den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb ist Denken und Wollen der Tiere eingeschlossen, über ihn kommen sie nirgends hinaus. Daher erklärt es sich auch, dass das tierische Auge, obwohl es offenbar Sonne und Sterne erblickt, doch für diese Erscheinungen kein Interesse und kein Verständnis hat, für die Befriedigung jener Triebe haben Sonne und Sterne ja keinen unmittelbaren Wert. Daraus erklärt es sich, dass das Tier von Gut und Bös, Recht und Unrecht, Sittlich und Unsittlich keine Vorstellung hat, was zu seiner Erhaltung an Fähigkeiten erforderlich ist, liegt ja schon in seinen Naturtrieben (Instinkten), „bei dem Tiere giebt die Natur nicht bloss seine Bestimmung an, sondern führt sie auch aus“ (Schiller).

Daraus erklärt sich auch, dass der Zweckbegriff, den das Tier ebenfalls hat, sich bei ihm nicht zum Gottesbegriff erweitert und nirgends ihm eine höhere Auffassung seiner selbst oder der Welt ermöglicht. In der Befriedigung des Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebes erschöpft sich der ganze Kreislauf seines Denkens und Wollens, seiner Bewegungen und Verrichtungen, ausser ihm giebt es für das Tier keine Triebfeder und kein Bethätigungsgebiet. Anders bei dem Menschen. Auch bei ihm bildet zwar der Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb zum guten Teile die Unterlagen seines Denkens und Handelns, aber er ist von ihm nicht ausschliesslich abhängig, an ihn nicht ausschliesslich gebunden. Neben diesen Trieben kommen vielmehr auch noch zahlreiche andere Triebe, deren Gebrauch mehr oder weniger von seinem Willen abhängt in Betracht, ja — der Mensch kann auch gegen den in ihm wohnenden Erhaltungs- und die sonstigen Triebe handeln und selbst bis zur äussersten Verneinung dieser Triebe bis zur Vernichtung seiner selbst gehen, mit einem Worte: der Mensch ist in seinem Denken und Wollen frei. Seinem Erkennen sind keine anderen Schranken als die von den Trieben unabhängigen Fähigkeiten des Erkennens, und seinem Willen keine anderen Schranken, als die in der Fähigkeit des Wollens liegenden gezogen. Das, was die Menschenseele von der Tierseele unterscheidet, was das Wesen des Menschen ausmacht, was den Menschen unendlich weit über das Tier emporhebt, ist somit die Freiheit des Wollens und Erkennens. „Unter dem Gebiete der Tierheit ist das ganze System derjenigen Erscheinungen zu begreifen, die unter der blinden Gewalt des Naturlebens stehen und ohne Voraussetzung einer Freiheit des Willens vollkommen erklärbar sind; unter dem Gebiete der Menschheit aber diejenigen, welche ihre Gesetze von der Freiheit empfangen“ (Schiller).

Nähere Erklärung des Begriffs „Freiheit“.

Haben wir mit dem Unterscheidungsmerkmal der Freiheit des Erkennens und Wollens den springenden Punkt bei der Unterscheidung der Menschenseele von der Tierseele festgestellt, so ist damit die vorliegende Aufgabe doch nur erst halb gelöst. Denn der Begriff „Freiheit“ ist an sich nur ein verneinender. In der Aufstellung des Grundsatzes von der Freiheit des Erkennens und Wollens liegt auch hier an sich und zunächst nicht mehr, als dass das menschliche Erkennen und Wollen

losgelöst ist von den Schranken, in welche das Erkennen und Wollen der tierischen Lebewesen durch die Beschränkung auf den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gebannt ist. Soll diese Freiheit einen bejahenden Inhalt erhalten, so muss noch weiteres hinzukommen und dies ist einerseits der Trieb, von seiner Fähigkeit zum Erkennen und Wollen, die über den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb weit hinausgeht, unbeschränkt Gebrauch zu machen und andererseits ein erweitertes Feld für die Bethätigung dieses Triebes, d. h. die Möglichkeit für die Seele, noch mehr zu erkennen und mehr zu wollen, als zur Befriedigung des Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebes erforderlich ist. Beides ist im menschlichen Geiste gegeben. Der Freiheit des Wollens und Erkennens tritt die Fähigkeit und der Trieb an die Seite, alles zu erkennen, was die Seele erkennen kann, und alles zu wollen, was die Seele wollen kann. Diese Fähigkeit bedarf noch einer näheren Erläuterung. Sie bedeutet nicht, dass die menschliche Seele als eine vernunftbegabte nun alles zu wissen und zu wollen befähigt wäre, was sie wissen will und zu wollen sich vornimmt. Wäre dies der Fall so würde es ja nur vom Menschen abhängen, allwissend und allmächtig zu sein. Sondern diese Freiheit bedeutet nur, dass die menschliche Seele von den gesamten in ihr ruhenden Fähigkeiten zum Erkennen, und Wollen Gebrauch machen kann, also alles zu wissen und zu wollen in den Stand gesetzt wird, was sie nach ihrer Anlage wissen und wollen kann. Diese beiden Momente, die Fähigkeit zum Wissen und Wollen einerseits und die Fähigkeit, von diesen Vermögen Gebrauch zu machen, sind an sich keineswegs gleichbedeutend, decken sich keineswegs. Das Tier ist mit viel weiter gehenden körperlichen und geistigen Fähigkeiten ausgestattet, als denjenigen von denen es thatsächlich Gebrauch macht und Gebrauch machen kann. Das beweisen schon die künstlichen Abrichtungen durch Menschen, bei denen ersichtlich wird, dass Tiere die geistigen und körperlichen Fähigkeiten zu einer ungemessenen Anzahl von Verrichtungen in sich tragen, die denjenigen der Menschen ähneln. Aber wenn die Tiere auch die Fähigkeit zu diesen Verrichtungen haben, so haben sie doch nicht die Fähigkeit, nicht die Möglichkeit des Willens, aus eigenem Antriebe von

ihnen auch Gebrauch zu machen. Mit anderen Worten, der Wille und der Trieb zur Ausnutzung der in den Tieren ruhenden Fähigkeiten entspricht nicht dem Umfange der letzteren selbst, misst diesen nicht völlig aus. Anders ist dies bei der Seele in der Erscheinungsform der Freiheit, bei der vernunftbegabten Menschenseele. Auch diese hat wie gesagt nicht die völlige Freiheit zu wissen und zu wollen, was sie mag, wohl aber die Freiheit, und nicht bloss diese sondern auch die ihr entsprechende Position: den Trieb, alles zu wissen und zu wollen, was zu wissen und zu wollen ihr nach ihrer Anlage verliehen ist, hat die Freiheit und den Trieb, die ihr verliehenen Fähigkeiten, zu wissen und zu wollen, völlig auszunutzen, deren gesamtes Gebiet völlig auszumessen. Waren die Grenzen des Erkennens und des Wollens bei dem Tiere die durch den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gezogenen, so sind es bei der menschlichen Seele nur noch die Grenzen, die dem Erkennen und Wollen selbst nach deren Veranlagung gezogen sind. Auch diese Grenzen selbst aber umschliessen ein Gebiet, das unendlich viel weiter reicht, als das Erkennens- und Wollensgebiet der Tierseele. An die Stelle eines dumpfen, an die Grenzen der ofterwähnten niedersten Triebe gebannten Dahinlebens (des pronus atque ventri deditus des Sallust) ergreift den Menschen vermöge der Erkenntnis- und Willensfreiheit der Forschertrieb, dessen Feld nicht mehr das engbegrenzte des tierischen Gesichtskreises sondern die ganze Welt der Dinge ist. Damit aber erschliesst sich der menschlichen Seele nunmehr eine völlig neue Welt. Der Mensch blickt um sich und erkennt sich als Teil der ihn umgebenden Erde, auf die er mit seinem Fusse durch das Gesetz der Schwere für seine Daseinsführung gebannt ist, er erkennt sich als Geschöpf unter Millionen anderen Geschöpfen, als Mensch unter anderen Menschen, mit denen er seinen Geist austauscht, indem er das Verständigungsmittel einer gegliederten Sprache erfindet. Er vertieft seinen Blick in die einzelnen Teile dieser Welt und erhält eine Vorstellung von dem unendlich Kleinen. Er blickt über sich und sein Auge erkennt in der Sonne und den Gestirnen, die das tierische Auge interesse- und verständnislos angeschaut, Welten, hinter denen wiederum unzählige Welten ihren Kreislauf vollziehen, und die Vorstellung von einem unendlich Grossen

zieht in seine Seele ein. Er senkt seinen Blick in sein Inneres und er erkennt sein vorstellendes und wollendes Ich. Indem er die Gesetze beobachtet, nach denen sein inneres Ich in die Erscheinung tritt, erhebt er sein Erkennen zu einem wissenschaftlichen Erkennen, sein Wollen zu einem Wollen nach Grundsätzen. Indem er über seine Beziehungen zu dem All der Dinge nachdenkt, erschliesst sich ihm der Gottesbegriff und mit ihm die Vorstellungen von Gut und Bös, Recht und Unrecht, Sittlich und Unsittlich, von einem Fortleben nach dem Tode, von dem Schönen und der Kunst. Er hält seine Vergangenheit im Geiste fest und entschleiert die Rätsel seiner Zukunft, so dass Cicero mit Recht ausrufen konnte: „Quid vero? hominum ratio non in caelum usque penetravit? Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae, quantae quando futurae sint.“*) Sein unbegrenzter Forschertrieb spornt den Menschen an, die Wissenschaft nicht um seiner Lebensführung, sondern um ihrer selbst willen zu treiben. Das blosse Bewusstsein schon, die Welt der Dinge zu erkennen, auch wenn er daraus keinen Vorteil für seine Daseinsführung zieht, gewährt ihm Genugthuung. Der Entomolog, indem er seine Lebensaufgabe darin sucht, Natur und Lebensweise der Insekten zu erforschen, der Erforscher der Tiefseefauna, indem er in den Tiefen des Meeres nach Lebewesen sucht, sie folgen ihrem Drange nach Wissenschaft, unbekümmert darum, ob der Mensch aus den Ergebnissen ihrer Forschung für seine Lebensführung jemals praktischen Nutzen ziehen wird oder nicht. Die Erfüllung des schrankenlose Bethätigung suchenden Wissensdurstes an sich schon ist dem mit Vernunft begabten Menschen Bedürfnis.

Haben wir so in der Freiheit des Erkennens und Wollens die gemeinsame Wurzel festgestellt, aus der ausnahmslos die

---

*) „Wie also! ist die menschliche Vernunft nicht selbst bis in den Himmel gedrungen? Erkennen doch wir allein von allen Lebewesen den Auf- und Untergang sowie den Lauf der Gestirne, sind doch vom Menschen Tag, Monat und Jahr festgestellt, die Sonnen- und Mondfinsternisse erkannt und für alle Zukunft voraus berechnet worden, wie, in welchem Umfange und in welcher Zeit sie eintreten.“

Verschiedenheiten, die zwischen der Menschenseele und der Tierseele bestehen, entspringen, so ergiebt sich nun auch von selbst, wie die Bezeichnungen „Vernunft“ und „Verstand“ zu erklären sind, wenn mit diesen Bezeichnungen der Unterschied zwischen der Menschenseele und der Tierseele getroffen werden soll: unter „Vernunft“ haben wir die Erscheinung der Seele in der Form der Freiheit, unter „Verstand“ die Erscheinung der Seele in der Form der Gebundenheit zu verstehen.

Gleichzeitig sind wir nun auch in der Lage, die eingangs gedachte Frage danach zu beantworten, ob der Unterschied zwischen den Fähigkeiten und Vermögen der Menschenseele und der Tierseele bloss ein Unterschied nach dem Grade oder auch nach dem Wesen ist. Kehren wir zurück zu den obigen Gründen, die uns zu dem nurgedachten Ergebnisse hingeleitet haben, so würde es gegen die Sache laufen, wenn wir behaupten wollten, dass bei den höher veranlagten tierischen Lebewesen die Möglichkeit zur Bethätigung seelischer Fähigkeiten nicht weiter reichte, als die den Tieren verliehenen Triebe sie beanspruchen. Im Gegenteile lässt sich durch den Hinweis auf die bisweilen ganz erstaunlichen Erfolge in der Ausnutzung der geistigen Fähigkeiten, die durch menschliche Abrichtung erzielt werden, ohne weiteres der Beweis führen, dass die den Tieren verliehenen geistigen Fähigkeiten nicht unerheblich über das Mass hinausreichen, das die den Tieren allein verliehenen Triebe nach Erhaltung und Fortpflanzung beanspruchen. Demohnerachtet kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Tierseele, auch wenn sie mit dem freien Erkennens- und Wollenstriebe der Menschenseele ausgestattet wäre, dennoch in ihren Fähigkeiten und Vermögen unendlich weit hinter der Menschenseele zurückbleiben würde. Wie die Freiheit des Wollens und Erkennens das tierische Auge noch nicht zur Leistungsfähigkeit des menschlichen Auges, die tierischen Extremitäten noch nicht zu menschlichen Händen machen, überhaupt die körperliche Beschaffenheit des Tieres nicht auf die ungleich höher organisierte körperliche Beschaffenheit des Menschen erheben würde, ebensowenig würde dadurch die Denkfähigkeit, das Begriffs- und Schlussvermögen der Tierseele auf die Höhe der menschlichen Seele erhoben werden. Zwischen beiden würde vielmehr auch

dann noch eine sehr erhebliche Wesensverschiedenheit bestehen bleiben, die die Fähigkeiten und Thätigkeiten bis auf deren kleinste Äusserungen völlig durchdringen und beide als Fähigkeiten durchaus anderer Art erscheinen lassen müsste. Wie viel mehr aber muss das der Fall sein, da die angenommene Freiheit des Willens und Erkennens der Tierseele thatsächlich nicht innewohnt, die Fähigkeiten und Vermögen der Tierseele vielmehr durch ihre Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb nicht bloss die Eigenschaft beschränkterer sondern thatsächlich auch in ihrem Wesen *niedriger* veranlagter Fähigkeiten und Vermögen haben! Nur die *Richtung* teilen sie mit den entsprechenden menschlichen Fähigkeiten und Vermögen, von ihrem Inhalt, von ihrer inneren Zusammensetzung und Beschaffenheit aber müssen wir annehmen, dass sie ihrem innersten Wesen nach ganz anders geartete sind, als die Fähigkeiten und Vermögen der Menschenseele. Eine unendliche, der Überbrückung nicht zugängliche Kluft ist es daher immer noch, die die Menschenseele von der Tierseele trennt. Dieser Umstand spricht nicht dafür, dass es der Forschung bei der weiteren Ausbildung der Entwickelungslehre im Sinne Darwins und Haeckels je gelingen werde, etwa wie es bei der Süsswasserschnecke (planorbis multiformis) oder bei verschiedenen Gattungen der Huftiere gelungen ist, deren Stammbaum bis auf minder entwickelte Formen zurückzuverfolgen, so die Abstammung des Menschen aus niedriger veranlagten Geschöpfen nachzuweisen. Aber selbst wenn dies gelänge, so würde es zwar für die Entwickelungsgeschichte des Menschen von grösster Bedeutung sein und metaphysisch neue wesentliche Gesichtspunkte eröffnen, an der obigen Thatsache selbst aber, dass die Tierseele auch ihrem Wesen nach eine von der Menschenseele verschiedene ist, doch etwas nicht ändern.

Verwertung der Einteilung für die Darstellung der Erkenntnislehre.

Bei dieser Feststellung der Begriffe Vernunft und Verstand werden wir es aber nicht bewenden lassen, sondern wir werden aus dieser Feststellung für die nachfolgende Behandlung der Erscheinungslehre noch den weiteren Vorteil ziehen, dass wir den ganzen Stoff der Erscheinungslehre und zwar sowohl in Bezug auf die Vorstellungs- wie die Bewegungserregungen nach den in Rede stehenden Erscheinungsformen der Freiheit und

der Gebundenheit getrennt behandeln, somit die einzelnen Erscheinungen sowohl der Vorstellungs- als der Bewegungserregungen in diesen ihren verschiedenen Formen vorführen. Der grosse Vorteil, der aus dieser unseres Wissens bisher einen Vorgang nicht besitzenden Behandlung für die Sache zu erwarten ist, liegt zum einen darin, dass dadurch die Verschiedenheiten zwischen der Menschenseele und der Tierseele in das hellste Licht gerückt werden und zum anderen darin, dass durch die so getrennten Darlegungen auch der *praktische Beweis* von der Richtigkeit der obigen Erklärung der Begriffe Vernunft und Verstand geführt wird, und das in einer Weise, die jeden Zweifel an der Verwertbarkeit und Verwendbarkeit dieser Erklärung hoffentlich dauernd ausschliessen wird. Schon hier indessen muss Missverständnissen, die bei der weiteren Verfolgung dieser Darstellungsweise sich ergeben könnten, nach einer doppelten Richtung hin vorgebeugt werden. Auch insoweit im Nachstehenden die Bewegungs- und Vorstellungserregungen in der Form der Gebundenheit besonders dargestellt werden, wird damit nicht die Ansicht vertreten, dass diese Erscheinungen die entsprechenden Erscheinungen auch der Tierseele darstellen sollen. Das letztere würde sich schon dadurch ausschliessen, dass uns hinreichende Mittel fehlen, um die Vorgänge in der Tierseele mit genügender Verlässlichkeit zu erkennen. Wir haben bei uns selbst die innere Wahrnehmung, bei unseren Mitmenschen das wunderbare Mittel der Sprache, durch die wir zu einer eingehenden Kenntnis *unserer* Seelenvorgänge Zugang haben. Für die Kenntnis der Vorgänge in der *Tierseele* dagegen steht uns kein weiteres Mittel zur Verfügung als die äusseren Vorgänge, die wir an den Tieren beobachten, und aus deren Ähnlichkeit mit den menschlichen Handlungen wir auf eine Ähnlichkeit auch der inneren Vorgänge schliessen. Dieses Mittel aber darf doch nur mit grosser Vorsicht benutzt werden. Namentlich gestattet uns dasselbe noch keinen Schluss auf eine völlige innere Wesensgleichheit der nach dem Äusserlichen als den menschlichen sich analog darstellenden Vorgänge in der Tierseele. Im Gegenteile haben wir nach dem obigen anzunehmen, dass trotz der äusseren Ähnlichkeit dieser Vorgänge doch immer noch eine tiefgehende Wesensverschiedenheit gegenüber den entsprechenden Vorgängen der Menschenseele besteht.

Demnächst darf, und das ist das andere Missverständnis, dem hier schon vorgebeugt werden muss, von der nachfolgenden Darstellung nicht erwartet werden, dass bei den einzelnen Seelenthätigkeiten die Grenze, wo die Form der Gebundenheit aufhört und die der Freiheit anfängt, mit der Genauigkeit einer mathematischen Linie gezogen werden könnte. Eine solche Linie zu ziehen, würde nur dann möglich sein, wenn die beiden gedachten Erscheinungsformen in der Menschenseele neben- oder nacheinander vorkämen. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr sind in der Menschenseele beide Erscheinungsformen nicht bloss in jeder einzelnen Thätigkeit der Seele verschmolzen, sondern sie treten in der Menschenseele auch sogleich bei deren Entstehung in Verschmelzung miteinander auf, indem bei dem Menschen von vornherein schon die Seele eine vernunftbegabte ist und nicht erst etwa mit den Jahren wird. Es darf also nicht vergessen werden, dass diese ganze Scheidung bei dem Menschen überhaupt nur eine künstliche ist, bei der es demnach auch genügen muss, wenn die nach dem obengesagten mit ihr verbundenen besonderen Zwecke und nur diese annähernd erreicht werden.

Schliesslich mag noch bemerkt sein, dass die Bezeichnung „Verstand“ auch noch in einem anderen als dem obigen Sinne gebraucht wird, nämlich dann, wenn diese Bezeichnung nicht als Gegensatz zu Vernunft sondern zu „Gemüt“ gebraucht wird. In diesem letzteren Sinne fällt sie zusammen mit der Fähigkeit der Vorstellungserregungen, also dem Erkenntnisvermögen im Gegensatz zur Fähigkeit der Bewegungserregungen, dem Gemüt. Es steht nichts entgegen, die Bezeichnung „Verstand“ in diesem letzteren Sinne auch wissenschaftlich zu gebrauchen, und auch in den nachfolgenden Darlegungen wird dies stellenweise geschehen. Nur freilich muss hierbei streng darauf gehalten werden, dass in jedem Falle aus dem Zusammenhange hervorgeht, in welchem der beiden vorgedachten Sinne die fragliche Bezeichnung gebraucht wird.

Abschnitt II.

Besonderer Teil.

Erkenntnislehre.

A. Vorstellungserregungen in der Form der Gebundenheit.

1. Allgemeines über das Erkenntnisverfahren.

Vergleichung des Verfahrens mit dem Gegenstande. Begriffserkenntnis.

Nur an dem Erkannten kann das Verfahren des Erkennens erkannt werden. Die Erscheinungslehre darf daher nicht bloss sondern sie muss das durch die übrigen Wissenschaften oder auf sonstigem Wege Erkannte voraussetzen. Dadurch erst wird sie auch in den Stand gesetzt, eine wissenschaftliche Feststellung vorzunehmen, die für die gesamte Erscheinungslehre von grundlegender ja ausschlaggebender Bedeutung ist, nämlich einen Vergleich anzustellen zwischen der Beschaffenheit der Welt, die sich als Gegenstand der Erkenntnis darbietet, und der Beschaffenheit des Erkenntnisverfahrens selbst, durch welches diese Welt in uns dargestellt wird, sonach zwischen der Beschaffenheit des Zwecks, dem unsere Erkenntnis dient und den Mitteln, die ihr zur Erfüllung dieses Zweckes gegeben sind. Welche Beschaffenheit hat das, was wir mit unserem Erkenntnisvermögen erkennen sollen, und wie verhält sich zu ihm die Einrichtung des Verfahrens, womit wir es erkennen? haben wir uns also zu fragen. Ohne die Beantwortung dieser Frage bleibt auf dem Gebiete der Erscheinungslehre alles in Dunkel gehüllt, und die Seinswissenschaft selbst zur Ergebnislosigkeit verurteilt. Durch die Beantwortung dieser Frage dagegen wird über sie neues Licht verbreitet, das nach allen Richtungen hin erschliessend

und aufhellend wirkt. Nicht bloss der Umfang und die Grenzen unserer Erkenntnis sondern auch das innerste Wesen dieser Erkenntnis wird uns erst durch diese Gegenüberstellung und Vergleichung erschlossen.

Die Welt der Dinge, wie sie sich uns von der Erkenntnisstufe aus darstellt, auf die uns eine Jahrtausende hindurch fortgesetzte Ausbildung unserer Erkenntnis-Thätigkeit und Fähigkeit gestellt hat, ist ein einheitliches und unteilbares Ganze, das als Unendliches anfangslos und endlos und dennoch in sich abgeschlossen ist. In diesem Ganzen giebt es keine Teile in dem Sinne, dass sich etwas losgelöst und unabhängig von dem Ganzen denken liesse. Vielmehr bildet das Weltganze ein Unauflösliches, Unteilbares und Untrennbares, in dem alles in Wechselbeziehung und Wechselwirkung zueinander steht, eines das andere bedingt und von ihm bedingt wird, wirkt und gewirkt wird, trägt und getragen wird, erzeugt und erzeugt wird. Jeder, auch der kleinste Teil stellt das Ganze dar und das Ganze die Teile. Auch nicht das winzigste Staubkorn in diesem unermesslichen Weltganzen ist für sich entstanden oder kann für sich bestehn, es hängt mit dem Ganzen unlöslich zusammen und in ihm treten die Kräfte, die die Welt zusammenhalten, ebenso in die Erscheinung wie im Ganzen selbst. Nimm diese Kräfte hinweg und, wie von jenem Glaskörper, den der Physiker vorführt, um an ihm die Wirkung der Cohäsion zu zeigen, wenn du ihn brichst, nichts in deiner Hand bleibt, als ein Häuflein Mehl, so wird sich die Welt in das Chaos auflösen. Was wir als Teile ansehen und bezeichnen sind nicht selbständige und vom Ganzen losgelöste Dinge, sondern es sind lediglich Ausläufer, Ausstrahlungen des Ganzen, die unser Geist für seine Zwecke künstlich losgelöst, die aber in Wirklichkeit mit dem Ganzen in immerwährender und unlöslicher Beziehung und Verbindung stehen. Für diesen Gegenstand unserer Erkenntnis, in diesem All der Dinge giebt es an sich auch weder einen Raum noch eine Zeit. Der Raum bedeutet ein Nebeneinander, setzt also eine Mehrheit von Dingen voraus. Das Weltganze ist aber nur eines, ausser und neben ihm ist nichts vorhanden und Teile kennt es nicht. Es kann daher auch ein Nebeneinander und damit auch einen Raum in ihm nicht geben. Eine Zeit giebt es nicht, weil die Welt der

Dinge nur eine ewige Gegenwart hat, es giebt thatsächlich nur die Welt, von der wir sagen können: sie ist, Vergangenheit und Zukunft sind nichts Wirkliches, beide bestehen nur in unserer Vorstellung. „Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihre Ewigkeit“ (Goethe). So stellt sich der Gegenstand unserer Erkenntnis, die Welt der Dinge, unserer fortgeschritteneren Erkenntnis dar. Wie nun verhält sich zu ihm unsere Erkenntnis selbst und deren Verfahren? Es liesse sich denken, dass zwischen beiden Übereinstimmung bestünde, dass dem dargestellten Wesen der von uns erkannten Welt auch das Wesen unserer Erkenntnis und ihres Verfahrens entspräche. „Wir könnten uns einen Verstand denken, der weil er nicht wie der unsrige diskursiv sondern intuitiv ist, von dem synthetisch allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum besonderen geht, das ist von dem Ganzen zu den Teilen“ (Kant). Dann würde die Welt auch in unserer Vorstellung als Unendliches, in sich abgeschlossenes, unteilbares Ganze in einer einzigen, alles zugleich und mit einem Mal umfassenden Erkenntnisthätigkeit in ihrem vollen Umfange erkannt, mithin auch ohne Teile, weil sie ein unteilbares Ganze ist, ohne Raum, weil sie keine Teile und als Ganzes nichts neben sich hat, und ohne Zeit gedacht werden, weil die ewige Gegenwart der Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft in sich schliesst. Dann würde Äusseres und Inneres der Welt und alle ihre Beziehungen untereinander, dann Späteres und Früheres, das Ganze und die Teile in einer einzigen alles zusammenfassenden Vorstellung in unserer Seele wiedergegeben werden. So eingerichtet würde unser Erkenntnisvermögen und Erkenntnisverfahren seinem Gegenstande, die Form dem Inhalte, der Schein dem Wesen entsprechen und es würde dann von dem Menschengeiste mit dem Dichterworte gesagt werden können:

„Und mit dem Weltgeist eins in jeder Regung,
Spürt er des Daseins leiseste Bewegung.“

Es lässt sich denken, dass unser Erkenntnisvermögen so eingerichtet sein könnte. Wie ganz anders ist es aber in Wirklichkeit. Weder die Werkzeuge, durch die wir den Stoff zu dem Abbilde der Welt in uns aufnehmen, die Sinne, noch die Thätigkeit des Verstandes, durch welche dieser Stoff ge-

ordnet und zur bewussten Vorstellung erhoben wird, sind ihrer Anlage nach dazu eingerichtet, das Weltganze in dessen oben dargestelltem Wesen durch eine *einheitliche Vorstellungshandlung* in sich aufzunehmen und wiederzugeben. Die Mithülfe, die hierbei die Sinne leisten, ist gegen ihre Aufgabe und ihren Gegenstand gehalten *eine Kleinarbeit von beschränktestem Umfange und Inhalt.* Um von den geringfügigen Vorstellungen ganz zu geschweigen, die uns von dem überhaupt die Kenntnis der Aussenwelt nur in deren Beziehung zu unserem Körper dienenden Geruchssinn und dem Geschmacksinn geboten werden, und nur die übrigen Sinne zu erwähnen, wie unendlich klein sind ihrem Inhalte und Umfange nach die Vorstellungen, die wir selbst durch den so wichtigen Tastsinn von den Dingen der Aussenwelt erhalten, wie verschwinden sie gegenüber der in ihrem Umfange und Inhalte unendlichen Aufgabe, das Weltganze mit seinen unzähligen Weltkörpern und unermesslichen Räumen in unsere Vorstellung aufzunehmen! Wie unbedeutend gegenüber dem Weltganzen sind ferner die Vorstellungen, die das Gehör uns von der Aussenwelt übermittelt. Nur vereinzelte Bewegungen der uns umgebenden Luft deuten sie an, und auch diese nur ohne uns eine deutlichere Vorstellung von ihnen zu gewähren. Aber selbst die Dienste, die uns das vollkommenste unserer Sinneswerkzeuge, das Auge, leistet, was bedeuten sie gegenüber solcher Aufgabe! In dem Unermesslichen und dem Unendlichen vermittelt das Auge uns doch auf einmal nur die Vorstellung von einem endlichen und engbegrenzten Ausschnitte, nicht dem tausendsten Teil des kleinen Planeten, auf dem wir leben, von der ganzen übrigen unermesslichen Welt mit ihren zahllosen Sonnen und sonstigen Weltkörpern sehen wir nichts als ein nachts mit winzigen Lichtpunkten besätes blaues Luftfeld. Immerhin aber zeigt dieser Sinn von allen Fähigkeiten unserer Seele noch die weitaus grösste Anlage zur Allgemeinheit. Wir erfassen mit ihm doch wenigstens einen Teil unserer irdischen Umgebung im Zusammenhange und so klein dieser Teil auch im Vergleiche nur zur Erde ist, es lassen diese Vorstellungen doch, gegen die von dem Tastsinn vermittelten wenigen und vereinzelten Vorstellungen gehalten, den Gesichtssinn als einen Sinn von weitaus höherer Fähigkeit und Ergiebigkeit, von weitaus höherer Allgemeinheit

und Zusammenfassungskraft erscheinen als alle übrigen Sinne. Träte dieser Einrichtung und Beschaffenheit des Gesichtssinns ein nur annähernd gleich veranlagtes Denkvermögen an die Seite, ein Denkvermögen, das das vom Auge gewonnene Bild ebenso als ein Ganzes in die Vorstellung aufzunehmen vermöchte wie das Auge selbst, so würde der Mensch ein Wesen schon ausserordentlich viel höherer Ordnung bilden, als er thatsächlich bildet. Anstatt dessen aber bleibt das verhältnismässig grössere Bild, das der Gesichtssinn unserer Vorstellung vermittelt, auf die Empfindung von Farben und Lichtempfindungen beschränkt, die als solche für uns völlig wertlos sind und erst in die bewusste Vorstellung von wirklichen Dingen der Aussenwelt eingehen, wenn das Denkvermögen sie, wie wir sehen werden, seiner beschränkten Anlage nach erst in unzählige kleine Teile zerlegt und dadurch dem Bewusstsein und dem Verständnisse näher gebracht hat. Zudem giebt sich den Sinnen überall nur das *Äussere*, nur die *Oberfläche* zu erkennen, und wenn auch das Auge bei gewissen Gegenständen wie dem Wasser, der Luft in das Innere dringt, so bieten sich doch nach der Beschaffenheit dieser Gegenstände hierbei nicht Empfindungen und Eindrücke, die ohne weiteres eine Bereicherung unserer Vorstellung bedeuteten, oder etwas für die Erkennung der inneren Beschaffenheit dieser Gegenstände gewinnen liessen. So sehen wir, dass schon das Thor, durch das alle unsere Erkenntnis in uns einzieht, die Sinne, ein *unvollkommenes, dem Gegenstande der Erkenntnis selbst nur wenig entsprechendes* ist, indem es bei seiner Enge nur einzelnen und beschränkten Vorstellungen den Durchgang gestattet.

Fast noch beschränkter und unvollkommener als die Erkenntnis durch das Mittel der Sinne erweist sich von demselben Gesichtspunkt aus betrachtet das Vermögen, durch das wir die Sinneswahrnehmungen zu einem höheren Grade von Bewusstsein in uns erheben und ordnen, das *Denkvermögen*. Wie das Auge bei einem grösseren Bilde im Gesichtsfeld unzählig viel Vorstellungen von Gegenständen in sich aufnimmt, aber dann, wenn es scharf beobachten will, seine Wahrnehmungsthätigkeit auf den beschränkten Kreis von Gegenständen, der im Blickfelde liegt, als ihren Mittelpunkt vereinigen muss, ähnlich verhält es sich mit dem Denkvermögen. Auch beim Denkvermögen

können gleichzeitig eine grössere Anzahl von Vorstellungen ins Bewusstsein treten, soll indessen etwas zum Gegenstande deutlicherer Erfassung, klarer Erkenntnis gemacht werden, so ist es immer nur eine Vorstellung, die den Gegenstand der Denkthätigkeit bilden kann. Diese Vorstellung kann immer nur eine beschränkte sein und zwar beschränkt entweder nach dem Umfange oder nach dem Inhalte. Denn entweder ist eine Vorstellung eine allgemeinere, einen grösseren Teil der Welt der Dinge umfassende, dann ist sie ihrem Inhalte nach um so leerer, oder sie erstreckt sich nur auf einen kleinen Theil der Wirklichkeit, dann verliert der Umfang das, was der Inhalt gewinnt. „Die allgemeinsten Begriffe sind die ausgedehntesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen“ (Schopenhauer). Immer also bleibt die Denkthätigkeit im gegebenen Falle eine in einem später noch näher zu bestimmenden Sinne beschränkte.

Wiedervereinigung des begrifflich Geschiedenen.

So hebt unsere Erkenntnis damit an, dass sie die Welt der Dinge, anstatt sie als ein Ganzes und Unteilbares zu erkennen, das sie thatsächlich ist, erst durch die Sinne und dann durch das Denkvermögen in kleine und kleinste, der Veranlagung unserer Sinneswerkzeuge und unseres Denkvermögens entsprechende Teile zerlegt. Nun sind aber, wie ausgeführt worden, die so dem Bewusstsein nahegebrachten Teile der Welt in Wirklichkeit keine Teile d. h. an sich selbständige und von den übrigen unabhängige Ausschnitte der Welt, sondern was wir als Teile ansehen, sind lediglich auf Grund der Verschiedenheiten unserer Sinneswahrnehmungen vom Verstande künstlich ausgeschiedene Teile, die an sich und in sich unauflöslich mit dem Ganzen verbunden sind und in unzähligen Wechselbeziehungen untereinander stehen. Soll also das in unserer Seele gewonnene Bild seiner Natur nach nicht gänzlich von dessen Gegenstand abweichen, soll es nicht etwas durchaus anderes darstellen, als was die Welt der Dinge in Wirklichkeit ist, so kann die Erkenntnisthätigkeit bei dieser zerlegenden Thätigkeit nicht stehen bleiben, sie muss vielmehr notwendiger Weise der geschilderten ersten Thätigkeit der Zerlegung des Ganzen eine weitere in entgegengesetzter Richtung sich bewegende Thätigkeit folgen lassen, nämlich die Thätigkeit der Verbindung der ausgesonderten Teile zu dem Zwecke, um auch in unserer Seele ein Bild der Beziehungen und Wechselwirkungen

zu erzeugen, die zwischen den durch unsere Sinne und unser Denkvermögen künstlich ausgeschiedenen Teilen unter einander und zu dem Ganzen bestehen. Was vorher getrennt worden, muss hierbei wieder verbunden, was gesondert war, wieder vereinigt werden. Es besteht sonach unsere ganze Erkenntnisthätigkeit in einem fortwährenden Trennen und Verbinden, Sondern und Vereinigen, Auflösen und Verschmelzen, Einreissen und Wiederaufbauen, einem Vereinigen des Mannigfaltigen (Synthesis), und zwar geht diese Thätigkeit in der Weise vor sich, dass wir hierbei die Teile vor dem Ganzen, das Äussere vor dem Innern, das Spätere vor dem Früheren, das Besondere vor dem Allgemeinen erkennen, also gerade umgekehrt zu dem Wesen und der Entstehung der erkannten Welt verfahren. Unwillkürlich erinnert diese Thätigkeit des Verfahrens bei unserem Erkennen, dieses Einreissen und Wiederaufbauen an jenes bekannte Geduldspiel, bei dem ein auf eine Holztafel aufgezogenes Bild, nachdem es in möglichst viele und möglichst unregelmässige Teile zerlegt worden, wieder zusammengesetzt wird, indem hierbei das aufgeklebte Bild für die Wiederherstellung des Zusammenhangs zum Anhalt dient. „Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch die Auflösung der Verbindung und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur“ (Schiller). Unser Wissen ist Stückwerk. Wir werden unten sehen, wie die geschilderte Eigenart gerade in diesem Punkte unserem Erkenntnisverfahren seinen ganzen Charakter aufprägt und uns die wertvollsten bisher meist völlig übersehenen Aufschlüsse über alle einzelnen Teile desselben giebt, wie namentlich das Wesen der in den Begriffen, den Urteilen und Schlussfolgerungen sich vollziehenden Erkenntnisthätigkeit erst im Lichte dieser Auffassung in seiner wahren Gestalt hervortritt.

Durch langwierige, unendlich mühselige, fortwährend erneuerte und wiederholte Einzelarbeit der sinnlichen Wahrnehmungen und des Denkvermögens nur können wir nach dem Ausgeführten das Bild eines halbwegs grösseren Teils der Welt der Dinge in uns aufnehmen. Aber auch, wenn uns letzteres gelungen, so bleibt dieses Bild doch noch sowohl seinem Inhalte als seinem inneren Wesen nach nur zu sehr hinter seinem Gegenstande zurück. Nur eine dunkle Wiedergabe der Welt

ist es, was wir durch unser Vorstellungsvermögen in uns gestalten. Auch bei dem längsten Leben und nach den eingehendsten und gründlichsten Beobachtungen der Aussenwelt können wir es nicht dahin bringen, dass ihr Bild in uns auch nur annähernd die Wirklichkeit erreicht. Wird das Auge geschlossen, das die Kenntnis von der Aussenwelt vermittelt, so bleibt auch im Geiste des gründlichsten Naturforschers und Naturkenners doch nur ein verschwommenes und inhaltsarmes Bild zurück. Öffnen wir das geschlossene Auge wieder, so ist es immer wieder ein ganz neues Bild, das sich uns bietet.

Ungleichzeitigkeit der Vorstellungen.

Noch weniger aber gleicht die Welt der Dinge in anderer Beziehung der vorgestellten Welt. Die Welt der Dinge ist ein fortwährend und in seinem ganzen Umfange gleichzeitig und nebeneinander Gegenwärtiges. Alles an ihr und in ihr ist in gleichzeitiger Gegenwart vorhanden, ununterbrochen und ungeteilt wirkend (Wirklichkeit). Das Vorstellungsvermögen dagegen vermag die Welt nicht durch eine einzige Vorstellungshandlung als unserem Geiste gleichzeitig d. h. in demselben gegenwärtigen Augenblick wiederzugeben, sondern nur in zeitlich aufeinanderfolgenden Einzelvorstellungen nach dem engbegrenzten Inhalte, den eine Einzelvorstellung haben kann. Es ist sonach auch weniger ein Gesamtbild, also ein Bild, das einheitlich und gleichzeitig als Ganzes vor den Augen unseres Geistes stände, was wir nach und nach in uns aufnehmen und wiederzugeben vermögen als die Fähigkeit, die einzelnen Dinge, auf die unser Vorstellungsvermögen nun einmal beschränkt ist, unter Umständen sofort in ihrem inneren Zusammenhange mit den anderen Dingen beziehentlich mit dem Weltganzen zu begreifen. Hieran ändert auch der Umstand nichts, dass wir uns Begriffe von einem grösseren Teile der Welt und dem Weltganzen bilden können, vermögen wir doch, wie schon oben bemerkt, mit einem solchen Begriff thatsächlich keine Vorstellung von weiterem Umfang zu verbinden, als mit jedem anderen Begriffe, sondern nur eine allgemeinere Vorstellung. Endlich kommt aber, um das Werk der Wiedergabe der Welt durch unser Erkenntnisvermögen noch unvollkommener zu machen, auch noch hinzu, dass wir an die Bildung von Vorstellungen nicht sofort mit ausgebildeten Sinnen und Denkvermögen herantreten, sondern die ziemlich langdauernde fast das dem Menschen überhaupt zugemessene Durchschnittsalter in Anspruch nehmende Entwickelungsstufe der Kindheit und der Jugend durchzumachen haben, in der jene Mittel der Erkenntnis nur langsam und nur allmählich soweit heranreifen, dass wir uns ihrer mit einiger Zuverlässigkeit und einigem Erfolge bedienen können.

Fassen wir nun zunächst die allgemeinen Wirkungen ins Auge, die eine so von ihrem Gegenstande verschiedene Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens namentlich infolge der geschilderten Eigenart der Zerlegung und Wiedervereinigung des Erkenntnisgegenstandes hat. Hierbei ergiebt sich als nächste und allgemeine Wirkung die, dass mit dieser Art des Verfahrens gewisse Teile in unser Erkenntnisverfahren aufgenommen werden, die mit der Wiedergabe der Erkenntnisgegenstände an sich nichts zu thun haben, nämlich die Teile des Erkenntnisverfahrens, die in der in Rede stehenden Thätigkeit der Zerlegung und Wiedervereinigung, der Trennung und Verbindung, der Auflösung und Verknüpfung bestehen, also die Vorstellungsthätigkeiten, die sich lediglich auf die Art dieser Zerlegung und Wiedervereinigung des Erkenntnisgegenstandes und die Gesichtspunkte, nach denen sich diese richtet, beziehen. Diese lediglich in der dargestellten Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens wurzelnden Vorstellungen erstrecken sich auf die sämtlichen Abschnitte des Erkenntnisverfahrens, demnach sowohl auf den Abschnitt der Verknüpfung der Merkmale zu Begriffen, als den der Verknüpfung der Begriffe zu Urteilen, der Urteile zu Schlussfolgerungen und sonstigen Urteilsverbindungen, und erzeugen in allen diesen Abschnitten neue, diesen Vorstellungen dienende Begriffe. Sollen diese Begriffe eine besondere Bezeichnung erhalten, so können wir sie nur Verhältnis- oder Beziehungsbegriffe nennen, insofern wir die Vorstellungen, unter denen wir die zerlegten Teile des Erkenntnisgegenstandes gegeneinander uns denken, als das Verhalten, die Beziehungen dieser Teile zueinander bezeichnen. Unter diesen Verhältnis- oder Beziehungsbegriffen sind die allgemeinsten diejenigen, die sich auf die Aufeinanderfolge der Gegenstände nacheinander und die Aufeinanderfolge nebeneinander beziehen: die Begriffe Raum und Zeit sind die allgemeinsten, weil sie ausnahmslos auf alle Gegenstände der Aussenwelt Anwendung finden. Teilen wir die

Aussenwelt in einzelne Gegenstände, so müssen die letzteren sämtlich nach diesen beiden Richtungen hin untereinander in Beziehung stehen und von uns geordnet werden. Demnächst tritt der Gesichtspunkt der Menge oder Zahl auf, unter dem wir bestimmte Teile der Aussenwelt zu einem Begriffe verbinden. Zu diesen Verhältnisbegriffen gehören die Begriffe: Alle, Mehrere, Einer, die Zahlbegriffe und ähnliche. Bei den Verknüpfungen der Begriffe zu Urteilen ist es das Verhältnis des Subjekts zum Prädikate, das zu der Entstehung der Beziehungsbegriffe: Notwendigkeit, Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit u. s. w., bei den Verbindungen der Urteile die Beziehung der einzelnen Erscheinungen zu einander, die zu den Begriffen von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Bedingung und Bedingtsein u. s. w., Veranlassung giebt. Die Beziehungs- und Verhältnisbegriffe sind gewissermassen der Einschlag zu dem Gedankengewebe, sind die Ränderverbindungen, die die mosaikartigen Teile des Glasgemäldes unserer Vorstellungen untereinander herstellen. Es wird unschwer erkannt werden, dass hier die Wurzel für die Kant'sche Lehre von den Kategorien und deren Apriorismus liegt, aber auch gleichzeitig und ohne weiteres hierbei klar geworden sein, wie weit sich die Entstehung und das Wesen der obigen Begriffe von der Entstehung und dem Wesen entfernt, das Kant seinen Kategorien beilegt. Kant hatte ganz richtig durchgefühlt, und das verleiht seinen diesbezüglichen Untersuchungen auch heute noch Wert, dass die in Frage befangenen Begriffe ihrem Wesen nach von den übrigen Begriffen verschieden sind. Anstatt sie aber auf die obige Grundlage zurückzuführen, bei der sie in lebensvoller Verbindung mit dem ganzen Erkenntnisverfahren bleiben, hat er sie als ursprünglich fertig in unserer Seele liegende Begriffe aufgefasst. Als solche hat er sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange gelöst und zum Gegenstande einer Behandlung gemacht, die in einen rein theoretischen Schematismus ausgeartet ist und ausarten musste, und ihn von der Untersuchung des Erkenntnisverfahrens in seiner wahren und praktischen Gestaltung völlig weg in die trostlose Einöde durchaus hohler Theorien verlockt hat. Auch der Kanon der fraglichen Begriffe, von dem Kant wiederholt in seiner Kritik der reinen Vernunft als einem ohne Schwierigkeit aufzustellenden spricht, den er aber gleichwohl nicht gegeben, wird sich nunmehr auf Grund der oben allerdings nur mit den allgemeinsten Strichen dargestellten Entstehung und dem Wesen der Verhältnis- oder Beziehungsbegriffe leicht und mit Erfolgssicherheit aufstellen lassen.

Stoffsammlung und Stoffordnung.

Wir haben bisher die Eigentümlichkeiten unseres Erkenntnisverfahrens festgestellt, die darin bestehen, dass es den Gegenstand nicht in seiner Ganzheit, sondern nur in Teile aufgelöst, aufnimmt. Zu dieser Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisverfahrens tritt aber auch noch die weitere, dass auch das, was wir so in unsere Erkenntnis aufnehmen, nicht mit einem und demselben Akte erkannt wird, sondern dass sich diese Thätigkeit zeitlich in zwei grosse Abschnitte zerlegt, von denen der eine es mit der Sammlung des Stoffes, der andere mit der Bearbeitung und Ordnung dieses Stoffs zu thun hat. Beide Thätigkeiten lassen sich nach ihren Eigentümlichkeiten deutlich unterscheiden und auseinander halten. Die erstere vollzieht sich mit Hülfe der Sinne auf dem Wege der äusseren Wahrnehmung, die letztere durch das Denkvermögen, und beide haben wiederum ihre mehr oder minder reiche Gliederung. Was zunächst die Aufnahme des Stoffs anbelangt, so überrascht uns bei diesem insbesondere die Eigenart der in die Welt der körperlichen Erscheinungen hereinragenden Vorgänge und Mittel. Die in der Wiedergabe der Aussenwelt bestehende Aufnahme des Stoffs durch unsere Seele würde nicht weniger wunderbar und geheimnisvoll für uns sein, wenn sie sich ohne jedes körperliche Mittel vollzöge, wenn wir ohne Augen sehen, wenn wir ohne Ohren Töne vernehmen könnten. Denn auch bei der gründlichsten Erforschung der Einrichtungen unserer Seh- und Gehörswerkzeuge bleibt uns doch und wird uns der letzte Zusammenhang der mit Hülfe dieser Werkzeuge hervorgebrachten seelischen Vorgänge ewig unerkennbar bleiben. Allein unser Erkenntnisvermögen und Erkenntnisverfahren ist nicht nach diesem geraden Wege angelegt. Gleichsam als wäre der Schöpfer bei Verwirklichung seiner Zwecke an äussere Hindernisse gebunden gewesen, zu deren Überwindung erst besondere Mittel nötig geworden, hat er die äusseren Sinne geschaffen und sie so angelegt, dass die einzelnen Teile derselben uns meist als die unendlich kunstvolle Verwirklichung gewisser praktischer, an-

scheinend nur auf dem Umwege dieser Mittel zu verwirklichender Zwecke erscheint, so die Dunkelkammer und der lichtbrechende Apparat der Linse des Auges, um auf der Netzhaut ein Bild zu ermöglichen, die Ohrmuschel, um den Schall zu sammeln, die Paukenhöhle und das Trommelfell, um den Ton im Ohre zu dem empfindenden Gehörnerven fortzuleiten u. s. w. Und so sehen wir, dass die Aufnahme des Stoffes von der Aussenwelt nicht bloss dergestalt von diesen körperlichen Werkzeugen abhängig ist, dass sie ohne sie schlechterdings sich nicht vollziehen kann, sondern dass auch neben jedem einzelnen seelischen Vorgange hierbei Vorgänge in diesen äusseren Werkzeugen hergehen, die dem Physiologen ein reiches Feld der Beobachtung bieten und durch dieses Zusammengehen und diese Abhängigkeit körperlicher und seelischer Vorgänge der Ausgangspunkt für fruchtbare Untersuchungen auf demjenigen Gebiete der Seinswissenschaft geworden sind, das man mit Psychophysik bez. physiologischer Psychologie bezeichnet.

Wie aber die Zuführung des Stoffes von der Aussenwelt, von den Sinneswerkzeugen abhängig ist, so giebt es neben den Sinneswerkzeugen auch nichts, was unserem Erkenntnisvermögen ausserdem die Aufnahme des Stoffs vermittelte, insbesondere trägt hierzu das Denkvermögen nicht das mindeste bei. Wir werden zwar unten sehen, dass das Denkvermögen, wenn hierin überhaupt ein Vergleich gezogen werden kann, vom Standpunkte der Durchdringung, der Prüfung und Feststellung des Stoffs aus gegenüber dem Wahrnehmungsvermögen als das ungleich höhere und deshalb auch wichtigere erscheint, indem es unsere Erkenntnis unendlich erweitert und vertieft. Allein irgend welchen neuen Stoff von der Aussenwelt vermag uns dasselbe nicht zuzuführen. Dieser Stoff selbst wird uns einzig und allein durch die Sinne geliefert, das Denkvermögen oder sonstwelches Vermögen in uns trägt hierzu nichts bei. Weder das scharfsinnigste Nachdenken des Naturforschers, noch die ausschweifendste Phantasie eines Dichters oder Malers, oder die überirdischen Gesichte und Verzückungen eines Heiligen, noch die glühendsten Phantasieen eines Fieberkranken oder die Bemühungen der einer spiritistischen Weltauffassung Huldigenden haben es je fertig gebracht, in Bezug auf die Aussenwelt auch nur die Spur von etwas anderem zu erdenken, als wozu ihnen der Urstoff, die Grundvorstellungen durch die Sinnenwelt vermittelt worden ist. Wohl vermag die Einbildungskraft diesen Stoff durch andere Verbindung und Gruppierung in der Vorstellung anders zusammenzusetzen und durch diese Zusammensetzung auch ganz neue Vorstellungen zu erzeugen, wohl mag der Verstand durch seine Einigung des Getrennten dem Erkenntnisstoffe einen ganz anderen Wert verleihen, der Stoff selbst aber, aus dem das Gewebe dieser Erzeugnisse der Einbildungskraft oder des Denkvermögens besteht, kann jederzeit nur der aus den Sinneswahrnehmungen hergeleitete sein. Es giebt schlechterdings keine Vorstellung von etwas ausser uns, zu der nicht im letzten Grunde die Sinne den Stoff geliefert hätten.

Hat es das Wahrnehmungsvermögen mit der Stoffaufnahme und Stoffsammlung zu thun, so ist es dem Denkvermögen vorbehalten, durch Ordnung des ihm von den Sinnen gelieferten Stoffes diesen zu einem höheren Grade von Bewusstsein zu erheben. Was uns die Sinne liefern, ist gewissermassen nur das Tote einer Schrift, in den Sinn und Geist dieser Schrift dringt die Seele nicht durch die Wahrnehmungen ein, erst dem Denkvermögen ist dies vorbehalten. Während die sinnliche Wahrnehmung den Gesamtstoff durch seine Zerlegung in mehr oder minder kleine Ausschnitte der Aussenwelt nur trennt und stückweise uns liefert, trennt die Denkthätigkeit nicht bloss, sondern sie vereinigt auch das Getrennte seinem Urbilde gemäss wieder. Während die Wahrnehmung die Empfindungen ohne Kritik hinnimmt, erforscht das Denkvermögen deren Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, während die Sinne mehr oder minder sklavisch nur das wiedergeben und wiedergeben können, was ihnen von aussen entgegengebracht worden, beweist das Denkvermögen seine Überlegenheit dadurch, dass es nicht bloss in der Wiedergabe seiner Vorstellungen frei ist, sondern auch in der Erzeugung im obigen Sinne neuer Vorstellungen aus dem empfangenen Stoff mit der unbeschränkten Macht eines Schöpfers frei waltet und schaltet. Durch das Denkvermögen erst wird es möglich, in den Geist der Dinge einzudringen, Vorstellungen von der Vergangenheit und Zukunft in uns zu erzeugen, das Denkvermögen ist es, das durch seine Freiheit in der Verbindung

und Trennung von Vorstellungen die grosse Frage nach dem Ursprung und Wesen der Dinge aufwirft, und dem menschlichen Geiste die Erforschung auch fernestliegender Welten möglich macht, das Denkvermögen ist es, das uns die Unterlagen für eine Bethätigung des Willens und die Möglichkeit der weitestgehenden Einwirkung auf die Aussenwelt verleiht.

In dem Nachfolgenden soll nun in die Werkstätte der Erkenntnisthätigkeit selbst eingetreten, soll dargelegt werden, wie sich die Thätigkeit des Wahrnehmens und des Denkens in ihren einzelnen Äusserungen vollzieht.

2. Stoffsammelnde Thätigkeit.

Verschiedenheit der Sinnesempfindungen.

Die stoffsammelnde Thätigkeit der Seele bei den Erkenntnisvorstellungen von der Aussenwelt kennzeichnet sich durch die unmittelbaren Beziehungen dieser Thätigkeit zur Aussenwelt. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, dass sie an äussere, der körperlichen Erscheinung unseres Ich angehörige, der äusseren Wahrnehmung erkennbare Werkzeuge, die Sinne, gebunden ist. Wie diese Werkzeuge durch ihre Vermittlereigenschaft ihre Wesensverwandtschaft mit der ihren Gegenstand ausmachenden Aussenwelt bekunden, so reicht sich in ihren der Aussenwelt in — menschlich gesprochen — kunstvollster Weise angepassten Werkzeugen die innere Erscheinung unseres Ich mit der Aussenwelt gewissermassen die Hände. Vollzog sich aber schon die Erkenntnisthätigkeit vom allgemeinen Standpunkte aus betrachtet nicht in einer und derselben Form, sondern schied sie sich in eine stoffsammelnde und eine stoffordnende Thätigkeit, so setzt sich dieses Zerlegungsverfahren auch bei diesen einzelnen Thätigkeiten wieder fort. Die Stoffsammlung bei der Erkenntnis der Aussenwelt insbesondere wird nicht durch e i n Sinneswerkzeug allein besorgt, sondern in diese Arbeit teilen sich eine grosse Anzahl verschiedenartig angelegter Sinneswerkzeuge. Zwar gehen diese äusseren, der körperlichen Erscheinung angehörigen Werkzeuge sämtlich von einem Mittelpunkte (Centralorgane) dem Gehirn und dem Rückenmark aus und deuten damit schon äusserlich an, dass die durch sie vermittelten Vorstellungen im letzten Grunde sich vereinigen, einem und demselben Organismus, der Gesamterscheinung unseres Ich dienen, sie nehmen aber von diesem Mittelpunkte aus schon im Inneren unseres Körpers eine verschiedene Gestalt, Lage verschiedenen Verlauf an, um dann noch sichtlicher in ihren Ausläufern sich voneinander durch mehr oder minder eigenartige Einrichtungen zu unterscheiden. Die Ausläufer des einen dieser Sinneswerkzeuge nämlich des Tastsinnes verbreiten sich in der Haut über den ganzen Körper, dagegen ist der Gesichtssinn und der Gehörsinn in seinen Ausläufern auf die künstlichen Einrichtungen beschränkt, die unsere körperliche Erscheinung in den Augen und den Ohren besitzt, während der Geruchsinn und der Geschmacksinn an die Schleimhäute gebunden sind, die die Mund- und Nasenhöhle auskleiden. Aber nicht bloss in ihrer äusseren Einrichtung sind diese Sinneswerkzeuge verschieden, sondern sie sind es auch nach dem I n h a l t e ihrer Thätigkeit, nach den Empfindungen, die sie der Seele vermitteln, und zwar geht diese Verschiedenheit so weit, dass jeder einzelne Sinn besondere, nur ihm eigene also nur solche Empfindungen vermittelt, die mit den Empfindungen der anderen Sinne meistenteils nichts gemein haben. Das Auge vermittelt uns nur die Empfindungen von Farben und Licht, das Ohr nur solche vom Schalle, der Tastsinn nur Empfindungen von dem Festigkeitszustande und der Wärme der Körper, der Geruchssinn und der Geschmackssinn nur Geruchsempfindungen und Geschmacksempfindungen. Von diesen Empfindungen hat, wenn man etwa die Geruchs- und die Geschmacksempfindungen ausnimmt, nicht eine mit der anderen etwas Gemeinsames oder auch nur Ähnliches, die Empfindungen von den Farben und dem Licht nicht mit denen vom Schall oder dem Geruch und dem Geschmack, der Geruch nicht mit den Schallempfindungen oder den Tastempfindungen u. s. w. Allenfalls könnte man zwischen den Empfindungen des Auges, durch die wir Vorstellungen von Gestalt und Linien der Körper erhalten und gewissen Tastempfindungen eine Ähnlichkeit annehmen, insofern beispielsweise auch der Tastsinn Vorstellungen von einer Kreislinie, von der Kugelgestalt und sonstigen Linien und Gestalten ermöglicht, auch ein Blindgeborener, obwohl er nie eine Kreislinie oder Kugel gesehen hat, doch im Stande ist, eine solche durch Zeichnung und Nachbildung wiederzugeben, wie

es selbst Blinde gegeben hat, die die Bildhauerkunst ausgeübt haben. Diese Ähnlichkeit ist indessen nur eine scheinbare. Denn wenn der Blindgeborene auch eine Kreislinie zu zeichnen vermag oder eine Kugel nachbildet, so giebt er mit diesen Nachbildungen doch keineswegs Empfindungen wieder, die den bei dem Anblick einer Kreislinie oder einer Kugel durch das Auge aufgenommenen Empfindungen glichen. Was er wiedergiebt, sind vielmehr nur die hiervon gänzlich verschiedenen Empfindungen, die er durch die Betastung eines in Kreislinie verlaufenden Gegenstandes oder einer Kugel erhalten hat. Dort sind es die Farben, die Grenzen und Inhalt des Bildes bestimmen, hier lediglich Körperempfindungen.

Hergang bei den Wahrnehmungen.

Fassen wir den Hergang bei den Sinneswahrnehmungen näher ins Auge, so kommt hierbei dreierlei in Betracht. 1. Der Erreger der Wahrnehmung, 2. das Mittel der Erregung und 3. der Inhalt der Wahrnehmung. Zu 1., Der Erreger der Wahrnehmung ist stets ein Teil der Aussenwelt. Nicht alle Teile der Aussenwelt aber erregen bei allen Sinnen Wahrnehmungen, sondern jeder Sinn hat einen bestimmten Kreis von Gegenständen, von denen Erregungen für ihn ausgehen können. Der Gesichtssinn wird zu Wahrnehmungen von der weitaus grössten Mehrzahl der Gegenstände angeregt, sowohl von festen als flüssigen, und unter den letzteren sowohl von tropfbar flüssigen als elastisch flüssigen (luftförmigen). Die meisten Gegenstände, deren Wahrnehmung sich dem Gesichtsinne entzieht, gehören der letztgedachten Klasse an. Doch giebt es auch unter den tropfbar flüssigen und selbst unter den festen Körpern einzelne, die von dem Gesichtsinn nicht wahrgenommen werden. Letzteres ist der Fall, wenn die betreffenden Gegenstände sämtliche Lichtstrahlen durchlassen, so unter Umständen bei ganz klarem Wasser, völlig reinem Glas. Von dem Tastsinn werden in der Regel nur feste und tropfbar-flüssige Körper wahrgenommen, elastisch-flüssige dagegen nur dann, wenn sie rasch bewegt oder in einen bestimmten Wärmezustand versetzt werden. Auch bei dem Gehörsinn besteht der Erreger der Wahrnehmung stets in einem Teile der Aussenwelt. Bei ihm erregen aber nur solche Gegenstände Empfindungen, durch welche Schallwellen erzeugt werden können, Körper, bei denen dies nicht möglich ist, bleiben für diesen Sinn ausser Betracht. Bei dem Geschmacksinn treten nur

feste und tropfbar-flüssige Körper als Erreger von Wahrnehmungen auf, während der Geruchsinn sich auf Gegenstände aller drei Festigkeits- (Aggregat-) Zustände erstreckt. Demnächst erregen Gegenstände nur dann Wahrnehmungen, wenn sie zu den Sinneswerkzeugen in ein entsprechendes räumliches Verhältnis gebracht werden. Beim Auge können Gegenstände, vorausgesetzt dass sie genügend gross sind, noch wahrgenommen werden, auch wenn sie Billionen von Meilen entfernt sind. Gegenstände, durch welche Wahrnehmungen beim Gehörsinn hervorgerufen werden sollen, können ebenfalls weit entfernt sein, müssen sich aber noch innerhalb der die Erde umgebenden Lufthülle befinden. Bei dem Tastsinn, sowie beim Geschmack- und dem Geruchsinn muss der Gegenstand mit dem betreffenden Sinneswerkzeuge in unmittelbare Berührung gebracht werden, wenn er Wahrnehmungen hervorrufen soll. Zu 2., An sich und allein können indessen die unter 1 gedachten Gegenstände Sinneswahrnehmungen noch nicht hervorrufen, zu ihnen muss vielmehr noch ein Weiteres als Mittel treten, das ebenfalls bei den verschiedenen Sinnen ein Verschiedenes ist. Bei dem Gesichtsinn sind es die Ätherschwingungen als Lichtstrahlen, die die Wahrnehmungen vermitteln. Ohne sie vermag das Auge keine Wahrnehmungen zu machen. Nur wenn und soweit von einem Gegenstande Lichtstrahlen ausgehen, werden von demselben im Auge Wahrnehmungen hervorgerufen. Wo diese fehlen, vermag das Auge nicht zu sehen, so bei völliger Dunkelheit, oder es empfängt von demselben Gegenstande verschiedene Vorstellungen, so, wenn derselbe verschiedene Beleuchtung erhält, oder es werden Gegenstände zu Erregern von Gesichts-Wahrnehmungen, welche sonst nicht sichtbar sind, so bei Wasserbläschen in der Luft, wenn die Sonnenstrahlen sich in ihnen brechen (Regenbogen). Bei dem Gehörsinn bilden die als Schallwellen bezeichneten Schwingungen der Luft den Vermittler. Bei dem Tastsinn sowie dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn könnte es scheinen, als ob zwischen dem Erreger der Wahrnehmung, dem Gegenstande, und der Wahrnehmung ein Mittel nicht thätig wäre. Dennoch fehlt es auch bei ihnen nicht. Vielmehr bildet bei den diesbezüglichen Wahrnehmungen die Bewegung dieses Mittel. Beim Tastsinn wird die Wahrnehmung teils durch die Bewegung der Tastorgane, teils durch diejenige des Gegenstandes ver-

mittelt. Und selbst wenn ein in Ruhe befindlicher Gegenstand, etwa eine in der Hand gehaltene Kugel, durch den Tastsinn wahrgenommen wird, so bildet dabei die Bewegung doch das Mittel, sofern die Tastnerven sich stets im Zustande der wenn auch nicht sichtbaren Bewegung befinden. Bei dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn sind es chemische Vorgänge also ebenfalls Bewegungsvorgänge, welche die Wahrnehmung erst möglich machen. Zu 3., Die Erreger der Wahrnehmungen und das Mittel der Erregung gehören der Aussenwelt an, die Vorstellungen, die durch sie hervorgerufen werden, dagegen allein unserem inneren Ich. Wir nennen diese durch unsere Sinne erzeugten Vorstellungen „Empfindungen", wenn wir sie losgelöst denken, von dem Gegenstande und dem Mittel der Erregungen. Unter die Empfindungen fallen daher auch solche lediglich durch unsere Sinne erzeugte Vorstellungserregungen, denen ein der Aussenwelt angehöriger Gegenstand oder eine von demselben ausgehende Erregung nicht zu Grunde liegt, also auch die sogenannten Visionen, Hallucinationen u. dergl. Zu „Wahrnehmungen" dagegen werden die Empfindungsvorstellungen erst, wenn sie durch Gegenstände der Aussenwelt hervorgerufen worden sind und auf dieselben Bezug haben. Die Bezeichnung „Eindruck" ist mehr eine volkstümlich-bildliche bei der die Vorstellung eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen Erscheinung und Wahrgenommenem in dem Vordergrunde steht.

Inhalt der Wahrnehmungen.

Schon oben ist darauf hingewiesen worden, dass jeder Sinn seine nur ihm eigenen Empfindungen hat und dass keiner der Sinne, sei es willkürlich oder unwillkürlich, Empfindungen erzeugen kann, die von einem der übrigen Sinne erzeugt werden, dass der Gesichtsinn keine Empfindungen des Schalls oder Empfindungen der Wärme oder Körperempfindungen, ebenso keine Geruchs- oder Geschmacksempfindungen, der Gehörsinn kein Abbild der Aussenwelt, der Geschmacksinn keine Empfindung vom Schall hervorrufen kann. Die Empfindungsgebiete der einzelnen Sinne sind mit den wenigen obengedachten Ausnahmen völlig von einander getrennte, völlig von einander verschiedene. Betrachtet man nun die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne in Bezug auf ihre Beschaffenheit und ihren Wert näher, so ergiebt sich Folgendes. Die Wahrnehmungen des Gesichtssinns stellen sich als die vollkommenste Wiedergabe der Aussenwelt dar. Denn abgesehen davon, dass sie durch die Fähigkeit zur gleichzeitigen Wiedergabe eines umfänglichen Teils der Aussenwelt die Wahrnehmungen der anderen Sinne weit überragen, so ist auch allein die Wiedergabe der Aussenwelt durch den Gesichtssinn eine solche, dass wir den Eindruck erhalten, es werde durch die betreffenden Empfindungen die Aussenwelt ein zweites Mal in uns erzeugt, mit anderen Worten, dass wir durch sie ein förmliches Abbild der Aussenwelt erhalten. Alle übrigen Sinne treten in dieser Beziehung mit ihren Wahrnehmungen weit hinter den Gesichtssinn zurück. Am nächsten steht ihm noch der Tastsinn, der mit seinen allerdings nur wenig umfänglichen Wahrnehmungen, den Körperempfindungen, doch wenigstens eine den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes nahekommende Wiedergabe der Aussenwelt in uns zustande bringt, wie schon daraus hervorgeht, dass Blindgeborene, die von ihnen mittelst des Tastsinns erkannten Gegenstände nachzubilden vermögen. Ganz zurück bleiben in diesen Beziehungen aber der Gehörsinn sowie der Geruch- und der Geschmacksinn. Allenfalls ermöglicht uns der Gehörsinn, aber doch nur unter Zuhülfenahme des Denkvermögens, indem wir aus Tönen und Geräuschen auf ihre Erreger zurückschliessen, noch eine Vorstellung, die entfernt etwas mit der Wiedergabe der Aussenwelt zu thun hat, die beiden letztgenannten Sinne dagegen haben, so wichtig und unentbehrlich auch der eine von ihnen, der Geschmacksinn, für unsere Daseinsführung ist, für die Wiedergabe der Aussenwelt durch unsere Vorstellung nur äusserst geringen Wert.

Fragt man ferner, was von den Sinnen wahrgenommen wird, ob der Erreger der Wahrnehmung oder das Mittel derselben, so fällt auch hier bei den verschiedenen Sinnen die Antwort verschieden aus. Bei dem Gesichtssinn erhalten wir nur eine Vorstellung von dem Erreger der Wahrnehmungen, dem Gegenstand, nicht aber von dem Mittel der Erregung, das in Ätherschwingungen besteht, den Lichtstrahlen; wenigstens erscheinen uns die Empfindungen, die durch den Gesichtssinn in uns hervorgerufen werden, als ein Abbild des betreffenden Teils der Aussenwelt, nicht als eine Wiedergabe von blossen Lichterscheinungen oder gar von den Ätherschwingungen. Bei

dem Tastsinn erhalten wir bei Körperempfindungen sowohl von dem Erreger der Wahrnehmung, dem Gegenstande, als von dem Mittel der Erregung, von der Bewegung, eine Vorstellung. Bei den Wärmeempfindungen, sowie den Empfindungen des Gehörsinns, des Geschmacksinns und des Geruchsinns erhalten wir weder Vorstellungen von dem Gegenstande noch dem Mittel, sondern die betreffenden Empfindungen entfernen sich ihrem inneren Wesen nach von den Vorstellungen soweit, und nähern sich den Gefühlen, also den Bewegungserregungen, so an, dass man sie ihrem Inhalte nach mehr den letzteren zuzählen müsste, als den ersteren. Daraus erklärt es sich auch, dass die durch diese Sinne hervorgerufenen Empfindungen mehr im Dienste des Willens als im Dienste der Erkenntnis der Aussenwelt stehen. Der Geschmacksinn und der Geruchsinn dient vorwiegend der Unterhaltung unseres körperlichen Ich, der Gehörsinn aber dient der Gemütswelt, indem er die Unterlage für einen Hauptzweig der Kunst, nämlich die Musik (Tonkunst) bildet.

Wesen der Wahrnehmungen. Was nun das Wesen unserer Wahrnehmungen anbelangt, so unterliegt es keinem Zweifel, dass was in uns die Wahrnehmungen erzeugend vorgeht, lediglich und ausschliesslich Thätigkeit unseres inneren Ich ist, bei der ausser dieser durchaus etwas anderes unmittelbar miterzeugend nicht beteiligt ist. Vorstellungen, wo und wie immer sie auftreten, sind und können nur Bethätigungen unseres Ich sein. Es lässt sich schlechterdings nicht denken, dass unser Ich, indem es etwas hervorbringt, zugleich Ich und Nicht-ich ist. Die Vorstellungen, welche in uns bei Sinneswahrnehmungen erzeugt werden, sind daher sowohl an sich als ihrem Inhalte und Gegenstande nach ausschliesslich Äusserungen unseres Ich. Demnächst gilt es, die Beziehungen festzustellen, in denen die Wahrnehmungen zu ihrem Gegenstande stehen. Es könnte scheinen, als ob dieses Verhältnis das der physischen Ursache und Wirkung wäre. In der That teilen die Beziehungen der Wahrnehmungen zu dem Erreger mit diesem Verhältnis nicht nur die Eigenschaft, dass die Wahrnehmung nur eintreten kann, nachdem eine Erscheinung in der Aussenwelt vorausgegangen ist, sondern auch die weitere Eigenschaft, dass der Umfang und Inhalt der Wahrnehmung sich nach denen der ersteren richtet. Dagegen gebricht es für eine volle Unterstellung der Sinneswahrnehmungen unter dieses Verhältnis daran, dass die Wahrnehmungen mit den entsprechenden äusseren Erscheinungen der Aussenwelt, die wir oben als Mittel der Erregung bezeichnet haben, ohne weiteres Mittel zusammenhängen. Die Erscheinungen der Aussenwelt können allein keine Wahrnehmungen erzeugen. Die Ätherschwingungen haben weder das mindeste gemein mit den Licht- und Farbenempfindungen, die sich in unserem Auge bilden, noch wohnt denselben die Fähigkeit inne, sich mit unserer Seele zu verschmelzen und sich aus einer Erscheinung der Aussenwelt in eine solche der Innenwelt umzusetzen. Ebensowenig haben Luftschwingungen etwas mit der Empfindung des Schalls gemein, der sich in unserem Ohre bildet. „Man weiss hinlänglich, dass es zwischen der bewegten Luft oder dem gesungenen Worte und dem Eindrucke, den diese Worte im Gehirne hervorbringen, keinen direkten Zusammenhang giebt.“ (Voltaire). Noch deutlicher wird dies bei den Empfindungen des Tastsinns. Das Druckgefühl, das unsere Hand von einem auf ihr lastenden Gewichte empfindet, hat nicht das mindeste gemein mit der Vorstellung von dem Gewichte selbst und dessen Bewegung. Die gedachten Empfindungen werden vielmehr sämtlich zwar aus Anlass jener Erscheinungen der Aussenwelt aber nicht durch sie, sondern nur durch die Thätigkeit unseres inneren Ich erzeugt. Um unter dem Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung gebracht werden zu können, fehlt es also für das in Rede stehende Verhältnis an der Berechtigung zur Annahme einer in den Erscheinungen der Aussenwelt liegenden, bei dem Verhältnisse der physischen Ursächlichkeit die unerlässliche Voraussetzung bildenden Kraft, die Wahrnehmungen aus sich hieraus zu erzeugen. Ebenso mangelt es aber auch an einer anderen Voraussetzung für das Verhältnis von Ursache und Wirkung, nämlich der, dass unter sonst gleichen Verhältnissen die letztere stets eintreten muss, wenn die erstere vorausgegangen ist. Das Ohr des Schlafenden hört nicht selten auch die lautesten Töne nicht. Bei der unthätigen Haltung des Auges, die wir als „Stieren“ bezeichnen, erhalten wir häufig überhaupt keine, oder gänzlich verschwommene Bilder von den im Blickfelde liegenden Gegenständen. Hier ruht eben die wirkliche Kraft, die die Empfindungen erzeugt und ohne die die Erscheinungen der Aussen-

welt wirkungslos bleiben, nämlich die Thätigkeit unserer Seele. Alles was den Zustand unserer Sinneswerkzeuge beeinflusst, Fieberzustände, Geistesgestörtheit, örtliche Erkrankungen der Sinneswerkzeuge, Gemütserregungen, beeinflusst auch die Wahrnehmungen der Sinne. In diesen Fällen rufen dieselben äusseren Erscheinungen teils gar keine, teils andere Empfindungen hervor als sonst. Der Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung im physischen Sinne schlägt sonach hier nicht ein. Noch weniger aber kann dieses Verhältnis unter den Gesichtspunkt von Bedingen und Bedingtsein gebracht werden. Zwar haben beide Verhältnisse das gemein, dass das Eine, die Wahrnehmung, nicht eintreten kann, wenn das Andere, die Erscheinung der Aussenwelt, nicht vorausgegangen ist, aber dieses Verhältnis würde den weiteren Umstand nicht treffen, der wiederum durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung getroffen wurde, nämlich, dass, während die Bedingung dem Bedingten in Bezug auf Inhalt und Umfang nicht entspricht, das letztere in dem Verhältnisse zwischen der Erscheinung der Aussenwelt und der Wahrnehmung der Fall ist. Auch die aus der Mechanik hergeholte Bezeichnung „Auslösung“ für das gegenwärtige Verhältnis, bei der augenscheinlich das Verhältnis von Bedingung und Bedingtsein vorschwebt, entspricht daher dem wahren Wesen des in Rede stehenden Verhältnisses nicht. Da das Verhältnis von Grund und Folge als lediglich für räumliche Erscheinungen geltend ebenfalls nicht in Frage kommen kann, trifft auf das in Rede stehende Verhältnis überhaupt keiner der Beziehungsbegriffe zu, die für das Verhältnis zweier in der Aussenwelt vorkommender Erscheinungen zu einander bestehen. Das gegenwärtige Verhältniss fällt vielmehr unter diejenigen Beziehungen, welche auch sonst zwischen Erscheinungen der Aussenwelt und den Erscheinungen unseres Ich auftreten und die wir, da sie als solche ihrem Wesen nach nicht in die Erscheinungslehre sondern in die Wesenslehre gehören, als das Verhältnis der „metaphysischen Ursächlichkeit“ oder der „vorwissenschaftlichen Ursächlichkeit“ bezeichnen können. Zu diesen Beziehungen gehören unter anderen die Beziehungen, in denen die Temperaturverhältnisse zu unserer Gesundheit, die klimatischen Verhältnisse zu der Racenbildung, die Vegetationsverhältnisse zu unserer Kräfteentwickelung stehen. Die nur-

gedachten Verhältnisse kennzeichnen sich sämtlich dadurch, dass die genannten Erscheinungen zwar der Anlass zu den betr. Erscheinungen bei dem Menschen, keineswegs aber die Ursache dieser Erscheinungen bilden.

Soll nach dieser allgemeinen Charakterisierung das Wesentliche des Verhältnisses der Erscheinungen der Aussenwelt zu den Wahrnehmungen herausgehoben werden, so ist es kurz Folgendes: Jeder Sinn bringt als anerschaffen die Empfänglichkeit, die Anlage zu gewissen Empfindungen und Wahrnehmungen mit. „Wär nicht das Auge sonnenhaft, wie könnt die Sonne es erblicken?“ Für jeden Sinn sind dies, wie wir gesehen haben, besondere Empfindungen und Wahrnehmungen. Über diese Anlage und Empfänglichkeit hinaus andere und weitere Empfindungen oder Wahrnehmungen zu haben oder zu erhalten, ist ausgeschlossen. Das Auge kann nur die für das Auge, das Ohr nur die für das Ohr, der Tastsinn nur die für den Tastsinn bestimmten Empfindungen haben u. s. w. und zwar ist diese Anlage und Empfänglichkeit bei verschiedenen Menschen verschieden, indem weder alle Menschen zu gleichviel Wahrnehmungen veranlagt sind, noch die gleichen Erscheinungen bei allen die nämlichen Wahrnehmungen hervorrufen. So liegt also alles, was wir in unserem Leben je wahrnehmen, als Anlage bereits in uns drin. Aber eben nur als Anlage, denn um zur wirklichen Vorstellung, zur wirklichen Wahrnehmung zu werden, bedarf es noch eines weiteren, nämlich des Gegenübertretens einer Erscheinung der Aussenwelt, ohne diese bleibt die Anlage zur Wahrnehmung nur Anlage, nur Empfänglichkeit. Wenn und soweit der Anlage die entsprechende Erscheinung der Aussenwelt gegenübertritt, dann und insoweit erst entsteht, ähnlich wie der elektrische Funke, obwohl er in den Leitungen schon ruht, doch erst erzeugt wird, wenn Drähte mit negativem und positivem Pole sich berühren, Empfindung und Wahrnehmung bei unseren Sinnen. Wir bringen zwar, wie wir gesehen haben, die Wahrnehmung in uns selbst hervor und ebenso gehört das ganze Verfahren und der ganze Inhalt der diesbezüglichen Vorstellungen unserem Ich an, aber es hängt von uns und unseren Sinnen allein weder ab, ob wir bestimmte Wahrnehmungen erzeugen wollen, noch welchen Inhalt diese Wahrnehmungen haben. Der blosse Wille, Wahr-

nehmungsvorstellungen in uns hervorzubringen, kann, selbst wenn zu demselben die Bereit- und Indienststellung der betreffenden äusseren Sinneswerkzeuge hinzutritt, noch keine Wahrnehmungsvorstellung erzeugen, auch gestaltet sich der Inhalt der letzteren niemals nach unserer Willkür sondern so, wie es einerseits die Anlage des betreffenden Sinneswerkzeugs, andrerseits der wahrgenommene Gegenstand bedingt.

Sinnes-täuschungen. Von eben solcher Bedeutung wie die Feststellung der Abhängigkeitsbeziehungen, in denen unsere Wahrnehmungen zu den mitwirkenden — wir können diese Bezeichnung nunmehr ohne die Gefahr eines Misverständnisses brauchen — Faktoren der Aussenwelt, den Erregern der Wahrnehmung und dem Mittel der Erregung steht, ist ferner die Erörterung der Frage nach dem Verhalten beider zu einander in Bezug auf ihre Übereinstimmung, und hier kommen wir zu der Frage nach den sogenannten „Sinnestäuschungen“. Im allgemeinsten Sinne verstehen wir unter Sinnestäuschungen alle von der Wirklichkeit abweichenden Vorstellungen, denen Sinneswahrnehmungen zu Grunde liegen. In dieser Bedeutung fallen sonach unter Sinnestäuschungen von der Wirklichkeit abweichende Vorstellungen, bei denen diese Abweichung sehr verschiedene Gründe haben kann. Es fallen darunter 1., auch solche unrichtige Vorstellungen, bei denen nicht bloss die Sinne mitwirken, sondern auch das Denkvermögen; 2., solche, bei denen wirkliche Wahrnehmungen gar nicht in Frage kommen, weil bei ihnen die Sinneswerkzeuge einseitig, d. h. ohne dass ihnen ein Erreger oder ein Mittel der Erregung in der Aussenwelt gegenübertritt, thätig werden; 3., solche, bei denen die unrichtige Vorstellung durch die natürliche Unvollkommenheit unserer Sinneswerkzeuge hervorgerufen wird; 4., solche, bei denen ein wenn auch nicht krankhafter, so doch anormaler Zustand der Sinneswerkzeuge die Veranlassung ist; 5., solche, bei denen der Grund in einer krankhaften Anlage der Sinneswerkzeuge liegt und endlich 6., solche, bei denen auch bei gesunden Sinneswerkzeugen doch infolge der ihnen eigenen Beschaffenheit die äusseren Erscheinungen unrichtig wiedergegeben werden. In allen diesen Fällen sprechen wir von Sinnestäuschungen, indessen wird hier dieser Ausdruck nur in seinem weitesten und thatsächlich uneigentlichen Sinne gebraucht. Denn in den Fällen unter 1., sind es nicht die Sinne, die die falsche Vorstellung hervorrufen, sondern es ist das Denkvermögen, in den Fällen unter 2., treten die Sinne zwar in Thätigkeit, aber doch nur in einseitiger Weise, sodass die hier zu erörternde Frage der Übereinstimmung von Wahrnehmungen mit dem Gegenstande gar nicht ins Spiel kommt, in den Fällen unter, 3., dagegen kann man weniger von einer Täuschung unserer Sinne als von der natürlichen Unvollkommenheit der letzteren reden. Als wirkliche Sinnestäuschungen können vielmehr nur die Fälle unter 4. 5. und 6. in Betracht kommen. Nur die in diesen letzteren Fällen erzeugten, von der Wirklichkeit abweichenden Vorstellungen können wir als Sinnestäuschungen in der wahren Bedeutung des Worts anerkennen, da bei ihnen thatsächlich die Quelle der unrichtigen Vorstellung in der Einrichtung der Sinneswerkzeuge liegt, während alle übrigen obengedachten unrichtigen Vorstellungen nur als unechte Sinnestäuschungen gelten können. Immerhin aber steht die Erscheinung auch der hiernach als unecht zu bezeichnenden Sinnestäuschungen in so enger Verbindung mit unseren Sinneswerkzeugen und deren Bethätigung, dass auch sie in diesem Zusammenhange mit Berücksichtigung finden müssen, und zwar umsomehr als die bei ihnen auftretenden unrichtigen Vorstellungen für unsere Erkenntnis der Aussenwelt unter Umständen ebenfalls eine grosse Rolle, ja zum Teil eine grössere Rolle spielen, als die echten Sinnestäuschungen. Betrachten wir nun die obigen Fälle der Sinnestäuschungen im einzelnen, so handelt es sich:

Zu 1. um die falsche Auslegung von solchen Empfindungen, die an sich den Erscheinungen der Aussenwelt entsprechend hervorgerufen worden sind, durch das Denkvermögen. Diese falsche Auslegung kann verschiedene Gründe haben. Die einen beruhen darin, dass bei den betreffenden Empfindungen eine von der gewöhnlichen abweichende Thätigkeit des Mittels der Erregung stattfindet und demgemäss die Gewohnheit uns verleitet, unrichtige Schlüsse aus ihr zu ziehen. Bei Lichtstrahlen ist unser Auge an deren geradlinige Verbreitung als das regelmässige gewöhnt. Tritt aber an Stelle dieser geradlinigen Verbreitung eine Brechung der Lichtstrahlen z. B. bei dem Durchgang der Lichtstrahlen durch Wasser, durch Glaslinsen, durch Spiegel u. s. w., so wird der an die normale

Verbreitung der Lichtstrahlen gewöhnte Verstand zu einer unrichtigen Vorstellung verleitet, er erhält zunächst die Vorstellung, dass der ins Wasser getauchte Stab gebrochen sei, dass die Sonnenscheibe oder die Mondscheibe in der Nähe des Horizontes grösser sei als im Zenith, dass ein Gegenstand hinter einer konkaven Linse kleiner, hinter einer konvexen grösser sei, als er thatsächlich ist. Das Bild im Spiegel hält er für den Gegenstand selbst. Auch die Luftspiegelungen, Kimmungen, in der Wüste zählen unter diese Täuschungen, beim Gehör zählen hierher die Erscheinungen des Echos. Ferner haben derartige Täuschungen ihren Grund in einem sonstigen uns ungewohnten Verhalten des Erregungsmittels. Da die Lichtstrahlen eine so enorme Geschwindigkeit haben, dass sie uns von Gegenständen auf der Erde die Empfindungen in dem Augenblicke des Wahrnehmens vermitteln, sind wir an die Annahme gewöhnt, dass der von uns erblickte Gegenstand sich auch an demselben Orte befindet, an dem wir ihn erblicken. Natürlich muss diese Annahme dann täuschen, wenn die Lichtstrahlen zur Vermittelung der Empfindung eine längere Zeit brauchen. An der Stelle, an der wir den Fixstern Vega in der Leier, den Fixstern Sirius im Hunde heute sehen, war er vor ca. 21 Jahren, die Capella vor ca. 135 Jahren, verschiedene andere Sterne nach Herschels Annahme vor Jahrtausenden. Dennoch nimmt der hiervon nicht Unterrichtete an, dass sich diese Sterne gegenwärtig an den Stellen befinden, an denen er sie erblickt. Bei den Vorstellungen über Grösse, Lage und Entfernung von Gegenständen kann eine Täuschung ferner auch ihren Grund in ungenügender Übung des Denkvermögens haben. Denn da die in Rede stehenden Vorstellungen nur mit Hülfe des Verstandes gewonnen werden können und dieser hierbei auf Übung, Erfahrung, angewiesen ist, so sind Irrtümer um so leichter möglich, je weniger genau die Feststellung der einschlagenden Verhältnisse erfolgt und je weniger geübt jemand in der Beobachtung und Schätzung von Entfernungen ist. Daher die Täuschungen über die Grösse der entfernteren Gegenstände. Eine Fliege am nahen Fenster erscheint bisweilen als ein Vogel auf dem dahintergesehenen Dache, eine Trübung, die wir auf der Hornhaut des Auges haben, als ein entfernter, weit grösserer Gegenstand. Daher ferner die Täuschung über die Bewegungen

von in Ruhe befindlichen Gegenständen, wenn wir uns selbst bewegen. Daher auch die Täuschungen über das Scintilieren der Fixsterne, das uns annehmen lässt, es gehe von diesen Sternen selbst aus, während es doch auf Zustände in den zwischen unserem Auge und jenen Sternen befindliche Luftschichten zurückzuführen ist.

Zu 2., Die hierher gehörigen Täuschungen sind die sogenannten subjektiven Sinnestäuschungen. Bei ihnen wirken die Erscheinungen der Aussenwelt, die sonst Empfindungen und Wahrnehmungen in uns hervorrufen, überhaupt nicht mit. Derartige Täuschungen können entweder durch äussere, aber von den sonstigen Erregern gänzlich abweichende Erscheinungen wie Stoss, Schlag, Elektrizität, oder durch krankhafte Vorgänge entweder im ganzen Organismus oder in den betreffenden Sinneswerkzeugen hervorgerufen werden. Unter diese Täuschungen fallen die Hallucinationen, Visionen, Illusionen. Sie kommen bei allen Sinneswerkzeugen vor und sind äusserst zahlreich. Hierher gehören auch die sogenannten Nachbilder im Auge, insofern sie durch eine andauernde und starke Einwirkung von Lichtstrahlen erzeugt werden, während die Nachbilder, insofern sie nur in der normalen Beibehaltung der Gesichtsempfindungen bestehen, unter die Erscheinungen unter 3 fallen.

Zu 3., Die weitaus grösste Bedeutung bei der Erzeugung von Vorstellungen nehmen die unrichtigen oder zutreffender die unvollkommenen Vorstellungen ein, welche durch die natürliche Unzulänglichkeit unserer Sinneswerkzeuge verursacht werden. Vergleicht man, wie wir es oben bei dem Erkenntnisverfahren allgemein gethan haben, die Erkenntnisgegenstände, wie sie sich nach Erschöpfung aller unserer Erkenntnismittel darstellen, hierbei mit der Verfassung, in der sie sich unserem Gesichtssinn — nur von diesem soll hier die Rede sein — nach dessen natürlicher Anlage und bei dem gewöhnlichen Sehen darstellen, so ergiebt sich, dass unser Auge uns ein in den verschiedensten Beziehungen nur sehr unvollkommenes und teilweise auch sehr abweichendes Abbild der Wirklichkeit bietet. Zunächst überzeugen wir uns a. wenn wir unser Auge bei nahen Gegenständen mit dem Mikroskop, bei fernen Gegenständen mit dem Fernrohre bewaffnen, dass nicht nur die von uns mit blossem Auge gesehenen Gegenstände durchaus anders beschaffen sind, als wir sie mit

dem blossen Auge erblicken: dass anscheinend glatte Gegenstände rauh, anscheinend einheitliche Gegenstände gegliedert sind, dass sie andere Zusammensetzung und selbst andere Farben haben, sondern wir erblicken auch mehr oder minder zahlreiche neue Gegenstände, in dem Wasser Millionen von Aufgusstierchen, in sonstigen Gegenständen Bacillen und Mikrokokken, am Himmel vorher nicht gesehene Sterne und Sternennebel. Ferner erweist sich b. unser Gesichtsinn auch unzulänglich bei Gegenständen, welche eine sehr rasche Bewegung haben, indem diese Gegenstände dann nicht mehr von uns gesehen werden, so: eine abgeschossene Flinten- oder Kanonenkugel, oder ein bei Tageslicht fallendes Meteor. Endlich werden auch c. lediglich infolge der Unvollkommenheit unserer Sinneswerkzeuge, Vorstellungen in uns erzeugt, die zwar nicht der Wirklichkeit entsprechen, aber bei der Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens für diese von der allergrössten Bedeutung werden. Diese Vorstellungen bestehen in den Vorstellungen der Ruhe und der Bewegung der Körper. Es giebt keinen Gegenstand, der sich thatsächlich im Zustande der Ruhe befände, d. h. ohne Bewegung wäre, bei dem sich also nicht Veränderungen vollzögen, im Gegenteile sind alle Gegenstände in fortwährender Bewegung und Veränderung begriffen. Die ganze Aussenwelt ist ein ununterbrochen auch im kürzesten Zeitteile Bewegtes und sich Veränderndes. Haben wir doch gesehen, dass die Erscheinungen der Aussenwelt, die wir als Mittel der Erregung bezeichnet, die Luft, die Lichtstrahlen u. s. w. sämtlich Bewegungserscheinungen sind und als solche wiederum von den Erregern selbst ihre Bewegung erhalten. Unsere Sinnen sind aber zu unvollkommen, um diese kleinsten Veränderungen und Bewegungen wahrzunehmen. Ihnen erscheinen vielmehr zahlreiche Gegenstände unbeweglich und beständig, also im Zustande der Ruhe. Dies aber ist für unser Erkenntnisvermögen nach dessen gesamter Einrichtung von der grössten Bedeutung, da dasselbe bei dieser Einrichtung ohne die Vorstellung von im Zustande der Ruhe befindlichen Gegenständen in keinerlei erfolgreiche Thätigkeit treten könnte. Denn von der Annahme der Ruhe beziehentlich der Starrheit der einzelnen Teile der Aussenwelt hängt unsere ganze Vorstellung vom Raume ab. Ebenso beruht aber die Vorstellung von einer Bewegung und Veränderung nur auf der eigenartigen Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge. Entspräche die Thätigkeit unserer Sinne den wirklichen Erscheinungen, so würden wir keine Bewegungen und Veränderungen wahrnehmen, sondern in jedem kleinsten Zeitabschnitte von jedem Gegenstande ein neues selbständiges Bild erhalten. Dass dem nicht so ist, dass wir vielmehr einen Gegenstand sich bewegen und verändern sehen, wird nur dadurch möglich, dass jede Empfindung im Auge eine gewisse Dauer hat. Da also das Bild eines sich bewegenden Gegenstandes zu der Zeit noch als in unserem Auge befindlich empfunden wird, wenn bereits ein neues Bild auf der Netzhaut erscheint, so verbinden sich diese verschiedenen Empfindungen zu einem einzigen Bilde, das in uns die Vorstellung der Bewegung oder Veränderung erzeugt. Ohne diesen Umstand würde es für uns keine Vorstellung von Bewegung und Veränderung geben. Wir würden nur Gegenstände an verschiedenem Orte und von verschiedener Beschaffenheit kennen, aber keine Vorstellung davon haben, wie sich eine Veränderung, wie sich eine Bewegung vollzieht. Auf diesem Umstande beruht sonach zum guten Teile unsere Erkenntnis von der Aussenwelt.

Zu 4. Zu den Sinnestäuschungen, welche auf zwar nicht krankhafte aber doch anormale Zustände der Sinnesorgane zurückzuführen sind, gehören beim Gesichtssinn, die zahlreichen unrichtigen Vorstellungen, die durch die ungenügende Ausbildung des Auges in der Kindheit, und die im Alter der Reife auftretende Kurzsichtigkeit oder die Fernsichtigkeit späterer Jahre bedingt werden. Dem Kurzsichtigen verschwimmen die ferneren Gegenstände zu einem mehr oder minder undeutlichen Bilde, dem Fernsichtigen geht es ebenso bei zu nahen Gegenständen. Eine Lichtflamme erscheint dem Kurzsichtigen in der Gestalt einer Blume anstatt lanzettförmig, der Mond erscheint ihm nicht in runder oder sichelförmiger Gestalt sondern als eine verschwommene, auseinandergehende Lichtscheibe. Dem Fernsichtigen verschwimmt eine nahegehaltene und dem Kurzsichtigen eine zuferngehaltene Schrift zu undeutlichen dunklen Flecken u. s. w.

Zu 5. Unter die Fälle, in denen unrichtige Erscheinungen durch Krankheiten der Sinnesorgane erzeugt werden, gehören die Täuschungen infolge des Vorhandenseins sogenannter

„fliegender Mücken“ (mouches volantes) im Glaskörper des Auges, die Täuschungen infolge entzündlicher Zustände des Auges, zu den Fällen unter 6., gehören die unrichtigen Empfindungen, die mit dem sogenannten blinden Fleck (Mariottescher Fleck), also der Stelle der Netzhaut zusammenhängen, an der der Sehnerv eintritt und bei der thatsächlich kein Sehen stattfindet. Wenn sich bei unserem Sehen, wie es an sich diesem letzteren Umstande entsprechen würde, infolge dieses blinden Fleckes nicht ein Teil des wahrgenommenen Bildes ebenfalls als leerer Fleck in dem gesehenen Bilde darstellt, so hat dies seinen Grund darin, dass beim Sehen mit zwei Augen die blinden Stellen beider Augen nicht auf denselben Teil des Gesichtsfeldes treffen, beim Sehen mit einem Auge aber die ausser dem Blickpunkte liegenden Gegenstände nur verschwommen erscheinen. Bringt man aber einen Gegenstand in die entsprechende Stellung zu den Augen, so tritt die Wirkung der in Rede stehenden Einrichtung unseres Auges dadurch in die Erscheinung, dass der betr. Gegenstand unserem Auge unsichtbar wird. Ferner gehören hierher die Fälle der sogenannten Irradiation, zufolge deren weisse Gegenstände grösser als schwarze, der scheinbare Durchmesser der Sonne trotz der Gleichheit des Gesichtswinkels grösser als der Durchmesser des Mondes erscheint. Ebenso fallen hierunter die vielfachen Täuschungen, die bezüglich der Richtung mehrerer Linien zu einander eintreten, so der bekannte Fall, dass geradlinige Säulenschäfte sich in der Mitte zu verjüngen scheinen, ein Umstand, der schon den Alten der Anlass geworden ist, die Säulenschäfte nach der Mitte zu anschwellen zu lassen. Weiter zählt hierher eine Anzahl Fälle, wo Farbenerscheinungen unrichtig wiedergegeben werden, so die sogenannten pseudoskopischen Erscheinungen: graues Papier erscheint auf rotem Grunde grünlich. Auf dem ungleichmässigen Bau der Hornhaut und der Linse beruhen die Erscheinungen des sogenannten Astigmatismus, zu denen es gehört, wenn Sterne und entfernte Flammen uns als strahlenaussendend erscheinen.

3. Stoffordnende Thätigkeit.

Wesen derselben. Die Zuführung des Erkenntnisstoffes aus der Aussenwelt, die den äusseren Sinnen zufällt, ist im wachenden Zustande bei dem

Menschen eine ununterbrochene. Namentlich zeichnet sich auch hier der Gesichtssinn vor allen anderen Sinnen aus. Willkürlich und unwillkürlich nimmt das geöffnete Auge in jedem Augenblicke zahllose Eindrücke von Farben- und Lichtempfindungen auf. Ihm zunächst steht hierin der Tastsinn. Zwar setzt derselbe für gewisse Empfindungen erst eine besondere Thätigkeit der Muskeln voraus. Indessen abgesehen davon, dass wir in jeder Lage im Stehen, Sitzen und Liegen durch die Berührung mit der Erdoberfläche fortwährend Tastempfindungen erhalten, und bei jeder körperlichen Thätigkeit derartige Empfindungen in uns erzeugen, ist auch das Vermögen der Wärmeempfindung in ebenso ununterbrochener Thätigkeit wie der Gesichtsinn. Demnächst ist es der Gehörsinn, der in gleich ununterbrochener Weise uns Empfindungen von äusseren Vorgängen der verschiedensten Art vermittelt. „Auditus autem semper patet: eius enim sensu etiam dormientes egemus: a quo quum sonus est acceptus, etiam e somno excitamur“ *) (Cicero). Auch der Geruchsinn ist in steter Bethätigung und selbst von dem Geschmacksinn gilt dasselbe, insofern er nicht bloss bei der Aufnahme von Speisen und Getränken, sondern auch ohne solche unausgesetzt Geschmacksempfindungen in uns erzeugt. So dringt durch die jederzeit geöffneten Thore der Sinne in unsere Seele der Stoff von der Aussenwelt in reichster Fülle, buntester Mannigfaltigkeit und in ununterbrochenem Zusammenhange im Wachen ein, unserem Erkenntnisvermögen in jedem Augenblicke tausend neue Aufgaben stellend und Anregungen erteilend. Dem Eigner eines grossen Warenhauses gleicht hierbei unser inneres Ich, dem von allen Seiten Waren der verschiedensten Art zugeführt werden, um dort niedergelegt, alsdann aber vor allen Dingen geordnet und ihrer Bestimmung gemäss verwendet zu werden. In der That ist es ein ungeordneter, mehr oder minder zufälligen Umständen seine Entstehung verdankender, bunter und mannigfaltiger Stoff, der unserem inneren Ich da geboten wird. Mehr oder minder zufällig und bunt sind die Ausschnitte von der Aussenwelt, die uns das Auge, mehr oder minder bunt und zufällig sind die Angaben von ihr, die der Tastsinn, mehr

*) „Der Gehörsinn ist immer in Thätigkeit, bedürfen wir doch seiner selbst im Schlafe: sobald von ihm ein Ton gehört worden ist, wachen wir selbst aus dem Schlafe auf.“

oder minder zufällig und mannigfaltig auch die Eindrücke, die der Gehör-, der Geruchs- und der Geschmackssinn vermitteln. Ihnen gegenüber nun steht das Denkvermögen, als das Vermögen, den durch die Sinne der Seele zugeführten Stoff zu ordnen und dadurch in der Seele zu einem höheren Grade von Bewusstsein zu erheben. Wie alle ordnende Thätigkeit besteht auch die ordnende Thätigkeit des Denkvermögens in einem Verbinden des Zusammengehörigen und Trennen des Verschiedenen, zu denen die vorgängige Thätigkeit des Vergleichens die Unterlage und den Anhalt bieten muss. Die ordnende Thätigkeit des Denkvermögens besteht aber auch nur hierin und in nichts ausserdem. Insbesondere ist es, wie oben schon angedeutet worden, gänzlich ausgeschlossen, dass durch das Denkvermögen unserer Erkenntnis irgend welcher neuer, d. h. von den Sinneswahrnehmungen unabhängiger Stoff zugeführt werden könnte. Das letztere ist nach dem unten Auszuführenden selbst nicht bei den Schlussfolgerungen und ebensowenig bei den neuen Erkenntnissen der Fall, die uns auf dem Wege der Mitteilung durch die Sprache vermittelt werden. Hiermit aber ist nicht gesagt, dass wir durch das Denkvermögen überhaupt neue Vorstellungen in uns nicht hervorbringen könnten. Im Gegenteile ist das Denkvermögen für uns die Quelle unzähliger wertvollster neuer Vorstellungen. Worin nun aber, wenn sie sich nicht aus neuem Erkenntnisstoffe über die Aussenwelt zusammensetzen, beruhen diese neuen Vorstellungen? Sie beruhen darin, dass wir durch das Denkvermögen und mittelst dessen ordnender Thätigkeit den uns durch die Sinne vermittelten Stoff von der Aussenwelt, der uns von diesen Organen nur stückweise, nur ungeordnet und zusammenhangslos geliefert wird, nach Massgabe der Wirklichkeit zu einem unter sich zusammenhängenden gestalten, indem wir uns von den Beziehungen, in denen dessen einzelne Teile zueinanderstehen, Vorstellungen bilden. Die neuen, durch das Denkvermögen gebildeten Vorstellungen bestehen also nicht in Vorstellungen von neuem Stoffe, sondern in den neuen Vorstellungen von den Beziehungen, welche zwischen den einzelnen begrifflich geschiedenen Teilen dieses Stoffes obwalten. So bilden bei der Verbindung der Wahrnehmungen zu Begriffen die Beziehungen, in denen die Eigenschaften zu deren Träger, der Sache, stehen, bei der Ver-

bindung der Begriffe zu Urteilen die Beziehungen zwischen dem Subjekte und dem Prädikate, bei den Verbindungen der Urteile zu Schlüssen die Beziehungen der Erscheinungen untereinander die neugewonnenen Vorstellungen. Die Anhaltspunkte und Gesichtspunkte nun, nach denen wir den uns durch die Sinne vermittelten Stoff von der Aussenwelt durch das Denkvermögen ordnen, können nicht von unserem Belieben abhängen. Denn da, wie wir gesehen haben, der Stoff der Sinneswahrnehmungen selbst von unserem Willen durchaus unabhängig ist, kann auch eine Ordnung dieses Stoffes, wenn dieselbe sich an die Aussenwelt anlehnen will, nur nach den Gesichtspunkten sich richten, die durch den Stoff der Aussenwelt selbst gegeben sind. Mit jeder Erkenntnis über die Aussenwelt ist daher eine Entscheidung unseres Erkenntnisvermögens verbunden nämlich die Entscheidung, ob eine Vorstellung der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Vorstellungen, durch welche wir die Wirklichkeit wiederzugeben bezwecken, also jeder Erkenntnisvorstellung liegt sonach eine Entscheidung der nurgedachten Art zu Grunde, ein Umstand, den die Volksseele in der deutschen Sprache dadurch in bezeichnender Weise zum Ausdruck gebracht hat, dass sie die Verbindung von Begriffen, die eine Feststellung von wirklichen Dingen bezweckt, mit der Bezeichnung „Urteil“ belegt hat, im Gegensatz zu den blossen Einbildungs- (Phantasie-) Vorstellungen, bei denen die Absicht, mit der Wirklichkeit übereinstimmende Vorstellungen zu erzeugen, nicht obwaltet.

Satz vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten.

Ferner folgt aus dem obigen Umstande, dass, da die Wirklichkeit immer nur eine ist und deshalb sich nicht selbst widersprechen kann, die in den Urteilen liegende Entscheidung ebenfalls nur eine sein kann, d. h. jede abweichende oder entgegengesetzte Vorstellung ausschliesst. Eine bestimmte in der Wirklichkeit vorkommende Sache kann zu derselben Zeit nur bestimmte Eigenschaften besitzen oder nicht besitzen, ein bestimmtes Verhalten aufweisen oder nicht aufweisen. Ein drittes ist ausgeschlossen. Zwar haben wir hierüber auch noch den Begriff der Möglichkeit in den Bestand unserer Vorstellungen aufgenommen, vermöge dessen wir in einem gegebenen Falle sowohl das Vorhandensein als das Nichtvorhandensein von Sachen Eigenschaften oder Verhältnissen annehmen. Dies wider-

streitet indessen nicht dem obigen Grundsatze. Denn in diesen Fällen lassen wir eben die Entscheidung über die Wirklichkeit in der Schwebe und wir zählen derartige Begriffsverbindungen nur deshalb zu den Urteilen, weil auch mit ihnen bezweckt wird, Vorstellungen von der Wirklichkeit, wenn auch in Bezug auf die Entscheidung zunächst im Unbestimmten gelassene Vorstellungen in uns zu erzeugen. Die in Rede stehende Erscheinung, dass wir bei Feststellungen der Wirklichkeit zu derselben Zeit stets nur eines als wirklich uns vorstellen können und jedes andere als ausgeschlossen ansehen müssen, hat für unsere Erkenntnis die Eigenschaft eines Naturgesetzes insofern das dargestellte Verfahren zu denken nicht von unserem Willen abhängt, sondern eine Form bildet, ohne die das Denkverfahren sich überhaupt nicht vollziehen kann. Wir bezeichnen dieses Gesetz als den „Satz vom Widerspruch“ bez. den Satz „vom ausgeschlossenen Dritten“. In der Physik findet dieses Gesetz in dem Grundsatz von der Undurchdringlichkeit der Körper seinen Ausdruck, der darin besteht, dass die physischen Körper einen Raum so ausfüllen, dass in demselben Raum zu gleicher Zeit kein anderer Körper sein kann. Man kann danach die obige Bezeichnung auch auf das gegenwärtige, der Erscheinungslehre angehörige Gesetz übertragen und dieses als den Satz von der Undurchdringlichkeit bez. Beständigkeit der Begriffe bezeichnen. Denn wie in der Aussenwelt nicht zwei Körper gleichzeitig denselben Raum ausfüllen können, so ist auch ein Begriff von etwas Wirklichem unmöglich, der gleichzeitig Eigenschaften für eine bestimmte Sache bejahte und verneinte, oder ein Urteil, das das Vorhandensein einer Sache, einer Eigenschaft, oder einer Erscheinung in der Wirklichkeit gleichzeitig bejahte und ablehnte. Nichts kann zugleich wirklich und nichtwirklich, wahr und nichtwahr, nichts zugleich richtig und falsch sein. Dem zuwiderlaufende Begriffe und Urteile würden sich selbst aufheben. Eine Folge dieses Satzes ist es auch, dass derselbe Begriff stets dieselben Merkmale und dasselbe Urteil stets dieselben Vordersätze in sich schliessen muss, sonst wäre eben der betreffende Begriff nicht derselbe Begriff, das betreffende Urteil nicht dasselbe Urteil. Wenn eine von drei Linien begrenzte Figur als Dreieck bezeichnet wird, so muss diese Figur auch drei Seiten und drei

Winkel haben. Wenn der Satz aufgestellt wird, dass alle Dreiecke mit drei gleichen Seiten sich decken, so muss auch jedes einzelne Dreieck, bei dem diese Voraussetzungen vorliegen, mit jedem anderen derselben Art sich decken. Auf diesem Satze des Widerspruchs baut sich, wie wir unten sehen werden, die ganze Mathematik mit ihrem lediglich auf künstlichem Wege erzeugten Stoffe auf. Dieser Grundsatz beherrscht aber auch sonst als Naturgesetz unser ganzes Erkennen der Aussenwelt.

Gehen wir nun zu den Formen über, in denen sich das Denkvermögen als ordnendes Vermögen an dem ihm durch die Sinne gelieferten Stoffe bethätigt, so ist als erster und wesentlichster Akt dieser Bethätigung der grosse Trennungsakt hervorzuheben, durch den das Denkvermögen das Ich von dem Nichtich, die körperliche Erscheinung unseres Ich von der Aussenwelt scheidet. Die sinnfällige Welt der Dinge umfasst mit allem, was die äusseren Sinne wahrnehmen, auch die körperliche Erscheinung unseres Ich, unseren Körper, der ebenso wie die Dinge der Aussenwelt der Wahrnehmung durch die Sinne unterliegt und ihr zugängig ist. Schon bei den allerersten Erkenntnisversuchen drängt sich uns aber die Wahrnehmung auf, dass zwischen unserem körperlichen Ich und den übrigen Dingen grosse Verschiedenheiten bestehen. Unser körperliches Ich gehorcht in allen seinen Teilen mehr oder weniger unserem Willen; wir setzen dasselbe nach unserem Willen in Bewegung, oder lassen es ruhen, wir lassen unsere Glieder die Verrichtungen vornehmen, die wir ihnen durch unseren Willen anweisen, wir erhalten, wenn Teile unseres körperlichen Ich von anderen Dingen berührt werden, überall Empfindungen und lernen hierbei in frühester Kindheit schon erkennen, was mit unserem körperlichen Ich innerlich zusammenhängt, was solchergestalt einen Teil unseres von unserem Willen geleiteten und beherrschten körperlichen Ich bildet. Im Gegensatz zu diesem von unserem Willen beherrschten Ich erkennen wir aber auch alsbald andere Dinge mit unseren Sinnen, die von unserem Willen nicht abhängig sind. Wir überzeugen uns, dass diese letzteren Dinge von unserem Willen ohne das Hinzutreten äusserer Handlungen in ihrer Verfassung wie in ihren Zuständen der Bewegung oder Ruhe nicht beeinflusst werden, und umgekehrt, dass auch sie, wenn sie nicht unmittelbar mit unserem Körper in Berührung

Aussenwelt.

kommen, unseren Körper nicht beeinflussen, dass sie sich bewegen oder in Ruhe befinden, sich verändern oder gleich bleiben, dass sie werden und vergehen, ohne dass unser Ich mit ihnen wird oder vergeht, sich bewegt oder ruht, sich verändert oder gleich bleibt. So bieten sich schon bei den ersten Anfängen unserer Erkenntnisthätigkeit sowohl durch die äusseren Sinne wie durch den inneren Sinn, die Unterlagen für jenen grossen Trennungsakt, der in unserer Vorstellung unser körperliches Ich von der Aussenwelt scheidet. Mit steigender Erkenntnisfähigkeit tritt dieser Gegensatz dann immer schärfer hervor, er verstärkt sich, je weiter wir im Leben vorschreiten, mehr und mehr und wächst sich in der Praxis immer sichtlicher zu einem Kampfe zwischen beiden aus, der unser ganzes Leben ausfüllt. Auf die Aussenwelt zur Erlangung der äusseren Bedingungen unseres Daseins angewiesen, treten wir in ein gewaltiges Ringen mit dieser ein, um ihr Nahrung, Kleidung und Sonstiges, was zu unserem Leben nötig ist, abzugewinnen. Je weiter wir im Leben vorschreiten, umsomehr erkennen wir die Macht unseres Gegners und das Bewusstsein, dass dieser unausbleiblich Sieger bleiben, wir unausbleiblich unterliegen müssen, macht diesen Kampf für manche zu einem so entsetzlichen, dass sie es vorziehen, sich, bevor ihre Widerstandsmittel auf natürlichem Wege erschöpft sind, durch Wegwerfung des Lebens freiwillig diesem Kampf zu entziehen, und damit den geschilderten Trennungsakt vor der Zeit rückgängig zu machen. Soviel nun bei dieser Scheidung unseres Ich von der Aussenwelt unser körperliches Ich anbelangt, so geht aus dem Obigen schon hervor, dass dasselbe zwar zu der sinnfälligen Welt gehört, im Gegensatze zur Geisteswelt, dass es aber bei einer Unterscheidung zwischen unserem Ich und der Aussenwelt selbst nicht zu der ersteren mit zu rechnen ist, sondern der Aussenwelt gegenübersteht. Dies rechtfertigt sich aber abgesehen von dem obigen Grunde auch schon durch die verschiedenen Mittel, mit denen wir beide erkennen. Die Aussenwelt kann von uns nur mit Hülfe der äusseren Sinne erkannt werden, bei der Erkenntnis unseres körperlichen Ich dagegen sind nicht die äusseren Sinne allein thätig, sondern ebenso auch der innere Sinn. Wir werden unseres Körpers nicht bloss durch Auge, Ohr, Betastung, Geruch und Geschmack inne, sondern ebenso auch durch

unser den inneren Sinn ausmachendes Gefühl. Wo also in diesem Werke die Rede von der Aussenwelt ist, wird unter solcher die körperliche Erscheinung unseres Ich nicht mitbegriffen.

Ordnung des Stoffs von der Aussenwelt.

Nach diesem ersten grossen, von uns bereits in frühester Kindheit, schon bei dem ersten Thätigwerden des Bewusstseins vollzogenen Trennungsakte, durch den wir die Aussenwelt von unserem Ich scheiden, tritt unser Erkenntnisvermögen an die weitere Aufgabe heran, den Stoff für die so von unserem Ich geschiedene Aussenwelt zu sondern und zu ordnen. Diese Sonderung und Ordnung des Stoffs von der Aussenwelt erfolgt durch die im Folgenden näher zu beschreibende Zerlegung desselben in unzählige Teile, die wir durch die Bildung der Begriffe vornehmen. Diese Begriffe stehen sich fürs erste sämtlich durchaus unvermittelt einander gegenüber, das durch sie gewonnene Bild von der Aussenwelt ist zunächst nur Mosaik, nur Stückwerk und es trifft sonach für unseren Verstand in Bezug auf diese lediglich begrifflich sondernde Thätigkeit das Dichterwort zu: „Dann hat er die Teile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Dieses geistige Band aber ist unerlässlich zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Um es herzustellen, um die durch die begriffliche Sonderung künstlich aufgehobenen Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen der Aussenwelt und damit diese selbst in ihrer Einheit und Ganzheit wiederherzustellen, gilt es demnach für das Denkvermögen, dem begrifflichen Sondern ein begriffliches Verbinden folgen zu lassen, durch das die Einheit und Ganzheit des Stoffs ebenso künstlich wie sie erst aufgehoben worden, ebenso künstlich wieder hergestellt wird. Diese Aufgabe aber wird dadurch gelöst, dass unser Verstand sich Vorstellungen von den Beziehungen erzeugt, in denen die begrifflich ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt in der Wirklichkeit zu einander stehen. Diese Beziehungen nun sind bei den verschiedenen Gegenständen verschiedene. Zweierlei Beziehungen aber bestehen zwischen allen Gegenständen der Aussenwelt, und das sind die Beziehungen der Aufeinanderfolge nebeneinander und der Aufeinanderfolge nacheinander, also die Beziehungen der Aufeinanderfolge im Raume und in der Zeit. Deshalb aber, weil diese beiden Beziehungen auf alle Gegenstände und Erscheinungen der Aussenwelt zutreffen,

allen Gegenständen und Erscheinungen der Aussenwelt gemein sind, müssen diese beiden Beziehungsbegriffe „Raum“ und „Zeit“ auch hier schon behandelt werden.

a. Die Beziehungsbegriffe Raum und Zeit.

Raumbegriff. Zunächst gilt es, bei dem Begriffe Raum, uns über dessen Entstehung klar zu werden. Die Wirklichkeit kennt, wie wir oben schon gezeigt haben, keinen Raum. Denn der Raum setzt eine Folge nebeneinander, also eine Mehrheit von Gegenständen voraus. Die Welt der Dinge ist aber an sich und in Wirklichkeit eine unteilbare Einheit, ein in sich unzertrennbar zusammenhängendes Ganzes. Als solches kennt sie schlechterdings keine Mehrheit, kein Nebeneinander von Dingen und damit auch keinen Raum. Könnten wir das All der Dinge als das untrennbare Ganze, das es thatsächlich ist, in einem ebensolchen einzigen ungeteilten Erkenntnisakte in uns aufnehmen, so würde weder eine Vorstellung von dem Raume in uns entstehen, noch würden wir einer solchen überhaupt bedürfen. Der Begriff „Raum“ entsteht erst, nachdem und weil wir das unteilbare Ganze der Aussenwelt der Wirklichkeit zuwider durch unsere begriffliche Erkenntnis in Teile zerlegt haben. Dieser Zerlegung der Welt in Teile, die wir einem Naturgesetze unseres Erkennens zufolge vorzunehmen genötigt sind, muss, wenn unser Erkennen der Wirklichkeit entsprechen soll, ebenso notwendig eine verknüpfende Thätigkeit unseres Verstandes folgen nämlich die Thätigkeit, durch welche wir die ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt ebenso künstlich wie sie geteilt worden, ebenso künstlich in Bezug auf ihre Aufeinanderfolge nebeneinander unter sich wieder in Beziehung bringen. Diese verknüpfende Thätigkeit aber verrichten bei unserem Erkenntnisverfahren für die Folge nebeneinander die Begriffe von dem räumlichen Verhalten der Gegenstände und der von ihnen abgezogene Begriff „Raum“, unter den wir diese Verhältnisse zusammenfassen. Der Begriff „Raum“ hat sonach nichts an sich und in sich, was der sinnfälligen Welt der Dinge, der Aussenwelt, angehört, sondern wurzelt ausschliesslich in der Eigenart unserer Erkenntnis als einer begrifflichen (diskursiven), er bildet bei diesem Erkenntnisverfahren

das Gegenstück, den Ersatz, den Ausgleich für die trennende Thätigkeit, die bei der Zerlegung der Aussenwelt durch die Begriffe vorgenommen wird, gehört sonach zu den sogenannten Beziehungsbegriffen und hat es als solcher nicht mit dem von den Sinnen gelieferten Stoff, sondern bloss mit dem Zusatz zu thun, den unser Denkverfahren durch die nach dem Vorstehenden rein künstliche Vorstellung von den Beziehungen der begrifflich getrennten Teile der Aussenwelt in Bezug auf die Folge nebeneinander hinzufügt. Der Begriff Raum würde nach alledem nicht sein und kann nicht sein, wo nicht eine begriffliche Trennung der Aussenwelt in Teile vorausgegangen, er kann in Bezug auf Dinge der Aussenwelt nur entstehen, wenn und sofern eine solche Aussonderung von Teilen der Aussenwelt vorgenommen worden ist. Der Beweis hierfür lässt sich auch auf praktischem Gebiete leicht und in unumstösslicher Weise erbringen. Nehmen wir an, wir haben einen Baum vor uns, den wir als einen bestimmten begrifflich von der übrigen Aussenwelt ausgeschieden haben. Mit der Vorstellung dieses Baumes verbinden sich gleichzeitig auch die Vorstellungen von dessen räumlichen Verhältnissen; dessen Grösse, Höhe, Tiefe, Entfernung von anderen Gegenständen. Würden diese letzteren Vorstellungen nun ein Erzeugnis der bei der Begriffsbildung mit in Frage kommenden sinnlichen Wahrnehmungen sein, die durch den Anblick des Baumes in uns hervorgerufen worden, so müssten sie folgeweise, wie sie durch diese sinnlichen Wahrnehmungen entstanden wären, so auch in ihrem Fortbestande von diesen abhängen, also auch aufhören, wenn diese aufhören, bez. doch aufhören, wenn diese auch nicht einmal als Erinnerungsvorstellungen mehr bewahrt werden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Wir können uns vielmehr den betreffenden Baum mit allen den Empfindungen, die er in unserem Auge hervorgerufen hat, ganz wegdenken, wir können dessen Farben- und Lichteindrücke vollkommen in unserer Vorstellung austilgen und dennoch die Vorstellungen von Grösse und Umfang des Baumes also dessen räumlichen Verhältnissen in uns voll aufrecht erhalten. Geht hieraus unzweifelhaft hervor, dass die räumlichen Vorstellungen nicht von den sinnlichen Wahrnehmungen abhängen, sondern selbständig als solche bestehen

können, so bleibt nur noch der im Begriffe liegende Trennungsakt, der mit der Absonderung des Baumes von der Aussenwelt vorgenommen worden ist, als die Quelle übrig, aus der die betr Raumvorstellungen entstanden sein können. Ist dem so, dann müssen aber auch Raumvorstellungen gewonnen werden können, ohne jede Zuhülfenahme der sinnlichen Wahrnehmungen. Und in der That ist dies, wie leicht nachzuweisen, auch der Fall. Wenn wir einen Raum, der entweder äussere Teilungsmerkmale überhaupt nicht oder doch nicht in für unsere Erkenntnis zweckmässiger Weise aufweist, einteilen wollen, thun wir das einfach künstlich, d. h. gänzlich ohne Rücksicht auf irgendwelche durch sinnliche Wahrnehmung feststellbare Grenzen, lediglich aus der ordnenden Thätigkeit des Verstandes heraus nach lediglich durch uns selbst erfundenen also rein künstlichen Grenzen. So teilen wir den Erdglobus durch die Längen- und Breitengrade in Abteilungen ein, denen in Wirklichkeit gar nichts entspricht, die vielmehr reines Erzeugniss unsrer sich hierbei in den Dienst des ordnenden Verstandes stellenden Einbildungskraft sind. So zieht der Astronom seinen Äquator und seine Ekliptik an der Himmelskugel, so stellt er an deren Durchschnittspunkten die Nachtgleichen und Äquinoctialpunkte fest u. s. w. u. s. w. Aber noch mehr, eine ganze künstliche Wissenschaft gründet der mit der Freiheit des Erkennens begabte Mensch in der Geometrie auf diese Möglichkeit, indem er die künstlichen, rein aus dem Verstande erzeugten geometrischen Raumgebilde aufstellt und deren Gesetze entwickelt. Ja man muss noch weiter gehen, man kann auch nicht einmal in den Fällen, in denen sich die Raumvorstellungen an die sinnlichen Wahrnehmungen des Auges und des Tastsinnes anknüpfen, zugeben, dass hierbei die sinnlichen Wahrnehmungen unmittelbar an den Raumvorstellungen sich beteiligen. Auch in diesen Fällen gehen die Raumvorstellungen nicht aus den sinnlichen Wahrnehmungen hervor, sondern sie sind nur und ausschliesslich Erzeugnis des ordnenden Verstandes. Denn auch hier besteht der Einfluss der sinnlichen Wahrnehmung allein darin, dass unser Verstand sich durch sie bestimmen lässt, die begriffliche Aussonderung von Teilen der Aussenwelt, also zunächst nur die Bildung des Sachbegriffs nach ihnen vorzunehmen, und nur erst nachdem das letztere geschehen

und nach Massgabe allein des gebildeten Sachbegriffs nicht aber, oder doch höchstens mittelbar, nach den diesen zu Grunde liegenden sinnlichen Wahrnehmungen bilden sich auch die Raumvorstellungen. Wie in dieser Weise die Raumvorstellungen immer erst mit der begrifflichen Aussonderung von Teilen der Aussenwelt entstehen, können wir in allen Fällen leicht beobachten. Wenn wir das über und neben uns befindliche, unserem Auge unendlich erscheinende Luftmeer erblicken, so bildet sich bei uns keine Vorstellung von einem Raume oder höchstens eine solche vom Ganzen dieses Luftmeeres, des Himmels, vorausgesetzt dass wir dasselbe abscheiden von der festen Umgebung, auf der wir stehen. Sobald aber in diesem Luftmeere eine Wolke erscheint, so treten sofort mit der begrifflichen Ausscheidung der Wolke aus dem Himmelsraume, aber auch nur erst mit dieser, eine Unzahl neuer, auf diese Wolke bezüglicher Vorstellungen von deren räumlichen Beziehungen in uns auf. Die Raumvorstellungen werden somit in allen ihren Erscheinungen durch die vorausgegangene Ordnung, die in der Begriffsbildung vorgenommen worden, bedingt und bestimmt.

Hieraus ergeben sich mit Sicherheit und in einwandfreier Weise alle die Eigentümlichkeiten, die den denkenden Verstand seit dem Auftreten der Seinswissenschaft bezüglich des Begriffs Raum sowie der Begriffe von den räumlichen Verhältnissen so lebhaft beschäftigt haben. Denn es folgt aus der dargelegten Entstehung und dem Wesen des Begriffs Raum 1., dass dieser Begriff schlechterdings keinen materiellen Inhalt d. h. keinen solchen Inhalt hat, der unmittelbar mit Hülfe und auf Grund von Wahrnehmungen der äusseren Sinne gewonnen wird. Der Raum ist weder etwas, das mit dem Gesichtssinn, noch etwas, das mit dem Tastsinn oder mit einem der anderen Sinne wahrgenommen werden kann. Er ist kein Körper und hat keinerlei Eigenschaften eines solchen, er ist ein reiner Vorstellungsinhalt, der zum Gegenstande nichts weiter als die allein unserer Seele angehörige Vorstellung von Beziehungen begrifflich gesonderter Gegenstände der Aussenwelt hat. 2., Da der Begriff Raum erst der begrifflichen Aussonderung seine Entstehung und seinen Inhalt verdankt, hat er auch ohne Beziehung auf einen bestimmten begrifflich

ausgeschiedenen Teil der Aussenwelt keinerlei weiteren fassbaren Inhalt als den der Beziehung. Darum lässt sich der Begriff Raum an sich auch bei seiner Erklärung nirgends an Dinge der Aussenwelt anknüpfen oder mit einem der Aussenwelt entnommenen Inhalt ausfüllen. Es ist dies bei diesem Begriffe ebensowenig möglich wie bei den übrigen Beziehungsbegriffen, den Begriffen Grund und Folge, Ursache und Wirkung. Keinem von diesen Begriffen kann man an sich einen materiellen Inhalt geben, ihr ganzer Inhalt besteht in der lediglich unserem Erkenntnisverfahren angehörigen Vorstellung von den Beziehungen der begrifflich gesonderten Teile der Aussenwelt zu einander. Denen, die immer noch nicht die Lust verloren haben, sich um die Auffindung eines materiellen Inhalts für den Begriff Raum abzumühen, kann man das gänzlich Vergebliche dieser ihrer Bemühungen nicht besser deutlich machen, als dadurch dass man sie auffordert, für Worte wie trotzdem, obwohl, nachdem, weil, da u. s. w. irgend einen anderen Inhalt als den der Beziehung anzugeben. Sie würden das jedenfalls als etwas Sinnloses ablehnen und doch ist es nicht sinnloser, als wenn man für den Begriff Raum eine andere Erklärung fordert, als dass er die Vorstellung von den Beziehungen der Gegenstände rücksichtlich deren Folge nebeneinander ist. 3., Wird aber der Begriff Raum in Anwendung auf einen bestimmten Teil der Aussenwelt gebraucht, tritt er in die praktische Bethätigung seiner Aufgabe ein, in einem gegebenen Falle die durch die begriffliche Sonderung von bestimmten Gegenständen aufgehobenen inneren Beziehungen dieser Gegenstände wiederherzustellen, dann wird er eben so konkret, wie die sonstigen Begriffe, d. h. er wird nunmehr mit begrifflich ausgeschiedenen Teilen der Aussenwelt verknüpft. Diese Verknüpfung hat aber nicht die Folge, dass an dem rein geistigen Inhalte des Raumbegriffs etwas geändert wird, in dieser Beziehung bleibt er durchaus seinem oben dargestellten Wesen getreu, sondern bloss die Folge, dass die in dem Raumbegriffe liegenden Beziehungsvorstellungen in ihrer Gestaltung von den betr. Sachbegriffen beeinflusst werden d. h. sich nach ihnen als einer künstlichen Wirklichkeit richten müssen.

Damit werden nun auch zwei Erscheinungen, die bei den Raumvorstellungen von jeher durch ihre Eigentümlichkeiten das

Nachdenken herausgefordert haben, ohne weiteres klar. Die eine ist die Erscheinung, dass es bei den Begriffen vom räumlichen Verhalten der Sachen gar nicht auf die sonstigen, durch die Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften der letzteren ankommt, sondern lediglich auf deren Begrenzung. Wenn ich die Grösse und den Umfang eines Baumes, eines Hauses oder eines Berges mir vorstelle bez. bestimmen will, so kommt es hierbei für diese Grössenvorstellungen in keiner Weise darauf an, ob es gerade ein Baum oder der bestimmte Baum, den ich vor mir sehe, oder ob es überhaupt ein Haus oder überhaupt ein Berg ist, den ich messen will, sondern an diesen Gegenständen kommen für meine Raumvorstellungen schlechterdings nur die Begrenzungen in Betracht. Die Grössenvorstellungen würden in diesen Fällen genau dieselben sein, ob ihnen ein ganz anderer Baum, ein ganz anderes Haus oder ein ganz anderer Berg oder überhaupt etwas ganz anderes als ein Baum, ein Haus oder ein Berg zu Grunde liegt. Die Begrenzung aber der Gegenstände besteht in nichts, was sich sehen, greifen oder durch die sonstigen Sinne feststellen liesse, sondern bloss in gedachten Punkten ohne jede Ausdehnung, bloss in Linien als Ausdehnung nach der Länge aber ohne solche nach Breite und Tiefe gedacht und in Flächen als blossen Ausdehnungen nach Breite und Länge ohne solche nach der Tiefe. Diese Erscheinung, für die es sonst an jeder Erklärung gebräche, hat also nach der obigen Entstehung des Raumbegriffs nichts Befremdendes mehr. Als der Ausgleich (das Komplement) der Thätigkeit unseres Verstandes, durch den wir die betreffenden Sachen begrifflich also rein künstlich ausgeschieden haben, tritt eben in den Raumvorstellungen eine gleich künstliche Thätigkeit auf, die, sich an diese Ausscheidung anschliessend, einen in gleicher Weise allein unserem Verstande angehörigen Inhalt hat, wie die Thätigkeit der Begriffsbildung selbst. Wie diese richtet sie sich nach den Wahnehmungen der Sinne, hat aber demunerachtet als reine, nur in unserem Erkenntnisverfahren wurzelnde Vorstellung keinen materiellen Inhalt. Daher auch die obige Erscheinung, dass wir uns Punkte, Linien und Flächen vorstellen können, ohne damit die Vorstellung des Körperlichen zu verbinden, die nur aus den Sinneswahrnehmungen erzeugt werden kann.

Die andere Erscheinung, die aus der obigen Entstehung des

Raumbegriffs sich mühelos aufklärt, ist die, dass für die Gestaltung der Raumvorstellungen nicht die Wahrnehmungen aller äusseren Sinne massgebend werden, sondern bloss die des Gesichtssinnes und des Tastsinns, bei dem letzteren einschliesslich der Bewegungsempfindungen. Die Raumvorstellungen sind eine Folge der in der Bildung der Sachbegriffe vorgenommenen Sonderung der Aussenwelt. Nun sind aber bei der den Raumvorstellungen zu Grunde liegenden Bildung der Sachbegriffe nicht die Wahrnehmungen aller sondern nur die der genannten Sinne bestimmend. Nur durch die Wahrnehmungen des Gesichts- und des Tastsinns kann ich Sachen begrifflich als Teile der Aussenwelt und zwar als nebeneinander befindliche Teile der Aussenwelt ausscheiden. Zwar geben auch die Wahrnehmungen der übrigen Sinne des Gehör-, des Geruch- und des Geschmacksinns gewisse Anhaltspunkte zur Begriffsbildung, aber durch sie allein können wir uns keine Vorstellungen von einer Mehrheit und einem Nebeneinander von Teilen der Aussenwelt, also von Sachen bilden, weil sie keine wirkliche Wiedergabe, kein Bild von Teilen der Aussenwelt in uns hervorrufen, sondern mehr nur Vorstellungen von blossen Eigenschaften der Sachen in uns erzeugen. Wird also die Aussenwelt bei der Bildung der Sachbegriffe bloss auf Grund der Wahrnehmungen des Gesichtsinns und des Tastsinns in Teile geteilt, so können es folgeweise auch nur die Wahrnehmungen dieser Sinne sein, auf Grund deren die Beziehungen zwischen jenen Teilen wieder hergestellt werden.

Eine Folge des inneren Zusammenhangs der Raumvorstellungen mit der Bildung der Sachbegriffe ist es ferner 4., dass wir uns alle Dinge im Raume als starr vorstellen müssen. Wenn die Raumvorstellungen nur erst durch die Bildung der Sachbegriffe entstehen und entstehen können, so folgt ohne Weiteres hieraus, dass wir nur dann von einer bestimmten Sache uns Raumvorstellungen machen können, wenn die begriffliche Ausscheidung der betreffenden Sache in bestimmter Weise erfolgt ist und ihre Wirkungen noch andauern, d. h. also die Sache solange als dieselbe, von denselben Grenzen eingeschlossene, dieselben Beziehungen ihrer Teile in ihrer Folge nebeneinander aufweisende, mit anderen Worten solange als starr gedacht wird, als Raumvorstellungen an sie geknüpft werden sollen. Da die Raumvorstellungen nur insoweit entstehen können, als Sachbegriffe vorliegen und sich die ersteren nach den letzteren in allen Beziehungen richten müssen, folgt, dass mit der Entstehung jener auch die Bedingungen für diese gegeben sind. Die Raumvorstellungen sind in den Sachbegriffen bereits eingeschlossen, also sämtlich mit dem Augenblicke ihren Unterlagen nach wenigstens gegeben, in dem der betreffende Sachbegriff entsteht. Sie hängen mithin nach dem Satze vom Widerspruch mit einander zusammen, stehen im Verhältnisse von Grund und Folge zueinander. Wenn ich mir ein bestimmtes Haus vorstelle, so werden von mir in demselben Augenblicke, wo ich diesen Begriff in mir bilde, auch alle Unterlagen für sämtliche Raumvorstellungen, die ich an die Vorstellung dieses Hauses knüpfen kann, in dessen Höhe, Breite, Tiefe, Entfernung von anderen Gegenständen u. s. w. gegeben. Solange jener Begriff andauert, solange stehen diese letzteren Verhältnisse auch mit ihm im Verhältnis von Grund und Folge, ergeben sich die Raumvorstellungen nach dem Satze vom Widerspruch aus sich selbst. Auf diesem Umstande beruht, wie aus der Darstellung der freien Erkenntnis erhellen wird, die unbedingte Gewissheit bei den Schlussfolgerungen bezüglich der räumlichen Verhältnisse, auf diesem Umstande beruht ferner die ganze Lehre von den Grössen, die Mathematik. Endlich folgt aber auch aus der Beziehung, in der die räumlichen Vorstellungen zu den Sachbegriffen stehen, 5., dass räumliche Vorstellungen sich nur auf Sachen, also Teile der Aussenwelt beziehen können, nicht aber auf Vorstellungen aus dem Gebiete der Gemütswelt. Denn wenn schon eine begriffliche Ausscheidung auch bei den letzteren stattfindet, so bringt eine solche Ausscheidung doch bei diesen Begriffen kein Nebeneinander der Dinge hervor, sofern es sich bei ihnen sämtlich um zeitliche Erscheinungen also um eine Folge nacheinander handelt.

Erklärung des Begriffs „Raum."

Unter räumlichen Verhältnissen verstehen wir nach alledem die in der Eigenart unserer Erkenntnis als einer begrifflichen wurzelnden, lediglich künstlich gewonnenen Vorstellungen von den Beziehungen, in denen die begrifflich ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt in Bezug auf ihre Folge nebeneinander stehen, und unter Raum, als dem von diesen Vorstellungen gewonnenen abgezogenen Begriff, die Vorstellung von einer jedes

materiellen Inhalts entbehrenden Ausdehnung, nach der wir die begrifflich ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt in Bezug auf ihre Folge nebeneinander ordnen. Der nuraufgestellten Erklärung des Begriffs Raum kommt unter allen Erklärungen dieses Begriffs die Erklärung Kants am nächsten. Mit der Erklärung Kants hat sie die Auffassung gemein, dass der Begriff Raum nur eine Form unseres Vorstellens ist, mithin jedes materiellen Inhalts entbehrt, ihr Inhalt vielmehr nur aus unserer vorstellenden Thätigkeit entnommen ist. Mit ihr hat sie ferner gemein, dass bei der Anwendung des Begriffs Raum auf wirkliche Verhältnisse diese letzteren für die Gestaltung des Inhalts dieses Begriffs bestimmend werden, was Kant mit dem Satze ausdrückt, dass der Raum „transcendentale Idealität und empirische Realität“ habe. Unsere Erklärung des Begriffes Raum weicht aber von der Kants dennoch in verschiedenen Beziehungen erheblich ab, zunächst darin, dass nach ihr der Raum nicht wie bei Kant eine Form der Anschauung, unter welcher letzteren Bezeichnung Kant die Wahrnehmungen durch die äusseren Sinne auch ausser denen des Gesichtssinns versteht, sondern eine Form unseres Denkens bildet, also nicht der stoffsammelnden, sondern der stoffordnenden Thätigkeit unserer Seele zuzurechnen ist. Ferner weicht unsere Erklärung darin von der Kant'schen ab, dass nach ihr der Begriff Raum nichts weniger als ein erfahrungsfreier, also schon vor aller Erfahrung in unserer Seele vorhandener ist, sondern im Gegenteil insofern Erfahrung überall und schlechterdings voraussetzt, als er erst mit der begrifflichen Aussonderung von Teilen der Aussenwelt entstehen kann, demnach in einem Akte wurzelt, der, da er äussere Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar schlechterdings voraussetzt, durchaus der Erfahrung angehört. Endlich weicht unsere Erklärung auch insofern von der Kant'schen ab, als sie die Eigenart unserer Erkenntnis, als einer begrifflichen, und damit den inneren Zusammenhang der Raumvorstellungen mit der Bildung der Sachbegriffe zum Ausgange nimmt, während bei Kant dieser Zusammenhang gänzlich zurücktritt. Während der Raumbegriff bei Kant infolge der Einreihung in die aprioristischen Begriffe wie diese letzteren alle nur die Rolle eines Ausstattungsstücks in dem toten Schematismus seiner Kritik der reinen Vernunft hat, werden wir unten sehen, wie der Begriff Raum, aus dessen

obiger Entstehung entwickelt, die Unterlage und der Ausgangspunkt für eine ganze grosse Reihe wichtigster, dem Leben und der Wirklichkeit angehöriger Geistesthätigkeiten wird.

Nach diesen Ausführungen über die Entstehung und das Wesen der Raumvorstellungen bleibt bei den gegenwärtigen, das Erkenntnisverfahren in der Form der Gebundenheit betreffenden Darlegungen nur weniges noch hinzuzufügen.

Tiefenvorstellungen.

Aus der obigen Darstellung ist ersichtlich geworden, wie für den Inhalt der Raumvorstellungen, soweit sie sich auf bestimmte Teile der Aussenwelt beziehen, auch die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes und des Tastsinnes mitbestimmend werden, indem sie Unterlagen für die Gestaltung der Raumvorstellungen liefern. Auf diese Erscheinung ist noch mit einigen Worten näher einzugehen. Nur die beiden genannten Sinne, nicht auch der Gehörsinn beteiligen sich bei diesen Darbietungen. Denn wenn wir uns auch beispielsweise aus der Stärke eines Schalles über die Entfernung der Schallquelle oder des Schallerregers nach der Erfahrung eine mehr oder minder sichere Vorstellung machen können, so dient hierbei doch die Beschaffenheit des Schalles nur mittelbar nämlich nur insofern zum Anhalt, als wir durch die Vergleichung der Schallstärke mit den Entfernungen in früher beobachteten Fällen einen Erfahrungsschluss auf den späteren Fall ziehen. Der Gesichtssinn und die Bewegungsempfindungen dagegen dienen den Raumvorstellungen unmittelbar als Unterlage. Die beiden nurgenannten Sinne haben indessen für die Bildung von Raumvorstellungen nicht den gleichen Wert. Durch den Gesichtssinn erhalten wir die Unterlagen zu den Raumvorstellungen von der Länge und Breite der Körper. Diese Vorstellungen würden wir auch erhalten, wenn unser Auge unbeweglich wäre und wir selbst nicht auf der Erde unseren Standpunkt ändern könnten. Eine Vorstellung auch von der Tiefe der Körper erhalten wir dagegen nur unter Zuhülfenahme der Tast- und der Bewegungsempfindungen. Erst dadurch, dass wir uns frei auf der Erde bewegen können, wird uns ausser einer Vorstellung von dem Nebeneinander der sich auf der Netzhaut des Auges als einer Fläche abbildenden Teile der Aussenwelt auch die Vorstellung von einer Ausdehnung der Körper in vertikaler Richtung von unserem Körper aus, also

auch die Vorstellung von einem Hintereinander der Gegenstände, d. h. einer Tiefe möglich.

Gilt es nun die Aufeinanderfolge der Gegenstände neben- und hintereinander zu ordnen, so ist es wie bei der gesamten ordnenden Thätigkeit des Verstandes, so auch hier wieder die Vergleichung der einzelnen Verhältnisse im Neben- und Hintereinander, was zu dieser Ordnung den Anhalt bietet. Diese Vergleichung hat sich auf zweierlei Beziehungen zu erstrecken: auf die Verhältnisse der einzelnen Gegenstände an sich, und auf die Verhältnisse der Gegenstände zueinander. Bei den Verhältnissen der Gegenstände an sich bilden sich die Vorstellungen von der Gestalt, Grösse, Länge, Breite und Tiefe, und im Verhältnisse der Gegenstände zueinander die Vorstellungen von Entfernungen und Lage.

Raumvorstellungen beim Tiere.

Obwohl die Raumvorstellungen im Zustande der gebundenen Erkenntnis nicht die grundsätzliche Bedeutung haben und haben können, die sie erst bei der freien Erkenntnis erhalten, so werden dieselben gleichwohl auch für die erstere Erkenntnisform, also auch für die tierischen Lebewesen schon von grösster Bedeutung. Auch die Tiere können nur unter dieser Denkform eine Vorstellung von der Aussenwelt erhalten. Ausserdem aber erweisen sich die Raumvorstellungen insofern auch schon für das Tier von grösstem Nutzen, als sie die zu ihnen gehörigen Vorstellungen von Grösse, Gestalt u. s. w. die Vorstellung von Gruppenerscheinungen und damit die Bildung von abgezogenen Begriffen ermöglichen. Auch nimmt schon das Tier gewisse Vergleichungen der räumlichen Verhältnisse vor, die denen ähnlich sind, welche bei der freien Erkenntnis zu der so wichtigen Thätigkeit des Messens führen. Man hat dies bei Tieren oft genug Gelegenheit zu beachten. So wird z. B. ein Hund, wenn er über einen Bach setzen will, sich meist erst durch Vergleichung der verschiedenen Breiten des Baches die Stelle aussuchen, von der er annimmt, dass seine Kräfte ausreichen, um mit einem Sprunge das gegenüberliegende Ufer zu erreichen. Wie grosse Triumphe aber gerade auf dem Gebiete der Raumvorstellungen die ordnende Thätigkeit des Verstandes erst durch die diese Vorstellungen nach Grundsätzen (methodisch) ausnutzende freie Erkenntniss feiert, kann unten erst gezeigt werden.

Zeitbegriff.

Wie die Aussenwelt in Wirklichkeit keinen Raum hat, so kennt sie auch keine Zeit. Sie kennt nur eine ewige Gegenwart, die das Ergebnis einer nach rückwärts unabsehbaren Reihe von Entwickelungsvorgängen ist und die alle Bedingungen der weiteren Entwickelung in sich trägt. Nur die Gegenwart ist wirklich und schliesst als ein Unteilbares Vergangenheit und Zukunft in sich. Wäre unser Erkenntnisvermögen diesem Wesen der Wirklichkeit gemäss eingerichtet, so müsste sich die Erkenntnis der letzteren in der Weise vollziehen, dass wir uns mit der Gegenwart gleichzeitig auch der ganzen Vergangenheit und der ganzen Zukunft der Welt der Dinge bewusst werden, so vollziehen, dass wir in einem einzigen gegenwärtigen Vorstellungsakte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassten und in uns darstellten. Die Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens und Erkenntnisvermögens ist aber eine wesentlich andere und zwar wesentlich unvollkommenere. Wir erhalten zwar auch Vorstellungen von einer Welt der Dinge, die unmittelbar durch äussere Einwirkungen auf unsere Sinne, beziehentlich durch den inneren Sinn erzeugt werden und daher gleichzeitig mit diesen Einwirkungen auftreten, daneben aber treten auch Vorstellungen, von der Welt der Dinge in uns auf, die nicht unmittelbar durch die Wahrnehmungen der Sinne hervorgerufen werden, sondern lediglich die Wiederholung früher schon gehabter Vorstellungen sind, und endlich erzeugen wir auch noch, und zwar auf dem Wege der Schlussfolgerung, Vorstellungen von der Welt, die sich weder auf gleichzeitig mit der Einwirkung der Sinne auftretende, noch auf Erinnerungsvorstellungen beziehen, sondern neue Vorstellungen über eine Welt bilden, die weder war, noch ist, sondern erst sein wird. Entsprechend dem grossen Trennungsakte, den unser Erkenntnisvermögen bei den räumlichen Dingen durch eine Scheidung der Aussenwelt von unserem erkennenden Ich vorgenommen, scheiden wir auch hier diese in verschiedenen Vorstellungsformen auftretenden Welten und zwar in eine Welt der Gegenwart, eine Welt der Vergangenheit und eine Welt der Zukunft, in eine Welt, die ist, in eine Welt, die war, und eine Welt, die sein wird, und innerhalb dieser Gruppen scheiden wir wieder als besondere Vorstellungen die einzelnen Gescheh-

nisse aus. Auch hier wie bei der Zerlegung der Aussenwelt in einzelne Teile macht sich aber als Gegenstück zu der Trennungsthätigkeit eine verknüpfende Thätigkeit erforderlich, die darin besteht, dass wir die in einzelne Geschehnisse zerlegten Teile der Erscheinungswelt zueinander in diejenigen Beziehungen bringen, welche sie nach ihrer Entwickelung thatsächlich gehabt haben, mit anderen Worten also, dass wir eine Folge der Erscheinungen nacheinander aufstellen. Wie bei den Reihenvorstellungen vom Raume bilden sich auch in den zeitlichen Reihenvorstellungen solche Vorstellungen, die ihrem Inhalte nach zunächst nur in der Eigenart unserer Erkenntnis als Begriffserkenntnis wurzeln Es sind deshalb auch die auf die zeitlichen Vorstellungen gegründeten Begriffe ebenfalls nur Beziehungsbegriffe, also Begriffe, deren Aufgabe darin besteht, an sich Zusammengehöriges, das durch unsere Begriffserkenntnis künstlich getrennt worden, künstlich wieder zu verknüpfen. Es fragt sich nun, woher unser Erkenntnisvermögen die Unterlagen zu einer solchen Verknüpfung nimmt. Als Gegenwart sehen wir nach dem Obigen das an, was auf unmittelbaren, d. h. solchen Vorstellungen beruht, die in unmittelbarem Zusammenhange mit den sinnlichen Wahrnehmungen stehen, als Vergangenheit das, wovon uns eine Vorstellung nur durch Wiederholung von unmittelbaren Vorstellungen ermöglicht, und als Zukunft das, wovon uns eine Vorstellung nur mit Hülfe der Schlussfolgerungen aus den beiden ersten Vorstellungen vermittelt wird. Zu bemerken ist hierbei, dass die Erscheinungen, um die es sich hier handelt, nicht wie bei den Raumvorstellungen Sachen sondern Geschehnisse sind, also entweder Bewegungen oder Veränderungen, die sich in Bezug auf Teile der Aussenwelt vollziehen. Für Geschehnisse der Vergangenheit aber, von denen wir nach dem Gesagten eine Vorstellung nur auf Grund früherer Vorstellungen erhalten, können nach dieser Entstehung die Anhaltspunkte für eine Verknüpfung nach ihrer Aufeinanderfolge nur mittelst des inneren Sinnes erlangt werden, da eine Thätigkeit der äusseren Sinne hierbei nicht mehr stattfindet. Die unten zu gebenden Darlegungen über die Zeitvorstellungen unserer Seele in der Form der Freiheit werden ergeben, dass wir die Verknüpfung der Geschehnisse der Vergangenheit mit anderen Geschehnissen durch die Anknüpfung an solche Geschehnisse,

die sich nach bestimmten Gesetzen vollziehen, nach bestimmten Grundsätzen und in ganz bestimmter Weise vornehmen können. Diese Grundsätze gewähren aber keinen Aufschluss darüber, wie die Vorstellung einer Folge der Geschehnisse nacheinander in unserer Seele zustande kommt, sondern stützen sich erst auf solche Vorstellungen. Die Folge nacheinander wird demnach dort nicht erklärt, sondern vorausgesetzt. In der That sind die Erscheinungen, die für die Bildung der Vorstellung von einer Folge der Geschehnisse massgebend werden, ebensowenig einer Erklärung, d. h. einer Zerlegung in einzelne Vorgänge zugänglich, wie die Erscheinungen, die für die Bildung der Vorstellung von einer Folge der Gegenstände nebeneinander bestimmend sind. Beide stützen sich auf die Wahrnehmungen der Sinne, diese auf die der äusseren Sinne, jene auf die des inneren Sinnes. So wenig wir die unmittelbaren, auf Grund der Wahrnehmungen der äusseren Sinne gewonnenen Begriffe wie blau und grün, oder hart und weich, warm und kalt erklären, d. h. nach Merkmalen zerlegen können, sowenig können wir die Vorstellungen von dem bestimmten räumlichen Umfang eines Gegenstandes erklären, und sowenig können wir auch erklären, wie es zugeht und warum wir bei unseren Erinnerungsvorstellungen ein Geschehnis als früher und ein anderes als später uns vorstellen, wenn wir uns nach dem Ausgeführten auch schon vorstellen können, wie überhaupt die Notwendigkeit der Verknüpfung nach einer Aufeinanderfolge als Ergänzung der vorausgegangenen Trennungsthätigkeit sich aus der ganzen Anlage unseres Erkenntnisverfahrens ergiebt. Die Begriffe „nebeneinander“ und „nacheinander“ gehören eben zu den einfachen nicht zu den zusammengesetzten Begriffen und lassen daher eine Erklärung nicht zu. Anders verhält es sich mit dem Begriffe „Zeit“ selbst, der ein abgezogener und demnach zusammengesetzter Begriff, also auch der Erklärung zugängig und bedürftig ist. Es ist aber bei demselben wie bei dem Begriffe „Raum“, beide erhalten ihren besonders ausgeprägten Inhalt nicht bei der gebundenen Erkenntnis, sondern erst durch die Erkenntnis in der Form der Freiheit. Bei dieser werden sie der Ausgangspunkt für die fruchtbarsten Erweiterungs- und Vertiefungsbestrebungen, bei denen sich die Freiheit der Erkenntnis in ihrer Bedeutung für die Ordnung des durch die Sinne gelieferten Erkenntnisstoffes

in so bezeichnender Weise zeigt, wie kaum auf einem anderen Gebiete unserer Erkenntnis, und es hängt hiermit auch zusammen, dass der Begriff Zeit für die freie, die Vernunfterkenntnis, eine wesentlich konkretere Gestalt und Anwendungsmöglichkeit erhält, als für die Erkenntnis im Zustande der Gebundenheit. Dennoch muss der Begriff Zeit auch für diese letztere, und zwar auch in seiner Eigenschaft als abgezogener Begriff bereits als vorhanden angesehen werden, da auch der Tierseele eine Vorstellung wie vom Raume so von der Zeit nicht fremd ist. Denn auch die Tiere haben mit ihren Erinnerungsvorstellungen bis zu einem gewissen Grade eine Vorstellung von der Aufeinanderfolge von Geschehnissen der Vergangenheit. Ohne diese würden sie nicht zu den Schlussfolgerungen fähig sein, die sie für zukünftige Geschehnisse sich bilden, indem sie aus der Aufeinanderfolge früherer Geschehnisse auf dieselbe Aufeinanderfolge bei künftigen Geschehnissen schliessen. So schliesst ein gelehriges Tier wie der Hund aus früheren Fällen, wo sein Herr die Peitsche von der Wand geholt hat, und eine Züchtigung erfolgt ist, auch in späteren Fällen darauf, dass dem Herabholen der Peitsche eine Züchtigung folgen werde, so schliesst das Federvieh des Landmanns aus dem Lockrufe des Wärters, dass die Fütterung beginnt und giebt damit zu erkennen, dass es in seiner Erinnerung von der Folge der beiden gedachten Geschehnisse in der Vergangenheit wohl Vorstellungen hat. Freilich ist beim Tiere der Trieb nach Ordnung der in seiner Erinnerung festgehaltenen Geschehnisse nach ihrer Aufeinanderfolge nur ein sehr schwacher, er ist mehr nur in der Anlage vorhanden, als wirklich ausgebildet. Nach alledem kann der Begriff „Zeit" für die Erkenntnis in der Form der Gebundenheit nur in allgemeinster, der obigen Erklärung bei dem Begriffe Raum sich annähernder Weise erklärt werden und zwar dahin, dass er der in der Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens wurzelnde, lediglich künstliche Begriff von dem Verhältnisse ist, in dem verschiedene Geschehnisse in Bezug auf ihre Folge nacheinander unter sich stehen. Diese Erklärung trifft auch für die Aufeinanderfolge der zukünftigen Geschehnisse zu, nur mit dem Unterschiede, dass wir bei ihnen in der Lage sind, die Gesichtspunkte, nach denen wir ihre Aufeinanderfolge ordnen, genau anzugeben. Denn da Alles, was wir von zukünftigen Geschehnissen wissen, auf Schlussfolgerungen also darauf beruht, dass wir aus der Folge vergangener Ereignisse auf die Folge zukünftiger Ereignisse schliessen, ergiebt sich als Anhalt für die nähere Bestimmung dieser Aufeinanderfolge auch die Ordnung, welche wir für die früheren Geschehnisse aufgestellt haben.

Gemeinsames über Raum und Zeit.

Aus dem Vorstehenden ist zu entnehmen, dass die Begriffe Raum und Zeit Folgendes miteinander gemein haben: 1., Sie entspringen beide aus der Eigenart unserer Erkenntnis als einer begrifflichen, indem sie ein Ausfluss der der Trennungsthätigkeit gegenüberstehenden Thätigkeit der Verknüpfung sind. 2., Sie erhalten deshalb beide auch ihren Stoff und Inhalt nicht von den Sinnen, sondern allein aus dem Denkvermögen als dem Vermögen des Ordnens. 3., Trotz dieses ihres Ursprungs allein aus dem Denkvermögen setzen sie zu ihrer Entstehung mittelbar oder unmittelbar vorgängige sinnliche Wahrnehmungen voraus, ohne die ihre Bildung ebensowenig vor sich gehen kann, wie ihre Verwendung, und sind deshalb 4., keineswegs Begriffe a priori, d. h. erfahrungsfreie Begriffe. Im Gegenteile bilden sie sich nicht bloss erst, nachdem die sinnlichen Wahrnehmungen vorausgegangen sind, sondern stehen der Zeit ihrer Entstehung nach, wie alle abgezogenen Begriffe, erst am Ende der betreffenden Begriffsreihe, wobei indessen zu bemerken ist, dass, wenn die Begriffe Raum und Zeit abgezogene Begriffe sind, dies nichts damit zu thun hat, dass man sich bei ihnen allen körperlichen Inhalt wegdenkt. Dieser letztere Umstand hängt wie unten gezeigt werden wird, nicht mit dem Verfahren bei der Bildung abgezogener Begriffe zusammen, sondern die in Rede stehenden Begriffe sind darum abgezogene Begriffe, weil bei ihnen nicht an bestimmte Raum- oder Zeitverhältnisse gedacht, sondern bloss im allgemeinen das Merkmal der Folge neben- bez. nacheinander aufgenommen worden ist. 5., Beide Begriffe erfliessen aus den Naturgesetzen unseres Denkens, von dem sie einen ebenso notwendigen Teil bilden, wie die notwendige, in den Sachbegriffen sich vollziehende Sonderung des Erkenntnisstoffes. Wie kein Erkennen der Aussenwelt für uns möglich ist, ohne dass wir den Stoff teilen, so ist dasselbe auch nicht möglich, ohne dass wir die Beziehungen zwischen den so geschiedenen Teilen der Aussenwelt in Bezug

auf deren Folge nebeneinander und nacheinander wieder herstellen.

Erinnerungsvermögen.

Es ist oben dargelegt worden, dass die Vorstellung von einer Vergangenheit und mittelbar dadurch auch die von der Zukunft von dem Vermögen der Seele abhängt, frühere Vorstellungen aufzubewahren und beliebig zu erneuern. Dieses letztere Vermögen bezeichnen wir als „Erinnerungsvermögen" oder „Gedächtnis". Dasselbe ist als im engsten Zusammenhange mit den zeitlichen Vorstellungen stehend jetzt seinem Wesen und seiner Wirksamkeit nach näher ins Auge zu fassen. Auch hier knüpfen wir unsere Darlegungen insbesondere über das Wesen des Erinnerungsvermögens an eine Vergleichung unseres Erkenntnisverfahrens, in dem dieses Vermögen eine der ersten Stellen einnimmt, mit dessen aus dem Wesen seines Gegenstandes abzuleitender Aufgabe an. Sollte der Strom unserer Vorstellungen von der Aussenwelt der Gleichzeitigkeit und Ganzheit der Wirklichkeit entsprechen, so müsste er in breitem, das Ganze umfassenden Bette dahinfliessen. Anstatt dessen besteht er in dem fadendünnen Wasserlaufe der Begriffserkenntnis, die zu derselben Zeit, wenn sie sich zur Klarheit erheben soll, stets nur einer Vorstellung Raum gestattet. „Der ungeheuere Raum der Natur ist der Thätigkeit des Geistes aufgethan, aber er darf nur nicht zwei Ideen zugleich denken" (Schiller). Die fehlende Breite des Stroms unserer Erkenntnis müssen die Erinnerungsvorstellungen ersetzen. Wie die Erinnerungsvorstellungen zustandekommen, wird für unsere Erkenntnis nach deren Einrichtung immer in Dunkel gehüllt bleiben. Die Physiologie der Gegenwart nimmt zwar an, dass das Vermögen der Erinnerungsvorstellungen an die graue Hirnrindensubstanz gebunden sei. Aber auch wenn es gelänge, diese Annahme über allen Zweifel festzustellen und selbst wenn noch mehr gelänge, wenn sich mit Hülfe etwa der Kathodenstrahlen die inneren Vorgänge bis aufs kleinste an der Gehirnfaser verfolgen liessen, die mit jeder einzelnen Erinnerungsvorstellung verbunden sind, so würden wir dadurch doch nur eine Vorstellung des Zusammenhangs dieser äusseren Vorgänge mit den inneren Vorgängen der Vorstellungserzeugung nicht aber eine Vorstellung über diese Vorstellungserzeugung selbst erhalten können. Wir würden an den Gehirnfasern bei jeder Erinnerungsvorstellung die entsprechenden Bewegungen und Veränderungen wahrnehmen, aber diese Bewegungen und Veränderungen, wie sie an sich nicht das Geringste mit einer Vorstellung gemein haben, würden auch nicht den mindesten Aufschluss darüber geben können, wie die betreffenden Vorstellungen entstehen, sondern wir wüssten dann nur, wie diese inneren Vorgänge äusserlich an den Gehirnfasern in die Erscheinung treten. Die Entstehung der Erinnerungsvorstellungen gehört ebenso wie die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmungen und die Entstehung der Denkthätigkeit zu denjenigen Erscheinungen, welche den Abschluss, die Grenzschranke unserer Erkenntnis bilden, die zu übersteigen unserem Erkenntnisvermögen ewig versagt bleiben wird. Auch die innere Beobachtung lässt uns hier im Stich. Es bleibt uns nur die Annahme, dass mit jeder Erzeugung einer Vorstellung die Wirkung verbunden ist, dass unsere Seele zur Wiederholung und Erneuerung dieser Vorstellung mehr oder minder die Fähigkeit zurückbehält. Unser Erkenntnisvermögen, das Plato in Bezug auf seine Empfänglichkeit für Eindrücke mit dem bildsamen Wachse verglichen, ist, um einen anderen Vergleich ebenfalls aus der Mechanik herbeizuziehen, nicht unähnlich der Walze in einem Phonographen, die in sich die Eindrücke hineingesprochener Laute aufnimmt und nun solange, als diese Eindrücke in der Platte nicht wieder ausgeglichen sind, in dem Masse, in dem die Eindrücke sich erhalten, dem Phonographen die Wiedergabe der betreffenden Laute ermöglicht. In Bezug auf die Dauer der Erneuerungsfähigkeit der Vorstellungen herrschen bei den einzelnen Menschen die grössten Verschiedenheiten. Bei manchen Menschen ist das Gedächtnis im allgemeinen sehr ausgebildet und hält die meisten Vorstellungen aufs Zäheste fest. So ist bei Einzelnen das Gedächtnis für gewisse Vorstellungen wie Zahlenvorstellungen besonders, ja bisweilen geradezu zu einem erstaunlichen Grade ausgeprägt. Es hat Rechenkünstler gegeben, die es fertiggebracht haben, zehnstellige Zahlen im Kopfe miteinander zu multiplicieren, während doch bei der Mehrzahl der Menschen schon die Multiplikation von zweistelligen Zahlen miteinander die Leistungsfähigkeit ihres Gedächtnisses übersteigt. Auch üben die verschiedenen Altersstufen auf das Gedächtnis einen verschiedenen Einfluss aus. Von den einzelnen Eindrücken bleiben in der Regel diejenigen am

längsten haften, die unter das Gemüt, oder unser körperliches Ich besonders erregenden Umständen aufgenommen worden sind, aber nicht selten drängen sich unserem Gedächtnisse auch ganz unbedeutende, uns gleichgiltig gebliebene Eindrücke gegen unseren Willen in verdriesslicher Weise bis zur Unauslöschlichkeit auf. Das Verhältnis, in dem die einzelnen Erinnerungsvorstellungen rücksichtlich ihrer Naturtreue zu den ursprünglichen Vorstellungen stehen, ist ebenfalls sowohl bei den einzelnen Menschen, als bei demselben Menschen für die Eindrücke der einzelnen Sinne ein ganz verschiedenes, alle Erinnerungsvorstellungen haben aber untereinander das gemein, dass sie niemals voll die ursprünglichen Vorstellungen wiedergeben, sondern stets nur eine mehr oder minder abgeblasste Wiedergabe derselben enthalten. Die Vorstellungen der einzelnen Sinne verhalten sich allerdings hierbei sehr verschieden. Am deutlichsten vermögen jedenfalls die Wahrnehmungen des Gesichtssinns wiedergegeben zu werden. Ohne dass man dabei an die bisweilen die grösste Naturtreue voraussetzende Wiedergabe der Malkunst zu denken braucht, die ja nicht von dieser Voraussetzung allein, sondern auch noch von der Fähigkeit der Pinselführung abhängt, darf man annehmen, dass bei der Mehrzahl der Menschen die Fähigkeit einer genauen Wiedergabe der Gesichtswahrnehmungen bei der ununterbrochenen Übung dieses Sinnes eine sehr ausgebildete ist, auch wenn die Betreffenden nicht die Fähigkeit der bildlichen Wiedergabe haben. Jedenfalls hängt der Umfang unserer Kenntnis von der Aussenwelt in der Hauptsache von dem Grade dieser Fähigkeit ab. Nächst den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes sind es die Körperempfindungen des Tastsinnes und die Wahrnehmungen des Gehörsinns, die sich durch das Erinnerungsvermögen annähernd wiedergeben lassen. Doch ist diese Wiedergabe schon wesentlich unzuverlässiger als bei den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes und wird vollends verschwommen bei der Wiederholung von Wärmeempfindungen und den Empfindungen des Geschmacksinns und des Geruchsinnes. Auch bei diesen letzteren, bei denen von einigen Seiten die Möglichkeit der Wiedergabe überhaupt bestritten wird, sind thatsächlich Wiederholungen noch möglich, wie schon daraus hervorgeht, dass wir bei allen diesen Empfindungen häufig Vergleiche anstellen, ein Umstand, der

doch nur dadurch erklärlich wird, dass die Vorstellungen von früheren dergleichen Empfindungen in der Seele zurückbehalten werden. Die geübte Zunge eines Weinkenners vermag durch Vergleiche ziemlich sicher sehr feine Unterscheidungen zwischen den einzelnen Weinproben festzustellen, kann dies aber offenbar nur deshalb, weil das Gedächtnis die früheren Geschmacksempfindungen zurückbehalten hat.

Eigentümlich und teilweise schwer erklärlich sind die Vorgänge, welche sich bei dem Verfahren der Wiederholung früherer Vorstellungen vollziehen. Das Erinnerungsvermögen würde nicht den unermesslichen Wert für unsere Erkenntnis der Aussenwelt haben, den es thatsächlich hat, wenn die Wiederholungen der Vorstellungen immer nur ohne unseren Willen einträten. Das letztere kommt ja thatsächlich unzählige Male vor, wir bezeichnen diese Thätigkeit mit dem Worte „Einfallen“ im Gegensatze zu „Sich-erinnern“ damit ausdrückend, dass die betreffenden Vorstellungen uns ohne unseren Willen gekommen sind. Viel bedeutender für unsere Erkenntnis aber ist es, dass wir im Stande sind, Vorstellungen, an deren Erneuerung uns gelegen ist, auch nach unserem Wollen und Belieben zu erneuern. Hierin scheint auf den ersten Augenblick ein Widerspruch zu liegen. Denn sollen durch den Willen bestimmte Vorstellungen erneuert werden, so müssen doch diese Vorstellungen schon in dem Willen zu ihrer Erneuerung mit enthalten sein. Dann aber brauchen sie und können auch nicht erst durch den Willen hervorgerufen werden. Der anscheinende Widerspruch, der hierin liegt, löst sich indessen dadurch, dass die erstere Annahme nicht voll zutrifft. Es ist allerdings richtig, dass in dem Willen, Vorstellungen über einen bestimmten Gegenstand zu erneuern, auch Vorstellungen über diesen Gegenstand schon enthalten sein müssen. Allein es entspricht nicht den Thatsachen, wenn man annimmt, dass in dem betreffenden Vorsatze bereits alle diesen Gegenstand betreffenden, in uns zurückgehaltenen Vorstellungen enthalten sein müssen. Wenn ich beispielsweise mir vornehme, die Erinnerungen meiner Jugend in mir zurückzurufen, so ist in diesem meinem Vorsatze nur die allgemeine Vorstellung von meiner Jugend enthalten, nicht aber werden durch diese Vorstellungen auch die einzelnen mit meiner Jugend verbunden gewesenen

Ereignisse dem Auge meines Geistes ohne weiteres wieder vorgeführt. Diese werden vielmehr erst in Folge jenes Vorsatzes durch mein Erinnerungsvermögen wieder hervorgebracht und ich kann dann die betreffenden Vorstellungserneuerungen ausdehnen, soweit ich will und mein Gedächtnis reicht. Der vorausgegangene Vorsatz hat also gewissermassen nur die Überschrift zu einer ganzen Vorstellungsreihe nicht diese selbst enthalten. Einmal in Bewegung gesetzt, rollt sich die Vorstellungsreihe alsdann solange ab, als zu ihr die Voraussetzungen im Gedächtnisse vorhanden sind und der Wille zur Erneuerung nicht selbst aufhört.

Was nun den Wert des Erinnerungsvermögens für unser Erkenntnisverfahren anlangt, so ist derselbe ein nach allen Seiten unschätzbarer. Denken wir uns das Erinnerungsvermögen aus unserem Erkenntnisverfahren hinweg, so bleiben nichts als die Wahrnehmungsvorstellungen d. h. die Vorstellungen, die gleichzeitig mit den Sinnesempfindungen in uns entstehen und mit denselben wieder vergehen. Dabei würde keine dieser Vorstellungen auf eine frühere Vorstellung bezogen werden können. Es würde nichts weiter in unserem Geiste jeweilig vorhanden sein, als die einzige Vorstellung, die sich auf die gerade gemachten Sinneswahrnehmungen bezieht. Ein Denkverfahren, also ein den Erkenntnisstoff ordnendes Verfahren wäre nur solange und für die Zeit möglich, in der unsere Sinne thätig sind und ihr Ergebnis würde alsbald mit dem Aufhören der Sinnesthätigkeit wieder in die ewige Vergessenheit versinken. Ebenso würde mit dem Wegfall des Erinnerungsvermögens ohne weiteres der Begriff der Vergangenheit und Zukunft wie überhaupt der der Zeit wegfallen, und unsere Seele nichts sein als die tote Einrichtung eines Spiegels, die zusammenhangslos und unvergeistigt die hineingeworfenen Bilder auffängt und wiedergiebt. Erst durch das Gedächtnis wird es uns möglich zu denken, auch wenn unsere Sinne nicht gleichzeitig thätig sind, wird es uns möglich, das Bild der Welt unabhängig von dieser selbst im Ganzen wie in allen seinen Teilen jederzeit beliebig in unserer Seele zu erneuern, die einzelnen Vorstellungen vergleichend zusammenzuhalten, neue Vorstellungen aus ihnen zu erzeugen und so der Welt der Wirklichkeit in unserem Innern eine Welt unserer Vorstellungen an die Seite zu stellen, die uns überall hin begleitet, wo wir sind, die als Studiengegenstand überall und jederzeit in unserem Geiste vor uns zur weiteren Erforschung ausgebreitet liegt. Ebenso wird uns, wie aus den obigen Darlegungen hervorgeht, erst durch das Erinnerungsvermögen insbesondere auch eine Vorstellung von der Vergangenheit der Welt und unserer selbst möglich und erst dadurch mittelbar auch der Blick in die Zukunft oder eine Vorstellung von diesen gestattet. Alle diese Eigenschaften unseres Erinnerungsvermögens würden aber noch nicht den unschätzbaren Wert für uns haben, den sie wirklich für uns besitzen, wenn nicht noch ein weiteres dazu käme, nämlich eine entsprechende Einrichtung der Aussenwelt selbst. Der Umstand, dass nichts in der Aussenwelt im Zustande der Ruhe und Starrheit befindlich, sondern alles, auch der kleinste Teil derselben, in fortwährender Umbildung also Veränderung und Bewegung begriffen ist, ist oben wiederholt schon hervorgehoben worden. Es wäre nun denkbar, dass diese Umbildung sich an allen Teilen der Aussenwelt so rasch vollzöge, dass schon im nächsten Augenblick kein Teil der Aussenwelt in seiner äusseren Verfassung und seinen Beziehungen zu den übrigen Teilen der Aussenwelt mehr gliche. Und in der That giebt es Gegenstände, bei denen ein so rascher Wechsel sich vollzieht, dass sie schon im nächsten Augenblicke unserer Vorstellung nicht mehr als dieselben Gegenstände erscheinen, man denke nur an einzelne Teile eines rasch bewegten Wassers, oder an die Dampfwolken oder an die Nebelgebilde, die im nächsten Augenblicke schon eine ganz andere Gestalt annehmen Verhielten sich alle Teile der Aussenwelt in dieser Weise, so würde uns auch das Erinnerungsvermögen vor dem gänzlichen Unvermögen zur Erlangung einer Auffassung von der Aussenwelt und vor gänzlicher Hülflosigkeit in unserer Daseinsführung nicht bewahren können. Die Erinnerungsvorstellungen würden unseren Geist nur als ein mehr oder minder unnützer Ballast beschweren. Nur dadurch erst, dass die Aussenwelt eine grosse Anzahl Dinge aufweist, die es gestatten, sie zu verschiedenen teilweise auch sehr lang auseinander liegenden Zeitpunkten derselben Begriffsschablone einzufügen, dadurch erst erlangt das Erinnerungsvermögen für uns seinen vollen Wert. Die Gegenstände dieser letzteren Art bilden aber in der Aussen-

welt weitaus die Mehrzahl. So vollzieht sich die Umbildung der Erdrinde, gemessen an unseren Zeitvorstellungen, nur langsam und zwar so langsam, dass nicht bloss die einzelnen Gesteinsschichten und Lagerungen sondern infolge dessen auch ein grosser Teil der ganzen Erdoberfläche nach Jahrtausenden dem menschlichen Auge noch als derselbe erscheint. Noch langsamer vollziehen sich die Wandlungen in der Gestalt und dem Verhalten der Himmelskörper, bei denen wir unter Umständen nach Jahrmillionen rechnen. Von den Lebewesen haben gewisse Pflanzen eine die der Menschen übersteigende Lebensdauer, innerhalb deren sie nach ihrer Gestalt und ihrem Verhalten sich nur wenig ändern, andere wiederum bleiben in dieser Lebensdauer weit hinter der des Menschen zurück. Auch von den Tieren erreichen beziehentlich übersteigen einzelne in ihrer Lebensdauer das menschliche Alter, wenn schon die Mehrzahl von ihnen eine kürzere Lebensdauer aufweist. In allen diesen Fällen wird erst durch das Gesetz der Stetigkeit, welches solchergestalt in der Entwickelung der Aussenwelt zum Ausdruck kommt, unserem Erkenntnissvermögen die Füglichkeit verliehen, mittelst des Erinnerungsvermögens Gegenstände zu verschiedenen Zeiten als dieselben zu behandeln und dadurch Vergleiche anzustellen, auf Grund deren die ordnende Thätigkeit unseres Verstandes ihre soweitreichende Thätigkeit auszuüben vermag. Während sie vorher für unsere Erkenntnis nahezu wertlos waren, weil sie ausser Beziehung zu bestimmten Teilen der Aussenwelt standen, treten die Erinnerungsvorstellungen nunmehr durch ihre Beziehungen zu den Dingen der Gegenwart in ein bestimmtes Reihenverhältnis, in das Verhältnis der Aufeinanderfolge, bei dem uns das Erinnerungsbild als das frühere, die Vorstellung der Gegenwart als das spätere erscheint. Zu Hülfe kommt hierbei ferner, dass wir durch die Sinne und zwar zunächst als im Raum sich vollziehend das Paradigma für die Vorstellungen von Veränderungen und Bewegungen erhalten haben (s. oben S. 74), wodurch wir Dinge der Gegenwart mit den entsprechenden Dingen der Vergangenheit vergleichen, auch eine Vorstellung von den Erscheinungen uns bilden können, welche sich in der Zwischenzeit in Gestalt von Veränderungen und Bewegungen mit den betreffenden Gegenständen vollzogen haben.

Demnächst bleibt noch bezüglich des Erinnerungsvermögens und der Erinnerungsthätigkeit die Frage zu erörtern, ob diese Thätigkeit zu der stoffsammelnden oder stoffordnenden Thätigkeit unseres Verstandes gehört. Für die Eigenschaft einer stoffsammelnden Thätigkeit scheint es zu sprechen, dass die Erinnerungsvorstellungeen, wo sich das Denkvermögen ihrer bedient, die Sinneswahrnehmungen vertreten, indem sie an Stelle der letzteren in diesen Fällen die Unterlage für das Denkvermögen abgeben. Dennoch gestattet dieser Umstand allein nicht, das seinem ganzen Wesen und Verfahren nach durchaus von dem Vermögen der Sinneswahrnehmungen verschiedene Erinnerungsvermögen unter die letzteren einzureihen. Wie das Erinnerungsvermögen nichts mit den äusseren Sinnen zu thun hat, sondern lediglich der reinen, von der Aussenwelt nicht beeinflussten Thätigkeit der Seele entspringt, so steht es auch sonst seinem Wesen nach durchaus im Dienste des stoffordnenden Denkvermögens, das sich dieses Vermögens bedient, um an seiner Hand und mit seiner Hülfe den Erkenntnisstoff in seiner Folge nach- und nebeneinander zu ordnen. Nach alledem können wir das Erinnerungsvermögen nur der stoffordnenden Thätigkeit der Seele zuweisen und zwar umsomehr als das Erinnerungsvermögen nicht auf die Wahrnehmungen durch die äusseren Sinne beschränkt ist, sondern auch die des inneren Sinnes mitumfasst. weiter aber auch überhaupt nicht bloss die Fähigkeit zur Wiederholung von Sinneswahrnehmungen sondern auch von Vorstellungen ist, die durch das Denkvermögen gewonnen worden sind.

Endlich ist, bevor wir auf die Einzelheiten der Thätigkeit des Denkvermögens eingehen, noch eine Bemerkung vorauszuschicken, die den Gesamtcharakter dieses Vermögens beziehentlich unserer Seelenthätigkeit überhaupt betrifft. Die Erkenntnislehre muss wie jede Wissenschaft ihre Aufgabe in der Zerlegung und Gliederung ihres Stoffes suchen, sie muss demgemäss die Gesamtheit der seelischen Vorgänge bis an die Grenzen des Möglichen in Einzelvorgänge zu zerlegen suchen und je mehr ihr dies gelingt, um so vollkommener wird sie ihre Aufgaben lösen. Auch im Nachstehenden wird demgemäss verfahren, sonach das Verfahren bei der Denkthätigkeit in dessen einzelne Teile, die von jeher in der Bildung der Begriffe, der Urteile und der

Schlussfolgerungen erkannt worden sind, zerlegt werden. Auch hier aber dürfen wir nicht übersehen, dass wir bei dieser Zerlegung, der Unvollkommenheit unserer begrifflichen Erkenntnis den unvermeidlichen Zoll darbringend, in Wirklichkeit Unteilbares teilen und insofern also zunächst nur ein Künstliches, bis zu einem gewissen Grade mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehendes mit der Wissenschaft erzeugen. Wollen wir durch dieses Künstliche zu dem Wirklichen hindurchdringen, so müssen wir dieser Teilung unerachtet immer unser Erkenntnisverfahren als unteilbares Ganze uns vor Augen halten, durch ununterbrochene Vergegenwärtigung dieses Umstandes unserer begrifflichen Erkenntnis zu Hülfe kommen und sie zur Vorstellung der Wirklichkeit zu erheben trachten. Auch hier gilt es also, sich ununterbrochen vor Augen zu führen, dass die stoffordnende Thätigkeit unserer Seele nicht in mechanisch aneinandergereihten Einzelthätigkeiten besteht, sondern in organisch untereinander verbundenen, also solchen Vorgängen sich vollzieht, die unter sich in den innigsten und in Wirklichkeit völlig unauflöslichen Wechselbeziehungen stehen. Diese Vorgänge lösen wir zwar durch unsere begriffliche Erkenntnis in lauter Einzelthätigkeiten auf: in Begriffe, Urteile, Schlussfolgerungen, die wir ihrerseits wieder in einzelne Teile zu zerlegen suchen, aber das darf uns nicht zu dem Irrtume verleiten, dass nun in Wirklichkeit auch diese einzelnen Thätigkeiten sich nur in der Weise und in der Reihenfolge, wie die Wissenschaft sie zur Darstellung bringt, abspielen. Die inneren Vorgänge entsprechen vielmehr auch hierin ihrem Wesen nach ganz den Lebensvorgängen bei der körperlichen Erscheinung unseres Ich. Auch die Physiologie unterscheidet bei diesen einzelne Lebensvorgänge und ordnet sie nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, so unterscheidet sie die Thätigkeit des Herzmuskels, der Lungen, der Leber, der Nieren und stellt fest, dass das Blut in seinem Kreislaufe, nachdem es aus dem Körper durch die beiden grossen Venenstämme zurückgeflossen, erst durch das Herz und dann in die Lungen fliesst, damit aber will sie nicht sagen, dass die Thätigkeiten der genannten Organe in Wirklichkeit voneinander unabhängig und deshalb trennbar sind, im Gegenteil sie ist sich voll bewusst, dass es eine Thätigkeit des Herzens nicht geben kann, ohne die der Lunge und der Leber, und umgekehrt keine Thätigkeit dieser ohne jenes, dass

vielmehr die eine die andere bedingt und ohne dieselbe schlechterdings nicht denkbar ist. Ebenso verhält es sich auch bei der Thätigkeit des Denkvermögens. Dieselbe geht nicht in der Weise vor sich, dass sich erst Begriffe, dann aus diesen Urteile und aus den Urteilen Schlüsse bilden, sondern diese begrifflich und wissenschaftlich geschiedenen Einzelthätigkeiten vollziehen sich in Wirklichkeit sehr häufig gleichzeitig undin unlöslichem Zusammenhange, es werden Begriffe ebensogut aus Urteilen und Schlussfolgerungen, Schlussfolgerungen ebensogut aus Urteilen gebildet wie umgekehrt. Nur eine zeitliche Aufeinanderfolge lässt sich bei der Erkenntnis der Aussenwelt nicht umkehren, sondern steht unumstösslich fest, das ist die Zeitfolge zwischen den Wahrnehmungen der äusseren Sinne und der übrigen Erkenntnisthätigkeit, insofern jene dieser stets und unter allen Umständen vorausgehen muss, ebenso wie bei der körperlichen Erscheinung unseres Ich die Bildung des Bluts und der Muskeln durch die vorgängige Aufnahme der äusseren Nahrung und der Aufnahme des Sauerstoffs aus der Luft bedingt wird. Mit Rücksicht hierauf werden wir also auch bei der nachfolgenden Darstellung der stoffordnenden Thätigkeit unserer Seele, der Denkthätigkeit, diese zwar in ihre einzelnen Thätigkeiten zerlegen und diese Teilung bis zu dem Punkte verfolgen, wo unserer Erkenntnis eine weitere Teilung unmöglich fällt. Ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild von der Denkthätigkeit werden wir aber uns erst bilden, wenn wir uns fortwährend gegenwärtig halten, dass die darzustellenden Einzelthätigkeiten in dem unlöslichen Zusammenhange untereinander stehen, welchen wir als einen organischen bezeichnen, und dass sie nur aus diesem heraus richtig aufgefasst werden können.

b. Zerlegung der Aussenwelt durch Begriffe.

aa. Eigenbegriffe.

Gegenstand und Verfahren bei der Bildung der Begriffe

Wie alle einzelnen Abschnitte in der Bearbeitung des Erkenntnisstoffes durch das Denkvermögen ebensoviele Akte bilden, in denen sich der Grad unseres Bewusstseins von dem Gegenstande unserer Erkenntnis steigert, so besteht insbesondere auch die Thätigkeit der Begriffsbildung gegenüber der Thätigkeit der blossen Wahrnehmung in der Erhebung des Wahrnehmungs-

inhalts auf einen höheren Grad des Bewusstwerdens für unsere Seele. Die blosse Wahrnehmung, die sich auf die Sinnesempfindungen stützt, ist der unterste Grad des Bewusstwerdens von der Aussenwelt. Das durch sie erzeugte Bewusstsein ist ein mehr oder minder allgemeines, stumpfes und nebelhaftes. Es reicht noch in keiner Weise hin, um in uns in dem Masse deutliche Vorstellungen von der Aussenwelt zu erzeugen, wie sie nötig sind, um den Zweck zu erfüllen, zu dem zunächst wir das Erkenntnisvermögen gegenüber der Aussenwelt zu unserer äusseren Daseinsführung benutzen müssen, nämlich unserem Ich mit Hülfe der ihm hierzu verliehenen körperlichen Werkzeuge eine thätliche Einwirkung auf die Aussenwelt möglich zu machen. Zu dieser Erhebung des Erkenntnisinhalts auf einen höheren Grad des Bewusstseins müssen noch verschiedene Thätigkeiten des Denkvermögens hinzutreten, von denen die erste und nächste in der Bildung der Begriffe besteht. Die Eigentümlichkeit dieser Thätigkeit liegt in der Ausscheidung kleinerer Teile des Erkenntnisstoffs zu dem Zwecke, um diese unserem Verständnisse näher zu bringen. Wie das Auge, wenn es Einzelheiten genau erkennen will, sich auf diese besonders einstellen, sie in das Blickfeld bringen muss, so ist auch das Denkvermögen genötigt, kleinere Gebiete aus dem Ganzen des Erkenntnisstoffs auszuscheiden, um sie zum besonderen Studienfeld zu machen. Je kleiner diese für die Bearbeitung durch die Begriffe ausgeschiedenen Gebiete sind, um so „deutlicher" werden sie in unser Bewusstsein eintreten, da das ganze Mass des zur Verfügung stehenden Denkvermögens auf sie vereinigt werden kann. Je grösser diese Gebiete genommen werden umso verschwommener und abgeblasster wird die Vorstellung von ihnen sein. Wir können uns schliesslich auch eine Vorstellung so weit machen, dass sie das All der Dinge umfasst, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein so allgemeiner, dass er sich von dem Begriffe des „Nichts" kaum noch unterscheidet. Gegenstand und zwar alleiniger Gegenstand der Begriffsbildung bei der Erkenntnis der Aussenwelt ist der uns durch die äusseren Sinne gelieferte Erkenntnisstoff. Von demselben kann alles den Gegenstand unserer Begriffe bilden, was diese auszuscheiden vermögen, gleichviel welcher Art das Ausgeschiedene ist. Wir können ebenso den Inhalt einer einzelnen Empfindung etwa

einer Farbenempfindung oder einer Geruchs- oder Geschmacksempfindung zum Gegenstand eines Begriffs machen, wie eine Mehrheit solcher Empfindungen, die wir dann durch die Begriffe in Eins zusammenfassen. Unser Erkenntnisvermögen ist hierbei völlig frei und dem entspricht es auch, dass bei den einzelnen Lebewesen die Bildung der Begriffe in Bezug auf die Auswahl des Inhalts in der allerverschiedensten Weise vor sich geht, wobei sowohl der Zufall als der Wille und die sonstige Veranlagung der einzelnen Lebewesen den weitesten Spielraum hat. Was aber den Anhalt bei dieser in den Begriffen sich vollziehenden Scheidung anlangt, so kann derselbe, da das Denkvermögen hierbei allein auf den durch die äusseren Sinne gelieferten Stoff angewiesen ist, auch nur in der Beschaffenheit der Empfindungen der äusseren Sinne gefunden werden. Glichen sich die durch die Sinne vermittelten Vorstellungen von der Aussenwelt sämmtlich untereinander, so würde auch dem Denkvermögen inbezug auf die Aussenwelt jede Bethätigung versagt bleiben. Dann könnte dasselbe weder etwas vergleichen noch ordnen. „If we were to suppose each element ready to combine with any other indifferently, we should have a world in which all would be confusion and indefinitenes*) (Whewell). So aber kommt ja, wie wir gesehen haben, die Einrichtung der Sinnesempfindungen insofern entgegen, als die Empfindungen nicht bloss jedes Sinnes von denen der anderen Sinne verschieden sind, sondern die Empfindungen auch desselben Sinnes wieder in mannigfaltigster Weise von einander abweichen. Bei dieser Verschiedenheit der Sinnesempfindungen also setzt unser Erkenntnisvermögen ein, wenn es an die Bildung der Begriffe geht. Was sich dem Erkenntnisvermögen hierbei von der Aussenwelt darbietet, ist nun allerdings ein sehr buntes Bild, demgegenüber das Erkenntnisvermögen nicht ohne weiteres den Schlüssel zur Lösung seiner Aufgabe findet. Blickt sich der Mensch in seiner Umgebung um, so sieht er sich festgebannt auf einer harten Fläche, auf der er zwar seinen Standpunkt ändern, von der er sich aber nach oben nicht entfernen kann, ohne dass ihm ein Teil dieser Fläche als Stützpunkt dient.

*) „Wenn wir annehmen, dass jeder kleinste Teil sich unterschiedslos mit dem anderen verbände, so würden wir eine Welt haben, in der alles Verwirrung und uns unfasslich wäre."

Um sich erkennt er einen farblosen Raum, der ihm, soweit er reicht, nirgends Widerstand leistet, ebenso erblickt er über sich einen sich gleichfalls ins Ungemessene ausdehnenden Raum, der eine zu den verschiedenen Tageszeiten und bei verschiedenen Witterungsverhältnissen wechselnde Färbung zeigt und Nachts mit Lichtpunkten besät ist. Beide Räume aber, der Luftraum um ihn und der Himmelsraum über ihm, bieten seinen Sinneswahrnehmungen nur spärlichen Anhalt zur Unterscheidung also zur begrifflichen Ausscheidung einzelner Teile, der erstere, da er den Sinnen bei gewöhnlicher Beobachtung überhaupt nicht wahrnehmbar ist, noch weniger aber in seinen einzelnen Teilen Anhalt zu einer Unterscheidung gewährt, der letztere, da sich die in ihm befindlichen Gegenstände in einer der Feststellung durch andere als den Gesichtssinn sich entziehenden Entfernung befinden. Um so wechselreicher und bunter stellt sich dagegen den Sinneswahrnehmungen die Fläche dar, auf der der Mensch mit dem Fusse festgebannt ist. Hier wechseln die Eindrücke, die auf den Gesichtssinn wie den Tastsinn und den Gehörsinn eindringen, in buntester und die Seele verwirrendster Weise. Wonach soll sie sich bei ihnen, um einen weiteren Anhalt für ihre Erkenntnis zu erlangen, richten? Am nächsten läge es ja, die Aussenwelt nach der Verschiedenheit der einzelnen Sinneswerkzeuge, mit denen sie die betreffenden Teile wahrnimmt, zu unterscheiden, sie also in solche Gegenstände zu zerlegen, die der Mensch sieht, hört, fühlt, riecht, schmeckt. Oder das Erkenntnisvermögen könnte sie auch nach den einzelnen Empfindungen der Sinne einteilen, etwa nach den Empfindungen des Gesichtsinns in blaue, grüne, rote u. s. w., nach den Empfindungen des Tastsinns in feste, flüssige u. s. w., Gegenstände. Aber damit würde unserer Erkenntnis nicht viel geholfen sein. Die Farben der einzelnen Gegenstände wechseln bei verschiedenen Lichtverhältnissen, in der Dunkelheit verschwinden sie ganz, andere Empfindungen, wie die Wärme, die Schallempfindungen, die Geruchs- und die Geschmacksempfindungen ändern sich noch rascher als die Lichtempfindungen. Eine auf Grund bloss dieser Verschiedenheit vorgenommene Begriffsbildung würde daher für uns fast ganz wertlos, eine Erkenntnis auf sie zu gründen, die uns in den Stand setzte, auf die Aussenwelt zu Zwecken unserer Daseinsführung einzuwirken, bei solcher

Grundlage ausgeschlossen sein. Der Schlüssel zu einer diesem letzteren Zwecke dienenden Begriffsbildung lässt sich vielmehr erst finden im Anschlusse an die Entstehung der Sinneswahrnehmungen. Diese Entstehung beruht nach dem oben Dargelegten darin, dass zwischen den Gegenständen und Erscheinungen der Aussenwelt und den Wahrnehmungen der äusseren Sinne ein Verhältnis besteht, das wir oben als das der metaphysischen Ursächlichkeit bezeichnet haben. Vermöge dieses Verhältnisses stehen die Sinneswahrnehmungen mit den Gegenständen und Erscheinungen der Aussenwelt dergestalt in Beziehung, dass den Sinneswahrnehmungen in allen Fällen gewisse Teile der Aussenwelt als Erreger entsprechen Hiernach ergiebt sich ohne Weiteres, dass es auch bei der Bildung der Begriffe in erster Linie unser Bestreben sein muss, nicht an der Verschiedenheit der Sinnesempfindungen haften zu bleiben, sondern auf deren metaphysische Ursache zurückzugehen, die Wahrnehmungen an ihre Erreger zu knüpfen, d. h. die Teile der Aussenwelt festzustellen und auszuscheiden, von denen die betreffenden Sinneswahrnehmungen hervorgerufen werden, also ausgehen. Denn nur wenn wir dies thun, hören die einzelnen Empfindungen auf für uns zusammenhangslose zu sein und erscheinen nunmehr als Ausflüsse des Erregers, der als raumerfüllender Teil der Aussenwelt, mit dieser die wesentliche Eigenschaft hat, von unserem Ich und dessen Erkenntnisverfahren völlig unabhängig zu sein. Damit aber ergiebt sich von selbst die Unterscheidung der Begriffe in Sachbegriffe und Verhaltungs- bez. Eigenschaftsbegriffe. Die ersteren sind solche Begriffe, die sich auf die Erreger unserer Wahrnehmungen also auf raumerfüllende Teile der Aussenwelt, Sachen, beziehen, die letzteren solche, welche die von diesen Erregern bedingten Wahrnehmungen beziehentlich die sonst an die ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt geknüpften Denkfolgen allein zum Gegenstande haben. Es fragt sich nun aber weiter, wo finden wir die Anhaltspunkte, die es unserem Erkenntnisvermögen ermöglichen, die Sachen von blossen Eigenschaften zu unterscheiden, also zu unterscheiden, ob wir die Sinnesempfindungen bloss als solche der Begriffsbildung zu Grunde legen, oder ob wir sie anknüpfen an deren Erreger? Wir haben einen Sinn, der uns hierfür einen untrüglichen Anhalt bietet, das ist der Tastsinn bezüglich der Körper-

empfindungen. Nach seiner obengeschilderten Einrichtung ist der Tastsinn der einzige Sinn, der uns die Gewissheit giebt, dass den bei ihm auftretenden Körperempfindungen raumerfüllende Teile der Aussenwelt zu Grunde liegen. Was in uns Körperempfindungen hervorruft, erweist sich in allen Fällen als raumerfüllend. „Der Gefühlsinn ist der nüchterne, von allen Phantasien freie Gewährsmann für die Aussagen der anderen Sinne“ (Helmholtz). Diese Beobachtung ist noch durch keine von Menschen mit gesunden Sinnen gemachte gegenteilige Wahrnehmung widerlegt worden. Aber unser Erkenntnisvermögen würde viel unvollkommener eingerichtet sein, als es thatsächlich ist, wenn es bei der Entscheidung darüber, ob einer Empfindung unserer Sinne ein raumerfüllender Teil der Aussenwelt zu Grunde liegt, oder ob dieselbe nur Schein, d. h. ohne äussere Anregung nur durch unsere Empfindungen erzeugt ist, allein von den Feststellungen des Tastsinnes abhinge. Denn da ein grosser Teil der Aussenwelt unserem Tastsinn nur schwer, beziehentlich überhaupt nicht erreichbar und zugänglich ist, ausserdem aber auch im Raume weitverbreitete Gegenstände wie die Gase und alle ausserhalb der Erde befindlichen Gegenstände durch den Tastsinn meist überhaupt nicht festgestellt werden können, müssten wir in allen diesen Fällen auf die obige Feststellung von vornherein verzichten. Vielmehr giebt es auch noch einen anderen Weg, auf dem wir mit Hülfe der anderen Sinne jene Feststellung bewirken, und damit hat es folgende Bewandtnis. Die Überzeugung von dem Vorhandensein einer Sache wird in uns auch dann hervorgerufen, wenn wir erkennen, dass die Wahrnehmungen verschiedener Sinne von derselben Stelle der Aussenwelt ausgehen. Das letztere aber nehmen wir an, wenn die Empfindungen zweier oder mehrerer Sinne unter gewissen Umständen immer wieder gleichzeitig eintreten. Wenn ich einen Baum, den ich vor mir sehe, mit der Hand betaste, so schliesse ich daraus, dass ich stets in demselben Augenblicke, in dem nach meinen Gesichtswahrnehmungen meine Hand sich mit dem Baume verbindet, auch eine Körperempfindung des Tastsinns entsteht, so schliesse ich aus diesem sich stets in gleicher Weise wiederholenden gleichzeitigen Eintreten jener beiden verschiedenen Wahrnehmungen, dass diese auch von demselben Gegenstande der Aussenwelt, also dem Baume ausgehen, und beziehe sie deshalb beide auf denselben Erreger. Wenn ich in dem Augenblicke, in dem ein Bissen meine Zunge berührt, zugleich eine Körperempfindung und eine Geschmacksempfindung erhalte, so schliesse ich aus der Gleichzeitigkeit dieser beiden Empfindungen verschiedener Sinne, dass sie beide auf den in den Mund gebrachten Bissen zurückzuführen sind. Dies gilt jedoch nicht bloss bei dem Zusammentreffen der Empfindungen der übrigen Sinne mit denen des Tastsinns, sondern auch bei dem Zusammentreffen der Empfindungen der übrigen Sinne untereinander. So schliesse ich daraus, dass, wenn ich eine Saite schwingen sehe, auch gleichzeitig stets ein Ton von mir vernommen wird, darauf, dass sowohl meine Gesichtsempfindungen als meine Tonempfindung im Ohre von der schwingenden Saite herrühren. Wenn ich eine Blume in der Nähe sehe und gleichzeitig jedesmal hierbei einen Geruch empfinde, schliesse ich, dass das Bild der Blume in meinem Auge und der Duft, den mein Geruchsinn empfindet, von demselben äusseren Gegenstande in mir erzeugt wird. In allen diesen Fällen beziehen wir also die verschiedenen gleichzeitig in uns auftretenden Sinnesempfindungen auf denselben Teil der Aussenwelt und bilden uns hiernach von dem letzteren den Begriff einer „Sache“.

Die Sache an sich.

Indem wir so die verschiedenen Teile der Aussenwelt von den durch sie in uns erzeugten Empfindungen, die Sache also von der Erscheinung getrennt und einander gegenüber gestellt haben, sind wir unvermerkt an die Frage nach dem „Ding“ oder richtiger der „Sache an sich“ herangetreten. Die Frage nach der Sache an sich hängt mit der Frage nach der Wirklichkeit der Aussenwelt zusammen, bewegt sich aber in entgegengesetzter Richtung. Während bei jener der Umstand, dass die Sinneswahrnehmungen allein von unserem vorstellenden Ich erzeugt werden, zu der Frage geführt hat, ob nicht das, was wir als Aussenwelt ansehen, nur ein Erzeugnis unserer Vorstellung ist, führt umgekehrt bei Erörterung der Vorgänge der Begriffsbildung der Umstand, dass die Eigenschaften nicht gleichbedeutend mit der Sache sind, zu der Frage, ob es ausser den Eigenschaften, die wir an einer Sache erkennen, etwas diese Sache selbst Ausmachendes giebt? Diese Frage ist nach dem Obigen zu bejahen. Die Eigenschaften machen die Sache nicht aus. Wir können, von den auf ganz anderen

Grundsätzen beruhenden, unten zu behandelnden abgezogenen Begriffen abgesehen, noch so viel Eigenschaften zusammenstellen, so werden wir durch diese Zusammenstellung nicht zu der Vorstellung von einer Sache kommen. Zu einer solchen Vorstellung gelangen wir vielmehr nur durch die Thätigkeiten, welche der Begriffsbildung zu Grunde liegen, demnach nur durch die Ausscheidung eines Teils der Aussenwelt, den wir als etwas von seinen Eigenschaften Verschiedenes ansehen. Durch die begriffliche Ausscheidung also und nicht durch die sinnlichen Wahrnehmungen wird die Vorstellung von der Sache an sich in uns gebildet. Hieraus ergiebt sich für das Wesen der Sache an sich Folgendes: 1., Durch die Bildung des Sachbegriffs entsteht in uns eine völlig neue, von den vorherigen, auf blossen Wahrnehmungen beruhenden Vorstellungen verschiedene Vorstellung. Diese neue Vorstellung besteht darin, dass wir den ausgeschiedenen Teil der Aussenwelt in seiner Eigenschaft als Erreger unserer Sinneswahrnehmungen auch als den Ausgangs- und Mittelpunkt der in unseren Sinnen hervorgerufenen Empfindungen, dass wir ihn als das Erste als die Ursache, die Empfindungen als das Zweite als die Wirkung ansehen. Was vorher Empfindung und Wahrnehmung war, wird in unserer Vorstellung nun zur Eigenschaft der durch den Begriff ausgeschiedenen Sache erhoben, was vorher zusammenhangslos war, wird nunmehr mit der Sache an einen Mittelpunkt geknüpft und zur organischen Einheit mit derselben verbunden. Hieraus folgt weiter 2., dass die Sache an sich von den jeweils an ihr wahrgenommenen Eigenschaften unabhängig ist. Ob ich eine Sache sehe, fühle, rieche oder schmecke, hat auf die Frage, ob ich mir eine Sache als vorhanden vorstelle, keinen Einfluss. Eine Sache bleibt eine solche, auch wenn sie von mir nicht wahrgenommen wird. Ebenso kann eine Sache, ohne ihr Wesen zu verlieren, ihre Eigenschaften wechseln. Ein Baum kann seine Farbe wechseln, kann dadurch, dass er wächst oder Blätter annimmt oder abwirft, seine Gestalt gänzlich ändern und bleibt dennoch ein Baum. Gewisse Lurche, wie die Frösche, die als Kaulquappen mit Schwänzen aus der Laiche hervorkriechen und nach einigen Wochen eine Gestalt annehmen, die mit der früheren so gut wie nichts mehr gemein hat, bleiben trotz dieses gänzlichen Wechsels ihrer Gestalt Tiere

der gedachten Gattung, der Schnee bleibt Wasser, trotzdem er eine ganz andere Gestalt als dieses angenommen hat. Was sich in allen diesen Fällen geändert hat, ist nicht der Träger der Eigenschaften sondern nur die letzteren selbst. Auch ihre Lage kann eine Sache wechseln, ohne deshalb aufzuhören, dieselbe zu sein. Deshalb ist 3., auch die Sache an sich in ihren Eigenschaften unerschöpflich. Jemehr wir sie der Beobachtung unterwerfen, umsomehr erkennen wir neue Eigenschaften an ihr nach der oben dargestellten Erscheinung bei der Wirklichkeit, die nach dem Grossen wie dem Kleinen hin unendlich ist und deshalb sich bei der Beschränktheit unserer Erkenntnismittel und unseres Erkenntnisverfahrens der endgiltigen Feststellung durch unser Erkenntnisvermögen entzieht. Endlich kann 4., nur der Sache an sich, d. h. dem begrifflich ausgeschiedenen, von den Erscheinungen verschiedenen raumerfüllenden Teile der Aussenwelt die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit zukommen, weil nur dieser, nicht aber die Eigenschaften einen Teil der Aussenwelt bilden. Die Sache an sich wird nach alledem nicht durch die Sinne erkannt, sondern nur durch das Denkvermögen, sie geht in unsere Erkenntnis nur als Erscheinung ein, die Erscheinung muss für unsere Erkenntnis die Sache vertreten, dies jedoch in der Weise, dass sich die Erscheinung nie völlig mit der Sache deckt, sondern diese hinter der Erscheinung steht und für unser Erkenntnisverfahren den Antrieb bildet, die Vorstellung von der Erscheinung durch eingehendere Beobachtung und Feststellung mehr und mehr mit der Sache selbst in Einklang zu bringen. Hierbei muss uns die oben festgestellte, die Voraussetzung alles Erkennens und insbesondere der Seinswissenschaft bildende Thatsache, dass die Sache an sich als Erreger der Wahrnehmungen mit der Erscheinung nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung im metaphysischen Sinne zusammenhängt, die Gewähr dafür bieten, dass die Vorstellung von der Erscheinung sich nicht nach unserer Willkür sondern der Sache gemäss bildet und dass somit unser ganzes Wissen von der Aussenwelt, wenn schon es nur in dem Erkennen der Oberfläche besteht, doch mindestens bis zu einem gewissen Grade sich mit der Wirklichkeit im Einklange befindet.

Art und Weise der Begriffsbildung.

Für die Art und Weise, wie sich bei der Erkenntniss in gebundener Form die Sachbegriffe in Wirklichkeit bei den einzelnen Lebewesen in Bezug auf deren Umgebung bilden, giebt es ausser den Folgen, die sich aus der Gebundenheit der niederen Lebewesen an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb ergeben, Naturgesetze nicht. Man muss zwar annehmen, dass schon die Notwendigkeit, die Erkenntnis der Aussenwelt zu Zwecken der Daseinsführung zu verwenden, die einzelnen Lebewesen veranlasst, bei der Bildung der Sachbegriffe nicht völlig willkürlich vorzugehn, sondern dieselben der Wirklichkeit entsprechend einzurichten. Immerhin aber spricht doch alles dafür, dass die Bildung der Begriffe sich in jedem einzelnen Lebewesen und zwar nach Massgabe der ganzen Veranlagung desselben insbesondere auch nach dem Einflusse der Umgebung und nach dem Auftreten der Bedürfnisse, die ja bei jedem Individuum andere sind, verschieden vollzieht. Einen Umstand aber wird man bei allen Lebewesen als für die Bildung der Begriffe von Sachen hauptsächlich massgebend ansehen können, nämlich den Eindruck, den die Bewegung von Teilen der Aussenwelt auf sie macht. Es liegt nahe, dass wenn die Bildung von Sachbegriffen in der künstlichen Trennung eines Teils der Aussenwelt von den übrigen besteht, durch die Begriffsbildung auch die natürliche vor unseren Augen sich vollziehende Trennung von den übrigen Gegenständen, welche bei der Bewegung der letzteren vor sich geht, sich als besonders einflussreich für die Bildung der Sachbegriffe erweisen muss. Aus diesem Grunde erklärt es sich, dass nicht bloss bei dem Menschen sondern bestimmt auch bei der Mehrzahl der sonstigen Lebewesen die beweglichen Gegenstände und darunter insbesondere die Lebewesen zuallernächst sich der Erfassung durch die Begriffe aufdrängen. Auch bei dem Tiere wird wohl zu den ersten Gegenständen der Begriffsbildung die Bildung der Begriffe von den in seiner nächsten Umgebung weilenden und namentlich von den bei seiner Ernährung beteiligten Mitgeschöpfen gehören. Aber auch bei leblosen Gegenständen trifft die obige Annahme zu. Wenn ich vor einem Felsen stehe, so werde ich mir schwerlich von dessen einzelnen Gesteinen alsbald Begriffe bilden. Wenn sich aber von diesem

Felsen ein Stein loslöst und herabstürzt, so wird die Thatsache der sich in der Aussenwelt selbst vollziehenden Loslösung des Steins von dem Felsen auch mich alsbald zur Bildung eines besonderen Begriffs von diesem abgelösten Teile des Felsens veranlassen. Wenn man Kinder in ihren ersten äusseren Bethätigungen beobachtet, so überzeugt man sich leicht, dass es fast stets die ihnen in die Augen fallenden beweglichen Gegenstände sind, denen sie Interesse entgegen bringen, ein Umstand, aus dem sich mit Sicherheit schliessen lässt, dass sich auch bei dem Kinde zuerst von diesen Dingen eine bestimmte Vorstellung bildet. Wie gesagt ist dies aber nur ein allgemeiner Gesichtspunkt, bis zu einem solchen Grade, dass man aus demselben auf das Vorwalten eines Naturgesetzes also einer inneren Notwendigkeit schliessen könnte, kommt auch dieser Gesichtspunkt nicht zur Geltung.

Ein weiterer Umstand, der jedenfalls für die Bildung der Sachbegriffe im einzelnen Falle von der grössten Bedeutung wird, ist die oben beim Erinnerungsvermögen erwähnte Erscheinung der Stetigkeit in der Entwickelung der Aussenwelt. Die Bildung der Begriffe von Sachen hat für uns nur Wert, wenn sie sich auf solche Teile der Aussenwelt bezieht, die ihr Wesen auf eine längere Zeit festhalten. Sich Begriffe von einer bestimmten Wolke, die schon im nächsten Augenblick zerfliesst, oder von einer Wasserwelle, die sich alsbald wieder ebnet, zu bilden, ist für uns mehr oder minder wertlos. Dagegen wird die Begriffsbildung von einer Sache, die unverändert bleibt, um so wichtiger für uns, je länger dieses der Fall ist. Denn solche Begriffe bilden einen festen Bestand unserer Erkenntnis von der Aussenwelt, sie gestatten je länger je mehr ihre Vertiefung und gereichen uns bei unserer Daseinsführung in den mannigfachsten Beziehungen zum Vorteil.

In der Sprache entspricht den Sachbegriffen nicht, wie man wohl anzunehmen versucht sein könnte, das Hauptwort (Substantiv) sondern der Eigennamen, da es sich bei den Eigenbegriffen, die hier nur in Frage sind, nur um bestimmte Teile der Aussenwelt handelt, und wir diese, wenn wir sie als solche bezeichnen wollen, bei den Lebewesen, wie bei den leblosen Gegenständen nur mit eigens für sie zum Unterschiede von

allen anderen, auch allen anderen Gegenständen derselben Gattung, geschaffenen Bezeichnungen, also Namen belegen müssen.

Verhaltungsbegriffe.

Mit der begrifflichen Ausscheidung einzelner Teile der Aussenwelt haben wir die Unterlage für die gesamte Erkenntnis der letzteren gewonnen. Die weitere Aufgabe für unser Denkvermögen besteht nun darin, das Verhalten der ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt festzustellen, und zwar kommt hierbei in Gemässheit des Obengesagten, wonach alle begrifflich geschiedenen Teile unter einander in der doppelten Beziehung des Raumes und der Zeit stehen, auch das Verhalten der Sachen in dieser doppelten Beziehung also in räumlicher und zeitlicher Beziehung in Betracht. Innerhalb dieser Beziehungen muss das Verhalten der einzelnen Sache wiederum nach einer zweifachen Richtung hin festgestellt werden, nämlich als das Verhalten der Sachen an sich, also abgesehen von den übrigen Sachen, und als das Verhalten derselben zu den übrigen Teilen der Aussenwelt, den übrigen Sachen, also in Beziehung zueinander. Das Verhalten der begrifflich ausgeschiedenen Teile der Aussenwelt kommt sonach bei der weiteren Bearbeitung des Erkenntnisstoffs von der Aussenwelt in vierfacher Gestalt in Betracht und zwar:

I. als das räumliche Verhalten
  a., der Sachen an sich,
  b., der Sachen im Verhältnisse zu einander;

II. als das zeitliche Verhalten
  a., der Sachen an sich,
  b., der Sachen im Verhältnisse zu einander.

Alles, was wir in Bezug auf die Aussenwelt denken und erkennen, bewegt sich auf den durch diese vier Richtungen angedeuteten Bahnen, ist in ihnen völlig und seinem ganzen Umfange nach eingeschlossen. Jede unserer Feststellungen in Bezug auf die Aussenwelt muss als Unterlage und Gegenstand einen Teil der Aussenwelt, eine Sache, haben und kann sich in Bezug auf die weitere Erkenntnis dieser Sache nur nach einer der vorgedachten vier Richtungen hin erstrecken. In diesen

vier Richtungen wird alles unser Denken und Erkennen von der Aussenwelt gänzlich erschöpft, sie bilden die Fragen, die wir uns bei jeder einzelnen Sache stellen und zu beantworten haben, sie die alleinigen Richtungen unseres Denkens. In ihnen erkennen wir daher auch das wieder, was Aristoteles und mit ihm die Peripathetiker als die Kategorien bezeichnet haben, nur mit dem Unterschiede, dass Aristoteles diese Kategorien kasuistisch und unvollständig aufzählt, während sie im Vorstehenden nach ihrer Entstehung und damit nach einem allgemeineren zusammenfassenden Gesichtspunkte, nach dem sich ohne Schwierigkeit die betreffenden Begriffe sämtlich in sie einreihen lassen, gekennzeichnet und geordnet sind. Reihen wir beispielsweise die Aristotelischen Kategorien, soweit dies bei der Allgemeinheit der betreffenden Bezeichnungen überhaupt geschehen kann, in die obigen Denkrichtungen ein, so fällt, indem die *οὐσία* (substantia) dem, was wir als Sachbegriffe bezeichnet haben, gleichgesetzt werden kann, das *ποσὸν* (quantitas), das *ποιὸν* (qualitas) das *πρός τι* (relatio) unter Ia, das *ποῦ* (ubi), das *κεῖσθαι* (situs) unter Ib., das *ποτὲ* (quando) unter IIa., das *ποιεῖν* (agere) und das *πάσχειν* (passio) unter IIb., bez. Ib.; von den durch Daries in den bekannten Hexameter gefassten Kategorien aber würde das quis, quid unter Ia., das quibus auxiliis, cur, quomodo, quando, je nachdem unter IIa. oder b. fallen. Aus dem Gesagten ergiebt sich aber auch, dass die Kategorieen überhaupt nicht Begriffe sind und insbesondere auch nicht wie schon die Stoiker (*τὰ γενεκώτατα*) und die neuere Seinswissenschaft angenommen haben, Grund-, beziehentlich Elementarbegriffe, oder wie Kant, der allerdings das Wesen der Kategorieen durch die Verbindung mit dem Apriorismus überhaupt in durchaus anderer, wie aus dem Obigen hervorgeht, dem wahren Wesen der Kategorieen nur unvollkommen Rechnung tragender Weise aufgefasst hat, Stammbegriffe des reinen Verstandes. Diese Auslegung würde schon gegen den Wortsinn der Bezeichnung „Kategorieen“ (nach Boëthius: praedicamenta) gehen, eine Bezeichnung, die offenbar auf eine aussagende, also nicht ursprüngliche, sondern auf andere Vorstellungen bezügliche Thätigkeit des Verstandes hinweist. Sondern sie stehen mit den Begriffen nur insofern, in dieser Beziehung allerdings auch massgebend, im Zusammenhange, als sie in grossen Zügen die

Bahnen angeben, in denen sich das Denken und damit die Bildung der Begriffe zu bewegen hat, sie stehen also gewissermassen an dem Wege, den das Denken und die Begriffsbildung nimmt, als Wegweiser, indem sie demselben die vier Wege anzeigen, auf denen sich die Bildung der Begriffe von der Aussenwelt zu vollziehen hat und allein vollziehen kann. Alle Begriffe von der Aussenwelt, ausser den Sachbegriffen selbst, müssen sich auf einem dieser Wege bewegen, jeder dieser Begriffe muss einem dieser Wege zugewiesen werden können Nicht selbst Begriffe sind die Kategorieen also, auch nicht Grund- oder Stammbegriffe, oder, „an-", beziehentlich „eingeborene" Begriffe, sondern sie sind Begriffsfächer, in die alle jene Begriffe sich müssen verteilen und einordnen lassen. An der Richtigkeit des aufgestellten Satzes, dass alle Begriffe ausser den Sachbegriffen sich auf eine der mehrgedachten Formen des Verhaltens von Sachen beziehen und beziehen müssen, darf man sich auch dadurch nicht irre machen lassen, dass diese Begriffe sprachlich bisweilen in anscheinend ganz selbständiger Form auftreten, so die Begriffe: Elektrizität, Magnetismus, Wärme, oder der allgemeine Begriff Kraft. Auch diese Begriffe machen in Wirklichkeit keine Ausnahme von jenem Grundsatze. Sie bezeichnen durchaus nichts selbständiges. Es giebt keine Elektrizität, keinen Magnetismus, keine Wärme, die, wo sie auftreten, nicht an bestimmte Sachen gebunden sind, und ebenso giebt es keine Kraft, die unabhängig von einer Sache bestünde. Vielmehr sind auch diese Begriffe sämtlich solche, die sich bloss auf das Verhalten bestimmter Sachen beziehen, und deshalb unter die obigen Kategorieen mit fallen. Es ist wichtig, dies festzuhalten, da durch die sprachliche Loslösung der gedachten Begriffe von ihrem wahren Grunde sich Viele die Lösung der Aufgabe bei der Feststellung des Wesens der Begriffe unnötig erschwert und damit die ganze Frage in grosse Verwirrung gebracht haben.

Wenn dem Vorstehenden gemäss unter die obigen Begriffsfächer der ganze Kreis der Begriffe ausser den Sachbegriffen selbst fällt, so leuchtet hieraus ohne weiteres ein, dass unter diesen Begriffen nicht bloss diejenigen enthalten sind, die wir als „Eigenschaftsbegriffe" bezeichnen, sondern auch alle sonstigen Begriffe, die das räumliche und zeitliche Verhalten der Sachen zum Gegenstande haben, und die sprachlich nicht bloss durch

Eigenschaftswörter, sondern auch durch Zahlwörter, Zeitwörter und Adverbien zum Ausdruck gebracht werden. Will man die Begriffe, insoweit sie in diese vier Fächer gehören, also im Gegensatze zu den Sachbegriffen mit einer Gesamtbezeichnung belegen, so könnte es mit Rücksicht darauf, dass sie sämtlich das Verhalten der Sachen zum Gegenstande haben, nur mit der Bezeichnung „Verhaltungsbegriffe" geschehen.

Versuchen wir es nun, wenigstens die hauptsächlichsten Verhaltungsbegriffe in die einzelnen obigen Begriffsfächer einzuordnen, so müssen wir bei diesen Begriffen unterscheiden zwischen denjenigen Verhaltungsbegriffen, welche als rein räumliche und rein zeitliche Beziehungsbegriffe d. h. solche Begriffe auftreten, die nach dem Obigen rein aus dem ordnenden Denkvermögen entsprungen sind, bei denen also auch die Sinneswahrnehmungen nur mittelbar die Unterlage bilden, und zwischen den Verhaltungsbegriffen, die ihren Stoff allein aus den Sinneswahrnehmungen entnehmen. Bei den ersteren gestaltet sich die Einordnung in die obigen Begriffsfächer nicht schwer, denn zwischen den räumlichen und den zeitlichen Vorstellungen lässt sich nach deren Entstehung und Inhalt überall genau unterscheiden. Anders bei der nurgedachten zweiten Klasse von Verhaltungsbegriffen. Wir wissen nach den obigen Darlegungen, dass jede Erscheinung, die in der Aussenwelt auftritt, sowohl im Raume als in der Zeit auftritt. Die Farben- und Lichterscheinungen hatte eine nähere Untersuchung als Schwingungen des Äthers festgestellt, und insofern sind sie zeitliche Erscheinungen, sie treten aber auch nebeneinander also im Raume auf, und insofern sind sie räumliche Erscheinungen. Dasselbe ist der Fall bei den Wärmeerscheinungen, bei den Körperempfindungen, ebenso auch bei den Schallerscheinungen insofern die letzteren als Lufterscheinungen sich zugleich im Raum und in der Zeit vollziehen. Gehen wir also daran, diese Erscheinungen der einen oder der anderen Klasse von Verhaltungsbegriffen, den räumlichen oder zeitlichen, einzureihen, so befinden wir uns hierbei zunächst angesichts der obigen Umstände in einiger Verlegenheit. Diese Verlegenheit lässt sich aber überwinden, wenn wir erwägen, dass die Begriffe Raum und Zeit überhaupt nur Kunstprodukte unseres ordnenden Denkvermögens sind und dass wir uns sonach bei der obigen

Scheidung der in Rede stehenden Verhaltungsbegriffe, unter Abstandnahme von der Rücksicht auf deren dargelegtes wahres Wesen, an die Entstehung der Begriffe Raum und Zeit selbst halten können und müssen. Wenn wir dies thun, ergiebt sich ohne weiteres auch der Gesichtspunkt für die obige Scheidung nach Folgendem. Oben war festzustellen, dass bei der Bildung der Begriffe von den räumlichen Beziehungen nicht alle Sinne, sondern bloss der Gesichtssinn und der Tastsinn, und bei letzterem auch nur die Körperempfindungen die Unterlagen lieferten. Dieser Umstand muss auch für die gegenwärtige Unterscheidung den Gesichtspunkt abgeben: Alle diejenigen auf das Verhalten der Sachen bezüglichen Erscheinungen, die wir mittelst des Gesichtssinnes und der Körperempfindungen wahrnehmen, haben wir dem räumlichen Verhalten der Sachen zuzuweisen, alle übrigen dem zeitlichen Verhalten. Hiernach können wir folgende Tafel der Erhaltungsbegriffe aufstellen:

Kategorieen oder Begriffsfächer.

I. Räumliches Verhalten

1., der Sachen an sich und zwar

a., Beziehungsbegriffe:

lang, breit, hoch, tief, gerade, krumm, schief, hoch, niedrig, weich, hart, rauh, glatt, eckig, rund u. s. w.

b., Eigenschaftsbegriffe:

rot, blau, grün u. s. w, durchsichtig und undurchsichtig, durchscheinend u. s. w.

2., der Sachen zu einander;

a., Beziehungsbegriffe:

Ort, Stand, Lage, vorn, hinten, unten, oben, innen, aussen, neben, vor, nach, hinter u. s. w. Zahl, Alle, viele, wenige, Menge u. s. w.

b., Eigenschaftsbegriffe:

Die Steigerungsformen der unter 1 b angegebenen Adjektiven.

II. Zeitliches Verhalten

1., der Sachen an sich und zwar

a., Beziehungsbegriffe:

alt, jung, früh, spät, u. s. w.

b., Zustandsbegriffe:

Veränderung, Wachsen, Schwinden, Umbilden, Schmelzen Warmwerden, Erkalten, Klingen, Magnetischsein, Elektrischsein u. s. w.

2., der Sachen zueinander und zwar

a., Beziehungsbegriffe:

früher, später, vorher, gleichzeitig u. s. w.

b., Thätigkeitsbegriffe:

Gehen, Stehen, Kriechen, Laufen, Schlagen, Stossen, Fallen, Reden, Singen, u. s. w.

Einfache und zusammengesetzte Begriffe.

Von den Vorgängen, die zur Bildung der Begriffe in einzelnen Fällen führen, haben wir oben schon gesehen, dass sie verschiedener Art sein können. Dieser Umstand ist hier noch näher ins Auge zu fassen, da er von Einfluss für eine weitere Einteilung der Begriffe und zwar sowohl der Sach- als der Verhaltungsbegriffe wird. Bei der Bildung einfacher Begriffe genügt es, wenn der einfache Inhalt einer Wahrnehmung, sei es der äusseren Sinne oder des inneren Sinnes, von den übrigen Sinneswahrnehmungen abgesondert wird. So ist dies bei den Begriffen von den Farben, von dem Geruch, von dem Geschmack, bei den Körperempfindungen und den Wärmeempfindungen der Fall. Die Begriffe von einer im gegebenen Falle wahrgenommenen Farbe blau oder grün, die Begriffe von einer bestimmten Wärmeempfindung u. s. w., sie sind sämtlich einfache. Ebenso sind es auch die sämtlichen auf dem inneren Sinne beruhenden Begriffe vom zeitlichen und räumlichen Verhalten der Sachen, die Begriffe: nebeneinander und nacheinander, rechts, links, oben, unten, früh, spät u. s. w. Bei anderen Begriffen dagegen sind die bei deren Bildung sich ab-

spielenden Vorgänge verwickelter. Wenn wir uns den Begriff von einem bestimmten Baume, einem bestimmten Hause bilden, so sind hierzu nicht bloss mehrere Sinneswahrnehmungen und deren Verbindung erforderlich, sondern auch die Zurückführung dieser verschiedenen Wahrnehmungen auf einen und denselben Teil der Aussenwelt als den Erreger, also ein, beziehentlich sogar eine ganze Anzahl von Urteilen. Bei der Bildung der abgezogenen Begriffe werden wir nach dem unten Auszuführenden sogar die Beobachtung machen, dass zu ihrer Entstehung nicht bloss Urteile sondern auch Schlussfolgerungen erforderlich sind. Die Begriffe der letzteren beiden Arten, also die Begriffe, zu deren Entstehung Urteile bez. Schlussfolgerungen nötig sind, nennen wir im Hinblick auf diese ihre Entstehung im Gegensatz zu den erstgedachten, den einfachen Urteilen, „zusammengesetzte“ Begriffe, und wir werden unten sehen, wie diese Einteilung von massgebender Bedeutung für die Zerlegung und Wiederauflösung der Begriffe wird, die wir mit den Beschreibungen bez. den Erklärungen der Begriffe vornehmen.

bb. Abgezogene Begriffe.

Gruppenerscheinungen.

Das Wesen der Eigenbegriffe bestand darin, dass diese Begriffe stets auf gewisse, durch die Sinne wahrgenommene Sachen, oder deren räumliches oder zeitliches Verhalten gerichtet sind, gleichviel ob der Begriff unter dem gegenwärtigen also unmittelbaren Eindrucke der Sinneswahrnehmungen entsteht, oder ob er aus früheren Sinneswahrnehmungen durch das Erinnerungsvermögen, sonach als Erinnerungsvorstellung zurückgehalten wird, und gleichviel ob die Sache oder deren Verhalten in Wirklichkeit noch besteht oder nicht, wenn nur mit dem betreffenden Begriffe der Zweck verfolgt wird, die Vorstellung von einem bestimmten, einmal vorhanden gewesenen oder noch vorhandenen Teile der Aussenwelt oder dessen Verhalten in uns hervorzurufen. In Anlehnung an die Bezeichnung „Eigennamen“ im Gegensatze zu den Bezeichnungen, unter denen keine bestimmten Personen oder Sachen bezeichnet werden, haben wir deshalb für derartige Begriffe die Bezeichnung „Eigenbegriffe“ gewählt.

Was es uns ermöglicht hat, die Aussenwelt durch die Bildung derartiger Begriffe von Sachen und deren Verhalten in Zeit und Raum in unsere Erkenntnis aufzunehmen, war der Umstand, dass die an sich einzige ungeteilte und unteilbare, das All wirkende und bildende Natur in ihren unserer Wahrnehmung zugänglichen Ausläufern unter Formen in die Erscheinung tritt, die auf unsere Sinne den Eindruck der Verschiedenheit hervorbringen, und so unserem Erkenntnisvermögen die Füglichkeit verleihen, das an sich Ungeteilte und Unteilbare zu teilen und dadurch allererst unserem Verständnisse näher zu bringen. Diese Aufnahme der Vorstellungen von Sachen und deren räumlichem und zeitlichen Verhalten erfolgt aber, wie dargelegt worden, nur äusserst langsam, sie erfordert unzählige Erneuerungen sowohl mit Hülfe der Sinne als durch das Gedächtnis, wenn die Erinnerungs-Vorstellungen von ihnen nur einigermassen feste Gestalt in uns gewinnen sollen. Wir mögen noch so oft durch das Auge das Bild einer Landschaft in uns aufnehmen, wenn wir das Auge schliessen, ist es doch nur ein dunkles Bild, das unser Vorstellungsvermögen aufzubewahren vermag, und selbst wem die Gabe des darstellenden Künstlers verliehen, der bringt es nicht über eine der Wirklichkeit gegenüber dürftige Wiedergabe hinaus, sind es doch schliesslich nur die wesentlichsten Linienumrisse und Farbenandeutungen, die das Bild auch des bedeutendsten Meisters wiederzugeben vermag. Dem gegenüber kann es nicht Wunder nehmen, dass die Anzahl der so aufgenommenen Vorstellungen von Dingen der Aussenwelt auch bei dem längsten Leben und dem eingehendsten Bestreben, unsere Kenntnis von der Aussenwelt zu erweitern, eine verhältnismässig geringe bleibt. Wie man die Worte der menschlichen Sprache zählen kann, und wie diese im günstigsten Falle mehrere Tausende nicht übersteigen, so wäre es auch nicht ausgeschlossen, wenigstens annäherungsweise festzustellen, die Vorstellung von wie vielen einzelnen Dingen der Aussenwelt ein einzelner Mensch in sich aufzunehmen imstande ist, und jedenfalls würde diese Zahl nicht allzuerheblich über die Anzahl unserer Worte hinausgehen. Dieser letzteren Annahme steht auch nicht entgegen, dass die Wissenschaft auf einzelnen Gebieten eine sehr grosse Anzahl Einzelerscheinungen registriert, so z. B. die Botanik gegenwärtig gegen 100000 verschiedene Pflanzenarten, die Zoologie

vielleicht nicht weniger verschiedene Tiergattungen. Derartige Feststellungen sind doch nur mittelst der Festlegung durch die Schrift möglich geworden. Im Kopfe eines einzelnen Menschen hat von den Namen dieser Erscheinungen immerhin nur ein verhältnismässig geringer Teil Raum. Zu der beschränkten Aufnahmefähigkeit unseres Gedächtnisses kommt aber auch noch, dass die Ausschnitte, die wir begrifflich aus der Aussenwelt, sondern, wenn sie deutlicher sein sollen, nur kleine sein können, denn wir haben gesehen, dass, je grösser diese Ausschnitte sind, die Begriffe von ihnen um so verschwommener und inhaltsärmer werden.

Nähme man nun an, dass auf der Welt keine räumliche oder zeitliche Erscheinung der anderen gliche, dass zu jeder Zeit und überall die Erscheinungen voneinander verschieden wären, dass kein Gegenstand dem anderen an Gestalt oder Farbe oder Festigkeit entspräche, vielmehr jeder Gegenstand völlig andere Eigenschaften als alle übrigen Gegenstände aufwiese, wären ferner alle sonstigen Erscheinungen der Aussenwelt die Naturkräfte, der Lauf der Gestirne, der Wechsel zwischen Licht und Finsternis, die Entwickelung der Lebewesen zu jeder Zeit und überall verschieden, wären sie derart wechselnd und unbeständig, dass keine von ihnen sich wiederholte, sondern neue Erscheinungen sich unaufhörlich und allerorten durch neue Erscheinungen ablösten, so würden die Lebewesen inmitten einer solchen Welt mit der ihnen thatsächlich verliehenen Erkenntnisfähigkeit zu keiner auch nur annähernd ihren Bedürfnissen entsprechenden Kenntnis und damit zu keiner Beherrschung der Aussenwelt gelangen können, sie würden mehr oder minder zur Hülflosigkeit verurteilt sein. Schon bei dem allerersten und niedrigsten Triebe, dem Nahrungstriebe, der die Geschöpfe anweist, durch Aufnahme von Gegenständen der Aussenwelt ihr Dasein zu ermöglichen und zu erhalten, würden sie auf unüberwindliche Hindernisse und Schwierigkeiten stossen. Gelänge es ihnen schon, nach längeren Beobachtungen und Versuchen einen zu ihrer Nahrung geeigneten Gegenstand aufzufinden, so würde mit dessen Verbrauch auch der Erfolg der zur Ausfindigmachung des Gegenstandes aufgewendeten Bemühungen erschöpft sein, sie würden in den letzteren keinen Anhalt bei der Aufsuchung weiterer Nahrungsmittel haben, da ein gleicher Gegenstand wie

der gefundene nicht vorhanden ist. Das Suchen und die Auswahl würde mit den gleichen Mühen und der gleichen Gefahr bei jedem neuen Anlass von Neuem begonnen werden müssen und die Lebenskraft erschöpfen, noch ehe sie zur vollen Entfaltung kommen könnte. In gleicher Weise würde es bei der Befriedigung der zahlreichen übrigen Bedürfnisse liegen, von denen die Daseinsführung der Lebewesen und zumal der höher veranlagten abhängig ist. Könnten es Lebewesen sein, die in einer so eingerichteten Welt sich zu erhalten vermöchten, so müssten es Geschöpfe mit anderen Bedürfnissen oder doch anderen geistigen und körperlichen Werkzeugen sein als diejenigen, die unsere Erde bevölkern. Ihre seelischen Fähigkeiten, die Fähigkeit ihrer Sinne, die Schärfe ihres Verstandes, ihre Gedächtniskraft müsste um das Unendliche gegenüber denjenigen der Lebewesen unserer Erde gesteigert sein, um unter solchen Verhältnissen die Bedingungen des Daseins erfüllen zu können.

Die geschilderten Verhältnisse sind inzwischen nicht die der wirklichen Welt. Als wollte sie, ein williges Lasttier, das Joch des in enge Schranke gebannten und deshalb ihr unebenbürtigen Menschengeistes dennoch auf ihren Nacken nehmen, bietet die wirkliche Welt dem Menschen ihren Rücken, bietet sie ihm die Zügel zu ihrer Beherrschung selbst an, indem sie in ihrer Einrichtung den Fähigkeiten des Menschen und der sonst in ihr lebenden Geschöpfe weiten Wegs entgegenkommt. Vermag der menschliche Geist nur eine beschränkte Anzahl von Vorstellungen über Dinge der Aussenwelt in sich aufzunehmen, so ist es ihm dennoch verliehen, mit dieser geringen Anzahl von Vorstellungen die Aussenwelt in weiterem Umfange zu erkennen und durch sie zu beherrschen, als es dieser geringe Kreis von Vorstellungen an sich erwarten lässt. Und so geschieht es, dass der Mensch, obwohl sein Geist zur Aufnahme des unendlich Grossen und unendlich Vielen der Aussenwelt in seine Erkenntnis nur eine winzig kleine Anzahl von Begriffen mitbringt, doch mit diesen Begriffen die Schablonen besitzt, unter die er einen unendlich viel grösseren Teil der Welt zu bringen und dadurch seiner Erkenntnis und Beherrschung zugängig zu machen im Stande ist, so geschieht es, dass die Natur den Lebewesen es ermög-

licht, durch Erfüllung früherer Aufgaben sich zur Erfüllung neuer Aufgaben, durch Befriedigung früherer Bedürfnisse zur Befriedigung späterer Bedürfnisse fähig zu machen. Man versetze einen Menschen, der mit den Mitteln der heutigen Bildung ausgestattet ist, in eine Gegend, die sein Fuss vorher nie betreten, sein Auge nie gesehen, von deren Dasein er bis dahin noch nicht einmal Kenntnis gehabt hat, in der ihm somit Alles neu ist, und dennoch wird der Mensch von der Sonne, die dort über ihm leuchtet, genau deren Auf- und Untergang wissen, von den Gestirnen, die am nächtlichen Himmel heraufziehen, mehr oder minder genau deren Aufgangszeit und Bahnen wissen, von dem Boden unter seinen Füssen die Beschaffenheit kennen, von den Bäumen, die er vor sich sieht, mehr oder minder genau wissen, wie sie entstanden, welche Zeit sie zu ihrem Wachstume gebraucht, welcher Beschaffenheit das Holz ihres Stammes ist, wozu dasselbe brauchbar ist, wird er von den Tieren, deren er ansichtig wird, mehr oder minder genau deren Lebensweise, die Einrichtung ihrer inneren Werkzeuge, ihre Fähigkeiten, ihre Brauchbarkeit für die Zwecke des Menschen kennen, und dadurch in der neuen Welt, in die man ihn versetzt, bald ebenso heimisch sein, wie in der Stätte seiner früheren Wirksamkeit. Woher dieses anscheinende Wunder, und wie findet es seine Erklärung? Es findet sie dadurch, dass in der Aussenwelt eine unendliche Anzahl von Gegenständen und Erscheinungen vorhanden ist und auftritt, die, wenn schon sie nicht einander völlig gleich sind, doch in ihren wesentlichen Eigenschaften sich so ähneln, dass der Mensch die Kenntnis nur e i n e s von ihnen zu erwerben braucht, um mehr oder minder auch die Kenntnis von a l l e n ü b r i g e n zu besitzen. Die Rinde unseres Planeten, sie wechselt nicht mit jedem Orte in unzähligen Formen ihre Erscheinung, sondern kehrt in denselben oder doch ähnlichen Formen überall wieder. „Dieselben Gebirgsarten, wie gruppenweise sich anziehend und abstossend, erscheinen in beiden Hemisphären vom Äquator an bis zu den Polen hin. In einem fernen Eilande, von fremdartigen Gewächsen umgeben, unter einem Himmel, wo nicht mehr die alten Sterne leuchten, erkennt oft der Seefahrer freudig erstaunt den heimischen Thonschiefer, die wohlbekannte Gebirgsart des Vaterlandes“ (Humbold), und wo der Mensch einmal die

Zugehörigkeit einer vor ihm befindlichen Gesteinsschicht zu einer der von ihm festgestellten Gesteinsarten erkannt hat, weiss er auch, welche innere Beschaffenheit das betreffende Gestein hat, aus welchen Bestandteilen es zusammengesetzt ist, wie es sich gegenüber anderen Gesteinsschichten verhält, ob und inwieweit es den Zwecken des Menschen dienstbar zu machen ist. Ähnlich verhält es sich mit der Pflanzenwelt, bei der Milliarden von Einzelerscheinungen durch ihre gleichen äusseren und inneren Eigenschaften sich in wenige Gruppen und Familien vereinigen lassen, die dem Menschen die Möglichkeit gewähren, mit ihrer Erforschung und Kenntnis, gleichzeitig das Wesen und die Eigenschaften aller zu diesen Gruppen und Familien gehörigen Einzelerscheinungen zu erforschen und kennen zu lernen. Ebenso treten auch die tierischen Lebewesen in Tausenden beziehentlich Millionen von Einzelwesen auf, die die nämlichen Eigenschaften an sich tragen, das nämliche Verhalten zeigen und so sich unter verhältnismässig wenige Gattungen, Arten, Familien bringen lassen mit dem Erfolge, dass wir uns mit der Kenntnis der Eigenschaften und Eigentümlichkeiten der betreffenden Gattung, Art, Familie gleichzeitig auch die Kenntnis der Eigenschaften und Eigentümlichkeiten jedes einzelnen zu ihnen gehörigen tierischen Lebewesens erwerben. Nicht anders ist es bei dem Menschen selbst, der überall, wo er auf der Welt vorkommt, die gleiche Einrichtung seiner äusseren und inneren Werkzeuge, die gleiche allgemeine geistige Veranlagung zeigt. Das ganze Universum endlich setzt sich aus solchen Gruppenerscheinungen zusammen, lehrt uns doch die Spektralanalyse, „die Farbensprache des gespaltenen Lichts“ (Bölsche), dass auch die Billionen von Meilen entfernten Fixsterne aus Elementen zusammengesetzt sind, wie wir sie auch auf unserem Planeten erkennen. Aber nicht bloss bei den körperlichen Dingen bildet sich diese unserem Erkenntnisvermögen entgegenkommende Einrichtung sondern auch bei den Erscheinungen, die wir als Naturkräfte bezeichnen. Die Bewegungen und Veränderungen sowohl in der toten Natur als unter den Lebewesen vollziehen sich vielfach in solcher Aufeinanderfolge, dass die einzelnen Abschnitte sich untereinander gleichen und dadurch die Kenntnis der späteren gestatten, wenn man die früheren Bewegungen und Veränderungen

kennen gelernt hat. So ist dies bei den einzelnen Himmelskörpern der Fall, deren Bewegungen sich in ewigem, in seinem eizelnen Abschnitten sich gleichenden Kreislauf vollzieht, so bei den Bewegungen der Erde im Weltenraume. Auch bei den körperlichen Dingen auf der Erde selbst folgen gewisse Erscheinungen regelmässig gewissen gleichen Erscheinungen an demselben Gegenstande wie an verschiedenen Gegenständen, ein Umstand, auf den sich die Kräftelehre (Physik u. Chemie) gründet, ja selbst in der körperlichen Erscheinung unseres Ich vollziehen sich alle die einzelne Vorgänge wie namentlich der Blutkreislauf, die Atmungsbewegungen, die Bewegnungen des Herzens in regelmässiger Aufeinanderfolge.

Überall wo solche Erscheinungen, die wir „*Gruppenerscheinungen*“ nennen wollen, auftreten, und festgestellt werden können, zieht das Erkenntnisvermögen der Lebewesen den unendlichen Vorteil daraus, dass es mit *einer* Erkenntnisthätigkeit Tausende, Millionen, ja Milliarden von Gegenständen und Erscheinungen umfasst und sich nutzbar machen kann. Kommt dies schon den Lebewesen mit gebundener Erkenntnis in einer Weise zu statten, die ihnen die Daseinsführung allein erst ermöglicht, so lässt sich ohne weiteres ermessen, welche unabsehbaren Vorteile eine solche Einrichtung der Natur erst einem Lebewesen bieten muss, das wie der Mensch durch die Vernunft mit der Fähigkeit ausgestattet ist, dieser Vorgänge sich bewusst zu werden und seinen Willen darauf zu richten, nicht nur thunlichst viele der fraglichen Erscheinungen zu ermitteln, sondern auch da, wo sie die Natur nicht hervorgebracht hat, sie durch seine Einwirkung auf die Natur hervorzubringen. Die ganze Naturwissenschaft und die ganze praktische Thätigkeit des Menschen zielt darauf ab, Erscheinungen der gedachten Art aufzufinden und sich mit ihnen zu umgeben. Um Gruppenerscheinungen zu ermitteln, wendet der Mensch unsäglichen Fleiss auf, zergrübelt er sein Gehirn: „beschleicht der Weise den schaffenden Geist, sucht das *vertraute Gesetz* in des Zufalls grausenden Wundern“ (Schiller). Wo er sie nicht entdecken kann, ermüdet er nicht, sie dennoch aufzusuchen. Man beobachte, um von vielen Beispielen nur eines anzuführen, etwa die Bestrebungen der Meteorologen, Gruppenerscheinungen in Bezug auf die Witterungsverhältnisse durch an allen Orten der Erde angestellte statistische Beobachtungen zu ermitteln,

man sehe, um sich einen Einblick in diese Bemühungen zu verschaffen, die statistischen Tabellen über diese Erörterungen mit ihrem endlosen Zahlenwerke an, und man wird staunen über das Mass des Fleisses und Forschungseifers, das der Mensch hierbei aufwendet. Oder man denke an die heissen Bemühungen der medizinischen Wissenschaft, bei den von ihr beobachteten Erscheinungen aus dem post hoc ein propter hoc zu konstruieren! So müht sich der menschliche Geist nach der Auffindung von Gruppenerscheinungen ab, wo sie ihm die Natur noch vorenthält und er triumphiert, wenn es ihm gelingt, solche Erscheinungen auf irgend einem Gebiete zu entdecken, sei es, dass er die regelmässig wiederkehrenden Wirkungen der Spannung des Wasserdampfes, sei es, dass er die gleichen Wirkungen des Magnetismus und der Elektricität oder neu wahrgenommener Strahlen entdeckt. Mit Hülfe dieser Entdeckungen schlägt er den Dampf in Fesseln, steigert er seine Gütererzeugung ins Ungemessene, durcheilt er Meere und Länder, mit ihrer Hülfe erzeugt er Licht, das dem Tageslicht nahe kommt, mit ihrer Hülfe gewinnt er dem Erdinnern Schätze ab, mit einem Worte *macht er sich zum Herren der Erde*. Auf ihnen, den Gruppenerscheinungen, beruht es auch, dass der Mensch, um sich Nahrung zu verschaffen, die Pflanzenwelt über die ganze bewohnte Erde mehr oder minder nach seinen Zwecken verteilt und sich dienstbar macht. Die Anlegung und Unterhaltung seiner Getreidefelder, seiner Wälder, seiner Wiesen beruht darauf, dass er sich unter den Pflanzen solche herausgesucht, die in Milliarden dasselbe seinen Zwecken dienliche räumliche und zeitliche Verhalten aufweisen. Eben darauf beruht auch das Halten der Herdentiere und anderes mehr, was für die menschliche Lebensführung so ungemein wichtig, ja unentbehrlich ist. So also benutzt der Mensch nicht bloss, sondern leitet und veranlasst er die Natur auch erst, Gruppenerscheinungen hervorzubringen, wenn sie nicht oder in für ihn nicht genügender Anzahl vorhanden sind. Wie er endlich auch Gruppenerscheinungen selbst *künstlich* erst erzeugt, um sie zu wissenschaftlichen Zwecken, beispielsweise zur Bestimmung von Raum- und Zahlengrössen zu verwenden, davon wird unten die Rede sein.

Verfahren bei der Bildung von abgezogenen Begriffen. Abgezogener Sachbegriff.

Nachdem wir im Vorstehenden das Ergebnis vorausgenommen haben, das aus dem Vorhandensein von Gruppener-

scheinungen für die Erkenntnis und Beherrschung der Aussenwelt entspringt, handelt es sich nunmehr darum festzustellen, welche Vorgänge sich hierbei in unserem Geiste vollziehen und nach welchen Gesetzen dieselben sich richten. Insbesondere gilt es darzulegen, wie sich aus dem Vorhandensein der Gruppenerscheinungen zunächst die Möglichkeit *abgezogener Begriffe* und alsdann, wie sich die bei der Verbindung der Urteile zu behandelnde Möglichkeit von *Schlussfolgerungen* ergiebt.

Bei den *Eigenbegriffen* von Sachen und deren räumlichem und zeitlichen Verhalten nahm unser Erkenntnisvermögen Vorstellungen von bestimmten Teilen der Aussenwelt und deren Verhalten in sich auf, die durch das Gedächtnis in mehr oder minder deutlicher Gestalt festgehalten und beliebig wiederholt werden konnten, wenn die sinnlichen Wahrnehmungen, auf Grund deren sie sich gebildet, aufhörten, die auch blieben, wenn das Auge sich geschlossen, durch die das Bild von einer Landschaft in uns hergestellt worden, die Tastempfindungen aufhörten, durch die wir uns die Vorstellung von einem Körper verschafft, der Ton verklungen war, der durch Luftschwingungen in unserem Ohr hervorgerufen worden war. Immer wird bei ihnen vorausgesetzt, dass der Begriff mit dem betreffenden Gegenstande übereinstimmt. Nur insoweit dies der Fall, konnte ein Begriff als Eigenbegriff angesehen werden. Vorstellung und ein bestimmter äusserer Gegenstand fielen also hier zusammen. Anders verhält es sich, wenn unserem Denkvermögen Gruppenerscheinungen gegenübertreten. Beginnen wir hier zunächst bei den *Eigenschaften* der Sachen, so stellt die vergleichende Thätigkeit, die dem ordnenden Vermögen des Verstandes zu Grunde liegt, fest, dass unzählige Eigenschaften an verschiedenen Sachen sich wiederholen. Dies ist der Fall bei den Farben- und den Lichterscheinungen, dies der Fall bei den Tastempfindungen und zwar sowohl den Körper- als den Wärmeempfindungen, bei den Schallempfindungen wie endlich auch bei den Geruchs- und den Geschmacksempfindungen. Unser Auge erblickt an unzähligen Gegenständen dieselbe blaue, grüne, oder rote Farbe, dieselbe Helligkeit, hat dasselbe Gefühl des Rauhen, Spitzen, Stumpfen, Runden, Harten, Weichen u. s. w., dieselbe Empfindung von Süss und Sauer, nimmt denselben hellen oder dumpfen Ton an Gegenständen der verschiedensten Art wahr. Hieraus folgt, dass,

soweit solche gleiche Eigenschaften wahrgenommen worden, sie sich auch denken lassen müssen und gedacht werden können *ohne Zusammenhang* mit den betreffenden Sachen. Ohne an einen bestimmten Gegenstand zu denken, kann man die Vorstellung von roten, blauen, grünen Farben, die Vorstellung des Rauhen, Spitzen, Stumpfen, die Vorstellung von Süss und Sauer haben. Eine Sache braucht hierbei in keiner Weise mit in Betracht zu kommen. Dieselbe Erscheinung tritt in unzähligen Fällen auch bei dem sonstigen räumlichen und zeitlichen Verhalten der Sachen auf. Wir gewahren an den verschiedensten Sachen eine gleiche oder doch ähnliche Gestalt, die gleiche oder doch annähernd dieselbe Höhe, Breite und Tiefe, dieselbe Entfernung zwischen verschiedenen Gegenständen, ferner dieselben Bewegungen und Veränderungen als Wachstum, Schwinden, als Fallen, Fliegen, Gehen, Laufen, Kriechen u. s. w. Auch hier also ergiebt sich damit die Möglichkeit, alle diese Vorstellungen, die Vorstellungen von Höhe, Breite, Tiefe, von Fallen, Fliegen, Gehen, Laufen, Wachsen, Schwinden von den betreffenden Sachen *getrennt* zu denken, sie von den Sachen also „*abzuziehen*". Von dem Vorteile abgesehen, den eine gegliederte Sprache bei den Menschen, die dadurch in einer ausgebildeten Gestalt überhaupt erst möglich wird, hieraus zieht, erwächst aber auch den sonstigen mit Verstand begabten Lebewesen aus dieser Möglichkeit, über die Eigenschaften und das Verhalten von Sachen sich abgezogene Begriffe zu bilden, der Vorteil, dass sie mit Hülfe dieser abgezogenen Begriffe Vergleiche anstellen und vor allen Dingen sie zur Erzeugung abgezogener Begriffe von *Sachen* selbst benutzen können. Wie dies zugeht, wie sich aus den abgezogenen Eigenschaftsbegriffen auch abgezogene Sachbegriffe bilden, darauf ist nunmehr näher einzugehen.

Leiteigenschaften und Begleiteigenschaften.

Um die Entstehung der *abgezogenen Sachbegriffe* möglichst deutlich zu machen, ist es das Einfachste, bestimmte Beispiele vorzuführen. Greifen wir den Fall der Gruppenerscheinung, der sich in den Nadelhölzern bietet, heraus. Denken wir uns einen Nadelholzwald, etwa einen Wald von Fichten. Gleich auf den ersten Anblick eines solchen Waldes drängt sich uns die Wahrnehmung auf, dass die sämtlichen den Wald bildenden einzelnen Fichtenbäume sich in ihren Eigenschaften und ihrem Verhalten mehr oder minder gleichen. Sie haben alle eine gleiche oder doch ähnliche

Gestalt in Bezug auf Stamm, Äste und Nadeln, sie weisen ferner in ihren einzelnen Teilen dieselbe Farbe auf, zersägt man den Stamm, so folgt auf eine Rinde von mässiger Stärke der Splint und der Kern, beobachtet man ihr zeitliches Verhalten, so überzeugt man sich, dass die einzelnen Bäume sämtlich aus Samenkörnern hervorgegangen sind, dass sie in einer bestimmten Zeit eine bestimmte Höhe erreichen, dass sie nach Erreichung eines gewissen Alters absterben u. s. w., u. s. w. Was man so von einem Baum beobachtet, wiederholt sich mehr oder weniger auch bei allen übrigen Bäumen jenes Waldes. Kennt man die Eigenschaften und das Verhalten nur eines dieser Bäume, so kennt man somit auch die Eigenschaften und das Verhalten aller übrigen, und zwar auch ohne dass man dieselben erst untersucht oder vorher beobachtet hat, man weiss von jedem einzelnen Baume eines solchen Waldes, welche Gestalt er hat, welche Farbe seine einzelnen Teile haben, unter welchen Bedingungen er entstanden ist, wächst und vergeht. Es kann sich sonach in solchen Fällen nur darum handeln, festzustellen, dass ein Baum zu jener Gruppe gehört d. h. dass er ein Fichtenbaum ist, um auch aufs Genaueste über dessen wesentlichste Eigenschaften und dessen Verhalten in Raum und Zeit unterrichtet zu sein. Um aber diese letztere Feststellung vornehmen zu können, bedarf es noch eines anderen als der Feststellung der einzelnen Eigenschaften des Fichtenbaumes, nämlich der Feststellung der Eigenschaften, die den Fichtenbaum von den übrigen Gegenständen insbesondere den übrigen Bäumen unterscheiden, also der Feststellung der Eigenschaften, die nur die Fichtenbäume besitzen. Um dies zu können, müssen wir untersuchen, wie sich die Fichtenbäume zu den übrigen Sachen verhalten. Es giebt Eigenschaften, die die Fichtenbäume mit allen körperlichen Dingen gemein haben, dahin gehören ausser dem Umstande, dass sie raumerfüllend und undurchdringlich sind, auch die Schwere, die Teilbarkeit. Alsdann giebt es Eigenschaften, die sie wenigstens mit einem grossen Teile der körperlichen Dinge gemein haben, das ist, dass sie ein lebendiges Ganzes bilden, also zu der Klasse der Lebewesen (Organismen) zählen. Zieht man den Kreis noch enger, so zählt die Fichte innerhalb der Lebewesen zu den Pflanzen, sofern sie sich aus Zellen zusammensetzt, innerhalb der Pflanzen hinwiederum zu den Bäumen,

sofern sie mit einem Stamme aus der Erde herauskommt, innerhalb der Bäume aber unterscheidet sich die Fichte von allen übrigen ihrer Art dadurch, dass sie allein unter den Bäumen Nadeln von einer bestimmten Gestalt und Anordnung trägt. Die letztere Eigenschaft also ist es, die die Fichte von sämtlichen übrigen Gegenständen, auch denen der nächsten Gruppe, der Bäume, unterscheidet, alle übrigen Eigenschaften hat sie noch mit anderen Gegenständen gemein, die nicht Fichten sind. Hieraus ergiebt sich, dass für die Bildung des Begriffs von Gruppenerscheinungen zweierlei verschiedene Eigenschaften der letzteren in Frage kommen. Die einen sind die Eigenschaften, durch die gewisse Erscheinungen überhaupt als Gruppenerscheinungen festgestellt und als solche von den übrigen Erscheinungen ausgeschieden werden. Im obigen Beispiele sind das die Eigenschaften der Fichte, dass sie ein Baum ist und dass sie unter den Bäumen sich von allen übrigen durch Nadeln von einer bestimmten Gestalt und Anordnung unterscheidet, also in dem sich verengernden Kreise der obigen Eigenschaften: der nächst höhere Begriff Baum, den sie noch mit den diesem Kreise angehörigen Baumerscheinungen gemein hat (genus proximum), und in diesem letzteren Kreise diejenige Eigenschaft, die die Fichte mit keinem anderen Gegenstande auch keinem Baum mehr gemein hat, nämlich die Eigenschaft, Nadeln von einer bestimmten Gestalt und Anordnung zu haben (differentia specifica). Wir nennen diese Eigenschaften, da sich nach ihnen allein bestimmt, ob ein Gegenstand einer Gruppe angehört, sie also auf den Gruppenbegriff hinleiten, zweckmässig die „Leiteigenschaften" und setzen aus ihnen den betreffenden Gruppenbegriff zusammen. Die Fichte ist also ein Baum, und zwar ein solcher Baum, der Nadeln trägt, und zwar Nadeln von einer bestimmten Gestalt und Anordnung. Den Leiteigenschaften stehen die „Begleiteigenschaften" gegenüber. Das sind diejenigen Eigenschaften, die wir ausser den Leiteigenschaften an dem einzelnen Gegenstande einer Gruppe festgestellt haben, bei der Fichte also: die Eigenschaften der Rinde und des Kernes, der Wachstumsverhältnisse, ihre Brauchbarkeit zu wirtschaftlichen Zwecken u. s. w., die mehr oder minder gleichmässig bei allen Gegenständen der betreffenden Gruppe vorkommen. Erkennen wir einen bestimmten Gegenstand als eine

Fichte, d. h. haben wir bei einem Gegenstande die obigen Leiteigenschaften festgestellt, so wissen wir nach dem Gesagten damit ohne weiteres auch, dass dieser Gegenstand auch die dem Fichtenbaume zukommenden Begleiteigenschaften nämlich die eben gedachten weiteren Eigenschaften eines solchen Baumes hat.

Aus der dargestellten Entstehung und dem dargestellten Wesen der Begriffe von Gruppenerscheinungen ergiebt sich sonach auch gleichzeitig, dass sich dieselben nicht wie die Eigenbegriffe auf eine bestimmte Sache, auf einen bestimmten Gegenstand der Aussenwelt beziehen, sich also nicht aus den durch die Sinne wahrgenommenen Merkmalen eines bestimmten Teils der Aussenwelt, sondern lediglich aus abgezogenen Eigenschaftsbegriffen zusammensetzen. Bei dem Begriffe Fichte stellt man sich keinen bestimmten Baum dieser Gruppe vor, sondern vereinigt in ihm nur eine Anzahl von Eigenschaften, um sie auf einen Baum, auf den die Leiteigenschaften zutreffen, anzuwenden. Auch haben wir bei derartigen Begriffen keineswegs etwa die Vorstellung von einer Art Urbild, beispielsweise bei dem Begriffe Fichte ein Urbild des Fichtenbaumes im Geiste vor uns. Ein solches giebt es überhaupt nicht, denn eine Fichte kann gross oder klein sein, kann einen geraden oder krummen Stamm haben, kann aufwärts gerichtete oder niederhängende Äste besitzen u. s. w., sodass ein gemeinsames Bild, ein Urbild, für den Begriff Fichte nicht denkbar ist. Noch deutlicher wird der Umstand, dass mit den abgezogenen Begriffen keinerlei Vorstellung von einem bestimmten Gegenstande oder einem Urbilde verbunden wird, wenn man auf den nächsthöheren Begriff in den obigen konzentrischen Kreisen von Begriffen, auf den Begriff „Baum“ zurückgreift. Die Vorstellungen von einer Palme und den kümmerlichen Knieholzbäumen des Nordens, von einer Araucarie oder einem Rosenbaume, von einer Opuntia und einer Bachweide lassen sich nicht durch die vermittelnde Vorstellung eines Urbildes vom Baume unter eine Vorstellung bringen, noch weniger die einzelnen Arten des nächst höheren Begriffs, des Begriffs Pflanzen, oder wie sollte es gar möglich sein, sich ein solches Urbild bei den Lebewesen und zuletzt bei den Sachen überhaupt vorzustellen? Die abgezogenen Sachbegriffe sind sonach schlechterdings nicht Vorstellungen von bestimmten Teilen der Aussenwelt, sondern nur eine Zusammenhäufung von Merkmalen ohne Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, sie sind sonach auch nicht eigentliche Sachbegriffe, sondern bilden nur Begriffsschablonen, Schemata (Kant), zu dem Zwecke bei der ordnenden Thätigkeit unseres Verstandes erzeugt und bestimmt, in sie die in der Aussenwelt vorkommenden Gruppengegenstände einzureihen und mit einer Gesamtvorstellung sich die Kenntnis von allen zu der betreffenden Gruppe gehörigen Gegenständen und deren Eigenschaften zu erwerben.

Erfolgt nach dem Obigen die Bildung von abgezogenen Begriffen bei den Gruppenerscheinungen nach dem Gesichtspunkte, dass der abgezogene Begriff diejenigen Eigenschaften in sich zu schliessen hat, welche die betreffende Gruppe von allen anderen Gruppengegenständen unterscheidet, so muss die Einhaltung dieses Gesichtspunktes natürlich sich wesentlich verschieden streng stellen, bei dem mit dem Vermögen freier Erkenntnis begabten Menschen und bei den tierischen Lebewesen. Bei dem ersteren wird, worüber unten eingehender zu handeln ist, wenigstens dann, wenn die Bildung abgezogener Begriffe wissenschaftlich erfolgen soll, erfordert, dass die Feststellung der unterscheidenden Eigenschaften mit dem Bewusstsein von dem Zwecke dieser Sonderung und nach Grundsätzen, also auf dem Wege des gesetzmässigen Denkens vorgenommen wird. Bei der gebundenen Erkenntnis der tierischen Lebewesen dagegen sind es zwar im Grunde dieselben Umstände, die bei der Bildung der abgezogenen Sachbegriffe massgebend sind, wie bei dem Menschen, nur gebricht es bei ihnen an einer bewussten, nach Grundsätzen vorgenommenen Feststellung. Bei den betreffenden Begriffsbildungen werden vielmehr von den tierischen Lebewesen je nach dem Masse von Scharfsinn, mit dem dieselben ausgestattet sind, unter den ausschlaggebenden Eigenschaften meist die äusseren als Anhalt genommen, vor allem die Gestalt und die Bewegungen. Doch werden auch hier je scharfsinniger ein Tier ist, die Unterscheidungsmerkmale um so mehr den obigen Gesichtspunkten gemäss gebildet. Ein Hund wird sich nur eine kurze Zeit von einer Wachspuppe, auch wenn sie bewegt wird, darüber täuschen lassen, dass dieselbe kein Mensch ist. Er wird ausser dem Gesicht auch den Geruch zu Hülfe nehmen, und wenn seine Beobachtungen hierbei ergeben, dass

die betreffende Figur seinem Geruchsinn gegenüber sich anders verhält als ein Mensch, sofort die Täuschung erkennen, ein Beweis, dass zu den Merkmalen von dem abgezogenen Begriff „Mensch", der in der Tierseele ebenfalls sich bildet, ausser denen der Gestalt und der Bewegung auch die Geruchserscheinungen von Lebewesen gehören. Auch bei den Menschen nähert sich im Zustande der Kindheit und auf niederer Bildungsstufe das Verfahren bei der Bildung der abgezogenen Begriffe diesem Verfahren der untergeordneteren Lebewesen an.

Abgezogene Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe.

Obwohl die Eigenschaftsbegriffe gegenüber den Sachbegriffen erst als Zweites erscheinen, da die Eigenschaften Ausflüsse der Sachen bilden, daher auch erst unter der Voraussetzung der Bildung der Sachbegriffe entstehen können und demgemäss bei den Eigenbegriffen erst hinter diesen dargestellt werden konnten, so musste doch bei der Darstellung der abgezogenen Begriffe das umgekehrte Verhältnis platzgreifen, da bei der Bildung dieser Begriffe die Entstehung der abgezogenen Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe vorausgegangen sein muss, ehe die Bildung der abezogenen Sachbegriffe vor sich gehen kann. Denn nur erst dadurch, dass die Möglichkeit besteht, Eigenschaften von den sie hervorbringenden Sachen begrifflich loszulösen, abzuziehen, wird es auch möglich, aus ihnen abgezogene Sachbegriffe zu bilden, die, wie oben gezeigt worden ist, überhaupt nicht die Vorstellung von Sachen, sondern nur von Eigenschaften zum Inhalt und Gegenstand haben, und bei denen nicht wie bei den Eigenbegriffen die Sache die Eigenschaften sondern umgekehrt die Eigenschaften die Sache erzeugen. Nachdem nun aber ausgeführt worden ist, wie die abgezogenen Sachbegriffe aus den abgezogenen Eigenschafts- und Verhältnisbegriffen entstehen, ist jetzt zu den letzteren Begriffen zurückzukehren, um die Wirkungen und Folgen festzustellen, die durch die Entstehung von abgezogenen Begriffen hinwiederum auf sie hervorgebracht werden. Die eine Folge hiervon prägt sich schon sprachlich darin aus, dass auch die Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe, wenn sie abgezogen auftreten, in der Sprache mit Hauptwörtern bezeichnet werden. Die Eigenschaft eines Gegenstandes, rot oder blau oder grün zu sein, sich rauh oder weich anzufühlen, wird zum Rot, Blau, Grün, zur Rauhheit, Weichheit u. s. w. Eine weitere Folge aber zeigt sich sodann darin, dass diesen zu einer selbständigen Vorstellung erhobenen Eigenschafts- und Verhältnisbegriffen wiederum Eigenschaften beigelegt werden. Das Rot kann heller oder dunkler, die Rauhheit stärker oder schwächer, die Süsse kräftiger oder milder sein. Bei den Zustands- und Thätigkeitsbegriffen treten diese Wirkungen noch bezeichnender hervor. Hier bilden sich völlig neue Vorstellungen und Bezeichnungen wie: Elektrizität, Magnetismus, Wärme, Schall Schwerkraft, die Vorstellung von den Bahnen und Umlaufszeiten der Gestirne, von den Bewegungserscheinungen, den physiologischen Vorgängen in den Tierkörpern und den Pflanzenkörpern u. s. w. Alle diese Erscheinungen sind an sich keine selbständigen, sind vielmehr stets an Sachen geknüpft und von ihnen abhängig, und es ist daher sehr falsch, wenn man sich verleiten lässt, das Letztere zu übersehen. Dennoch gestalten sich diese Erscheinungen in unserer Vorstellung bis zu einem gewissen Grade zu selbständigen. Wir legen ihnen demzufolge auch ähnlich den Sachen selbst wiederum Eigenschaften und Verhalten bei und vereinigen sie, soweit sich hierzu Gelegenheit bietet, wie die Sachen selbst zu Gruppen.

Abgezogene Beziehungsbegriffe.

Auch hiermit ist aber die Bildung von Gruppenbegriffen noch nicht erschöpft. Wie sich die Wahrnehmungen, wie sich die Sachen, wie sich das Verhalten, die Erscheinungen, infolge ihrer mehr oder minder grossen Übereinstimmung zu Gruppen vereinigen lassen, so ist dies endlich auch in Bezug auf die Folge der Erscheinungen also auch in Bezug auf den Zusammenhang der Fall, in dem verschiedene Erscheinungen in Bezug auf ihre räumliche und zeitliche Folge zu einander stehen. Bei räumlichen Erscheinungen nehmen wir wahr, dass in ihnen stets eine unbegrenzte Zahl weiterer räumlicher Erscheinungen eingeschlossen ist. Denken wir uns irgend ein Haus, so folgt aus einer bestimmten Höhe, Breite und Tiefe, die dieses Haus hat, auch eine unbegrenzte Zahl weiterer Raumvorstellungen für jeden einzelnen Teil dieses Hauses, die sich solange gleich bleiben, bei denen sich solange immer die eine Erscheinung aus der anderen ergiebt und ergeben muss, als die ursprünglichen räumlichen Vorstellungen von dem betr. Hause aufrechterhalten werden. Bei zeitlichen Erscheinungen gewahren wir Ähnliches. Wir beobachten, dass stets, wenn die

Sonne über den Horizont tritt, sich das Tageslicht verbreitet, wenn Regen sich ergiesst, die Erde nass wird, wenn der Sturm weht, die Bäume sich beugen, wenn die Wolken vor die Sonne treten, das Tageslicht schwächer wird u. s. w. Aus der Vorstellung von dieser Folge verschiedener Erscheinungen, die uns veranlasst, die letzteren in inneren Zusammenhang, in Beziehung zu einander zu bringen, entspringen für das ordnende Denkvermögen somit neue Beziehungsbegriffe, nämlich die Doppelbegriffe „Grund und Folge" und „Ursache und Wirkung". Dieselben reihen sich den bisher behandelten Beziehungsbegriffen „Raum" und „Zeit" infolge ihrer Wesensgemeinschaft an, indem sie beiderseits die Eigentümlichkeit haben, dass ihnen in der Aussenwelt nichts entspricht, insofern ihr Inhalt durch keine Wahrnehmung der Sinne erkannt werden kann. Gleich jenen lediglich aus der ordnenden Thätigkeit des Verstandes hervorgehend, haben sie ihre Aufgabe genau wie die Begriffe Raum und Zeit allein darin, das in künstlicher Weise begrifflich Getrennte, der Wirklichkeit gemäss künstlich mit einander wieder in Beziehung zu bringen. Wie die Begriffe Raum und Zeit wurzeln sonach auch die Begriffe: Grund und Folge, Ursache und Wirkung in der Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens. Es ist daher auch die Erkenntnislehre und nur diese, der die Aufgabe, die Entstehung und das Wesen dieser Begriffe zu erklären, zufällt.

Grund und Folge.

Betrachten wir nun die beiden obigen Beziehungsbegriffe im einzelnen, so tritt uns bei der Verknüpfung der räumlichen Erscheinungen nach dem Gesichtspunkt von Grund und Folge die doppelte Erscheinung entgegen, einmal dass in gewissen räumlichen Erscheinungen andere räumliche dergleichen bereits eingeschlossen sind, und sodann dass die letzteren aus den ersteren mit unbedingter Notwendigkeit d. h. so folgen, dass wir nach den Naturgesetzen unseres Denkens eine andere Folge uns als mit der Wirklichkeit übereinstimmend überhaupt nicht vorstellen können. Nehmen wir, obwohl die Mathematik an sich bei der gebundenen Erkenntnis noch nicht in Frage kommen kann, doch der grösseren Deutlichkeit halber und mit Rücksicht auf die Übertragbarkeit der mathematischen Gebilde auf die Wirklichkeit zur Verdeutlichung der ersteren Erscheinung Beispiele aus der Raumlehre, der Geometrie. Indem wir ein

Dreieck setzen, sind hierin alle die unzähligen räumlichen Erscheinungen eingeschlossen, die den Dreiecken eigen sind, ist eingeschlossen, dass die drei Winkel dieses Dreiecks zwei Rechte betragen, dass dem grösseren Winkel auch die grössere Seite gegenüberliegt, dass bei gleichschenkeligen Dreiecken die Winkel an der Grundlinie sich gleichen u. s. w., wenn wir einen Kreis setzen, dass in demselben alle Halbmesser gleich sind, dass der Peripheriewinkel, der auf einem Halbkreise steht, stets ein rechter ist, dass ein solcher Winkel immer halb so gross ist als der Centriwinkel, der mit ihm auf demselben Bogen steht, etc., etc. Woher kommt diese Erscheinung und wie kommt es ferner, dass, obwohl alle diese Folgen in den gesetzten ersten räumlichen Erscheinungen schon eingeschlossen sind, wir dennoch die Vorstellungen von den ersteren nicht ohne weiteres schon mit Setzung dieser Erscheinungen erhalten, sondern dieselben durch besondere Denkakte erst in uns erzeugen müssen, um uns ihrer bewusst zu werden? Beides erklärt sich aus demselben Grunde und dieser beruht in Folgendem. Die Folgeerscheinungen bei räumlichen Verhältnissen sind nicht in dem Sinne in den Grunderscheinungen eingeschlossen, dass sie etwa einen Teil derselben bildeten. Das letztere anzunehmen bestimmt uns zwar der erste Eindruck. Thatsächlich aber beruht diese Auffassung auf einem Irrtum. Die Folgeerscheinungen bilden vielmehr an sich neue Erscheinungen. Um sie hervorzubringen, genügt es nicht, von der Grunderscheinung eine Vorstellung zu haben, sondern es müssen ausser dieser noch weitere Erscheinungen gesetzt werden und es besteht der Zusammenhang zwischen der ersteren und den letzteren bloss darin, dass wir bei der Hervorbringung der Vorstellungen von den Folgeerscheinungen die Grunderscheinung mit benutzen. Ein Beispiel wird das ohne weiteres klar machen. In der Vorstellung des Dreiecks liegt an sich noch keineswegs ohne weiteres die Vorstellung davon, dass dessen Winkel gleich 2 Rechten sind. Ein Dreieck ist nichts weiter als eine durch drei Seiten eingeschlossene ebene Figur. Nur diese Eigenschaften sind es, die in dem Begriffe „Dreieck" eingeschlossen sind, und die wir gleichzeitig mit ihm setzen und setzen müssen, und die daher die notwendigen Merkmale des Dreiecks ausmachen. Weitere Vorstellungen werden mit dem Begriff Dreieck an sich nicht verbunden Sollen wir zu der obigen weiteren Vorstellung, dass

die Winkel eines Dreiecks gleich 2 Rechten sind, gelangen, so müssen zu der Vorstellung vom Dreiecke die an sich von der des Dreiecks ganz unabhängigen Vorstellungen 1., von einem Winkel, 2., von einer Einteilung dieses Winkels in Grade, 3., von rechten Winkeln kommen. Neben dem Dreiecke müssen wir also diese drei weiteren an sich unabhängigen Vorstellungen setzen, um durch sie und mit Hülfe der Dreiecksvorstellung jene Erscheinung, dass die drei Winkel eines Dreieck gleich 2 Rechten sind, aus dem Begriffe Dreieck zu folgern. Bei dem Satze, dass alle Halbmesser eines Kreises sich gleich sind, müssen wir uns erst, ausser der Vorstellung vom Kreise noch die Vorstellung von einem Halbmesser bilden, um zu jenem Satze zu gelangen, und so auch ausnahmslos in allen anderen Fällen, wo wir uns Vorstellungen von Folgeerscheinungen aus Grunderscheinungen bilden. Genau so nun ist es auch bei den räumlichen Verhältnissen, die in der Wirklichkeit vorkommen. Wenn wir hinausgreifen in die Aussenwelt und irgendwo einen Punkt setzen, so werden mit dieser einen Vorstellungsthätigkeit unzählige räumliche Beziehungen zwischen dem gefassten Punkte und den übrigen Teilen der Aussenwelt festgelegt. Wenn ich aber eine bestimmte derartige neue räumliche Beziehung aus der Setzung dieses Punktes folgern will, so genügt die Setzung des Punktes allein nicht, sondern ich muss zu ihr erst noch einen zweiten Punkt irgendwo setzen und dann erst kann ich zwischen beiden deren räumliche Beziehungen feststellen. Mit der Vorstellung eines Baumes lege ich den Grund für die Vorstellung von unzähligen räumlichen Verhältnissen der einzelnen Teile desselben, wenn ich aber diese letzteren feststellen will, genügt die Vorstellung der Raumverhältnisse des Baumes nicht, sondern ich muss auch, will ich beispielsweise die Höhe des Baumes messen, noch eine Senkrechte von der Spitze des Baumes bis zu dessen Fuss gezogen mir hinzudenken, oder wenn ich die Entfernung der Äste vom Stamme setzen will, diese letzteren setzen. Hieraus allenthalben erhellt, dass zwar die räumlichen Verhältnisse voneinander bedingt werden und abhängen, dass aber die Vorstellungen der Folgeerscheinungen nicht ohne weiteres gewonnen werden, wenn die Grunderscheinung gesetzt wird, sondern dass zu ihrer Hervorbringung allemal noch b e s o n d e r e Denkthätigkeiten erforderlich sind.

Eine weitere Eigenschaft der Erscheinungen, welche mit einander nach dem Verhältnisse von Grund und Folge verknüpft sind, ist, dass die Folgeerscheinungen sich in allen Fällen mit u n b e d i n g t e r N o t w e n d i g k e i t aus den Grunderscheinungen ergeben. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, dass es sich bei dem Verhältnisse von Grund und Folge überall nur um solche Erscheinungen handelt, die mit einander durch den S a t z d e s W i d e r s p r u c h s verbunden sind. Man nehme den Satz, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist. Aus ihm folgt, dass jeder Weg zwischen diesen Punkten, der einen nicht auf der Geraden liegenden Punkt berührt, länger ist. Dies m u s s folgen, denn wenn die Gerade der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, dann muss jeder andere Weg länger sein, nun ist aber der Weg über einen nicht auf der Geraden liegenden ein anderer, also muss er auch ein längerer sein, sonst wäre die Gerade nicht der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, mit anderen Worten die gerade Linie wäre keine gerade Linie. Oder: Eine Senkrechte teilt den Winkel über einer Geraden in zwei Rechte, deshalb müssen diese Winkel auch gleich sein. Denn jeder rechte Winkel beträgt neunzig Grad, und zwei je neunzig Grade betragende Winkel sind sich gleich. Wären sie einander nicht gleich, so würde der eine von beiden rechten Winkeln mehr oder weniger als 90 Grad betragen, der rechte Winkel würde also kein rechter Winkel sein. Indem wir das Obige ausgeführt haben, wird dem, der diesen Gedankengang aufmerksam verfolgt hat, sich von selbst die Wahrnehmung aufgedrängt haben, dass es sich bei räumlichen Erscheinungen überhaupt nicht um ä u s s e r e Erscheinungen und darum auch bei deren Folge und Verhältnis zu einander nicht um die F o l g e u n d d a s V e r h ä l t n i s v o n ä u s s e r e n E r s c h e i n u n g e n handelt, sondern dass das, was bei ihnen vorgestellt wird, n u r V o r s t e l l u n g e n, also nur Vorgänge in unserer Seele zwar mit äusserem Anhalte allein nicht mit äusserem Inhalte sind, dass die betreffenden Vorstellungen vielmehr in einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnisse von Erscheinungen der Aussenwelt nicht stehen und dass somit auch der innere Zusammenhang zwischen ihnen, der die in Rede stehende Folge erzeugt, nicht ein Zusammenhang und eine Folge der äusseren Erscheinungen,

sondern nur jener unserer Vorstellungen selbst ist. Alles dies aber bildet nur eine weitere Bestätigung des oben betonten Umstandes, dass alle unsere Vorstellungen von räumlichen Verhältnissen lediglich der ordnenden Thätigkeit des Denkvermögens entspringen. Das Verhältnis, das wir als Grund und Folge bezeichnen, ist sonach in der That nur eine Verknüpfung unserer Vorstellungen, durch welche der zwischen diesen bestehende notwendige innere Zusammenhang aufgedeckt und festgestellt wird.

Ursache und Wirkung.

Wie der Begriff „Grund und Folge" im eigentlichen Sinne nur auf räumliche Vorstellungen, so findet der Begriff „Ursache und Wirkung" nur auf zeitliche Erscheinungen Anwendung. Aber nicht auf die Verknüpfungen aller zeitlichen Erscheinungen erstreckt sich dieser letztere Begriff, auch nicht einmal auf alle die zeitlichen Erscheinungen, die wir als notwendig untereinander verknüpft uns vorstellen. Wenn einem Gegenstande seine Stütze entzogen wird und er dann zu Boden fällt, so besteht zwischen diesen beiden zeitlichen Erscheinungen eine Notwendigkeit der Folge. Wir bezeichnen aber dennoch die Beziehungen dieser beiden Erscheinungen zueinander nicht als Ursache und Wirkung. Die Erscheinung des Fallens des Gegenstandes musste zwar eintreten, aber sie ist nicht allein die Wirkung der Entziehung der Stütze. Die Entziehung der Stütze hat nichts in sich, was den betreffenden Gegenstand nötigen könnte, zur Erde zu fallen. Diese Nötigung geht vielmehr von einer ganz anderen Erscheinung aus, und die Entziehung der Stütze hat nur die Folge, dass das dieser Nötigung entgegenstehende Hindernis beseitigt worden ist. Wenn ich eine Münze in einen Automaten werfe und dieser dann eine bestimmte Verrichtung vornimmt, so stehen diese beiden Erscheinungen zueinander zwar in notwendiger Folge aber nicht in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Denn das Einwerfen der Münze hat seinerseits nicht die betreffende Verrichtung bewirkt, diese wird vielmehr durch den im Automaten angebrachten Mechanismus hervorgebracht und die Münze hat bloss die Wirkung ausgeübt, das der Bethätigung des Mechanismus entgegenstehende Hindernis zu beseitigen. Wenn Jahr für Jahr im Herbste die Schwalben nach südlicheren Gegenden ziehen, so stehen diese beiden Ereignisse zwar ebenfalls in einer gewissen notwendigen Verknüpfung zu einander, man kann aber nicht sagen, dass das Eintreten des Herbstes die Ursache und das Ziehen der Schwalben die Wirkung sei. Im Eintreten des Winters liegt nichts, was das Ziehen der Schwalben ohne weiteres herbeiführen könnte. Sondern das Ziehen der Schwalben wird herbeigeführt durch den in den Schwalben liegenden Trieb, Gegenden aufzusuchen, die durch ihre günstigeren Wärmeverhältnisse ihren Lebensbedingungen mehr entsprechen, als ihr derzeitiger Aufenthaltsort. Wohl aber sprechen wir in folgenden Fällen von Ursache und Wirkung: wenn die Sonne aufgeht und sich Licht verbreitet, wenn sich Wellen in dem Wasser bilden, in das ein Stein geworfen worden, wenn Bernstein gerieben wird und derselbe dann Gegenstände anzieht, wenn ein Ofen geheizt wird und sich dann die denselben umgebende Luft erwärmt, wenn eine Billardkugel gegen eine andere gestossen wird und die letztere sich von ihrem Platze bewegt. Worin nun liegt in den beiden obigen Gruppen von Beziehungen der Unterschied, da doch bei den Erscheinungen beider die Vorstellung von der notwendigen Verknüpfung vorhanden ist? Sie liegt unzweifelhaft darin, dass in den Fällen der letzteren Art noch ein Weiteres dazu tritt als die blosse Vorstellung der notwendigen Verknüpfung und das ist die Vorstellung von einer Kraft, die das Band zwischen der früheren und der späteren Erscheinung darstellt. Damit aber sind wir in unserer Erklärung noch nicht wesentlich gefördert, denn nun tritt die weitere Frage auf: Wie sind wir zu der Vorstellung von der Kraft gelangt? Die Aussenwelt selbst kann in uns eine solche Vorstellung nicht erzeugen, denn der Stoff zu ihrer Erkenntnis wird uns allein von den äusseren Sinnen geliefert und durch diese können wir auch im Entferntesten nichts wahrnehmen, was uns auf den Begriff Kraft kommen liesse. Wir können die Kraft weder sehen noch fühlen noch hören oder schmecken und riechen. Auch die ordnende Thätigkeit des Verstandes, das Denkvermögen, kann, auf diesen Stoff beschränkt wie sie ist, aus ihm nichts für eine Vorstellung von einer Kraft ziehen. Es bleibt sonach nur übrig, dass die Vorstellung einer Kraft von etwas anderem hergeleitet wird. Das aber können schlechterdings nur innere Wahrnehmungen über Erscheinungen in uns

selbst sein, die wir auf die Aussenwelt übertragen. Und in der That kann darüber, dass sich das so verhält, auch keinerlei begründeter Zweifel obwalten. Unter „Kraft" verstehen wir das zunächst nur dem Menschen zustehende, von ihm auf dem Wege der inneren Wahrnehmung unmittelbar erkannte und deshalb auch als einfacher Begriff nicht weiter auflösbare Vermögen, durch seinen Willen zeitliche Erscheinungen sowohl in sich als in der Aussenwelt hervorzubringen. Die Wahrnehmung dieses Vermögens in uns erfolgt allein durch den inneren Sinn. Durch ihn nehmen wir wahr, dass wir einen Willen haben und dass wir durch diesen Willen unmittelbar in der Weise auf unser körperliches Ich und mittelbar auch auf die Aussenwelt einwirken können, dass wir mittelst dieses Willens Handlungen bei uns selbst hervorbringen. Die Vorstellungen nun von diesen in unserem inneren und äusseren Ich sich vollziehenden Vorgängen übertragen wir in den obigen Fällen von uns auf die zeitlichen Erscheinungen in der leblosen Natur. Das kann nun allerdings nicht in dem Sinne geschehen, dass wir den leblosen Gegenständen einen Willen beilegen — obwohl bekanntlich auch das angenommen worden ist, man denke an Schopenhauer — wohl aber wird damit die Vorstellung verbunden, dass zwischen der früheren, der ursächlichen, und der späteren, der bewirkten Erscheinung, ähnliche Beziehungen bestehen, wie sie zwischen dem Willen des Menschen und den durch denselben hervorgebrachten Handlungen beziehentlich zwischen den Handlungen des Menschen und den durch diese hervorgebrachten zeitlichen Erscheinungen der Aussenwelt obwalten. Demgemäss verstehen wir denn auch unter Ursache und Wirkung diejenige Beziehung zwischen zwei zeitlichen, untereinander in notwendiger Verknüpfung stehenden Erscheinungen, nach der die frühere Erscheinung infolge einer ihrem Träger innewohnenden Kraft die spätere Erscheinung hervorbringt. So aufgefasst, deckt sich der Begriff Ursache und Wirkung sowohl mit dem Sprachgebrauch, wie er auch bei dieser Auffassung wissenschaftliche Verwertbarkeit erhält.

Freilich ist diese Erklärung nicht die von Allen geteilte. Wie die Erklärung so manches anderen der Erkenntnislehre

angehörigen Begriffs erschien sie bei ihrer Anlehnung an das Nächstgegebene und Natürliche einzelnen Vertretern der Seinswissenschaft für diese Wissenschaft nicht weit genug hergeholt, nicht genug von dem Nimbus tiefsinniger Gedankenentwickelung umgeben, um annehmbar zu sein. Dies gilt zwar nicht von der Erklärung Humes, der den Begriff Ursache und Wirkung allein aus der unserem Erkenntnisverfahren eigenen Ideenverbindung herleitet, wohl aber der Hamiltons und neuerdings Heymanns, die diesen Begriff auf die Erscheinung zurückführen, dass in der Wirklichkeit nichts entstehen und nichts vergehen kann. Was die erstere Erklärung anbelangt, dass der Begriff Ursache und Wirkung seinen Ursprung in der Ideenassociation habe, so hat diese Erklärung in gewissem Sinne ihre Berechtigung, insofern sie nämlich für den unten zu erwähnenden besonderen Fall des Erfahrungsschlusses, der, wie wir sehen werden, ebenfalls auf dem Verhältnis von Ursache und Wirkung beruht, zutrifft. Insoweit steht diese Erklärung auch mit der obigen Erklärung in keiner Weise im Widerspruche, im Gegenteile bestätigt sie dieselbe. Ihr Mangel besteht aber darin, dass sie nur auf die Erfahrungsschlüsse an sich anwendbar und darum zu eng ist. Anders bei der Erklärung, die den Begriff Ursache und Wirkung mit der Erscheinung erklärt, dass nichts entstehen und nichts vergehen kann. Diese Erklärung, so scharfsinnig man sie auch zu begründen versucht hat, ist dennoch gänzlich unhaltbar. Sie ist dies schon in ihrer Anwendung auf die Erkenntnisvorgänge im menschlichen Geiste. Denn sollte sie für diese gültig sein, so müsste vorausgesetzt werden, dass jeder Mensch, der eine Vorstellung von Ursache und Wirkung hat, — und diese geht keinem Menschen ab — auch Kenntnis von der Erscheinung hat, dass nichts entstehen oder vergehen kann, und dass er von dieser Kenntnis zur Hervorbringung jener Vorstellung Gebrauch macht. Die Vorstellung, dass kein Ding der Aussenwelt entstehen oder vergehen kann, gehört aber erst einer verhältnismässig fortgeschrittenen Erkenntnis, sofern sie sich in dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft ausdrückt, sogar erst der allerneuesten Zeit (Mayer und Helmholtz) an. Auf niederer Stufe der Erkenntnis, wo der Mensch den Schein noch mit der Wirklichkeit, den Begriff mit der Sache als gleichbedeutend setzt, geht der Mensch offenbar nicht hiervon, er geht im Gegenteile davon

aus, dass mit dem Verschwinden eines Gegenstandes aus dem Bereiche der Wahrnehmungsmöglichkeit der Gegenstand auch selbst aufgehört habe zu sein und umgekehrt, dass, wenn ein Gegenstand völlig neu in seine Wahrnehmung eintritt, derselbe auch neu entstanden sei. Und selbst heutzutage ist die Kenntnis der in Rede stehenden Erscheinung, dass bei der Aussenwelt nichts entsteht und nichts vergeht, höchstens auf die gebildeten Kreise beschränkt. Den Mann aus dem Volke wird man meist überraschen oder ihm doch mindestens etwas Neues sagen, wenn man ihm klar zu machen sucht, dass die Bestandteile eines Stückes Holz, das er hat verbrennen, dass die Bestandteile des Wassers, das er hat verdampfen sehen, in der Welt der Dinge ungeschmälert noch vorhanden sind. Und nun soll derselbe, dem diese Erscheinung bisher noch völlig unbekannt war, bei allen seinen Vorstellungen von Ursache und Wirkung, die er von frühester Kindheit auf schon in sich erzeugt hat, auf der Kenntnis jener Erscheinung gefusst haben! Schon für das menschliche Erkenntnisverfahren ist die gedachte Ansicht somit nicht haltbar. Noch viel deutlicher aber wird die ganze Haltlosigkeit dieses Erklärungsversuchs gegenüber den tierischen Lebewesen. Ganz unbestreitbar haben auch die Tiere eine Vorstellung von Ursache und Wirkung. Der Hund, nach dem mit dem Steine geworfen wird, weiss genau, dass die Ursache des Steinwurfs in der menschlichen Handlung liegt und der Wurf selbst nur die Wirkung ist, das Pferd, das die Peitsche trifft, weiss genau, dass der Peitschenhieb die Wirkung einer Handlung seines Führers ist, und wer sich mit der Jagd abgegeben hat, den werden die Beispiele grössten, auf die Kenntnis von Ursache und Wirkung gegründeten Scharfsinns und Wachsamkeit, die beispielsweise Vögel wie die Krähenvögel gegenüber Nachstellungen mit Schiessgewehren an den Tag legen, häufig genug in Verwunderung gesetzt haben. Alles dies belegt aufs Unzweifelhafteste, dass auch die Tiere Vorstellungen von Ursache und Wirkung haben. Ebenso zweifellos dürfte aber sein, dass denselben die Erscheinung, dass nichts von der Aussenwelt entstehen oder vergehen kann, gänzlich unbekannt ist. Wenn nun jene Vorstellung von dieser abhängig wäre, wie könnten dann die Tiere zu ihr kommen!

Je weniger hiernach die obige Erklärung der Entstehung des Begriffs Ursache und Wirkung aufrecht erhalten werden kann, um so deutlicher tritt die Berechtigung der hier vertretenen Erklärung zu Tage, wenn man folgendes Weitere noch hinzunimmt. Zweifellos steht unsere obige Erklärung im Einklange mit der Auffassung aller Kulturvölker. Dies bekundet schon die Sprache. Wie der deutschen Bezeichnung „Wirkung" die Vorstellung einer menschlichen Handlung zu Grunde liegt, wie mit ihr angedeutet wird, dass die frühere Erscheinung, die Ursache, die spätere Erscheinung „wirkt", also in einer dem menschlichen Wirken entsprechenden Beziehung zu ihr steht, so deuten die lateinische Bezeichnung effectus, die französische effet, die englische effect, die italienische effetto, deren Wurzel das lateinische facere bildet, in ebenso unzweideutiger Weise sämtlich dasselbe an. Die gegenwärtige Erklärung geht aber ferner auch von einem Verfahren bei der Begriffsbildung aus, das sonst die unbestrittene Anerkennung der Erkenntnistheoretiker gefunden hat. Auch von der Wissenschaft wird nicht bestritten, dass unsere Erkenntnis der seelischen Vorgänge bei unseren Mitmenschen und den tierischen Lebewesen in keiner Weise unmittelbar d. h. von Geist zu Geist vermittelt wird, sondern dass wir lediglich diejenigen Vorgänge, die wir in uns selbst wahrnehmen, auch auf unsere Mitgeschöpfe übertragen, indem wir hierbei keinen weiteren Anhalt haben als die äusseren Handlungen und sonstigen Erscheinungen bei den letzteren. Die Berechtigung dieser Übertragung wird, wie gesagt, auch von der Erkenntnislehre, soweit sie positiv ist, nicht bloss nicht bestritten, sondern es würde jedenfalls auch als ein sehr verfehltes und sachwidriges Unternehmen von ihr angesehen werden, wenn man diese Erkenntnisweise von der Hand wiese und behauptete, dass sich die Erkenntnis der inneren Vorgänge bei unseren Mitgeschöpfen auf anderem Wege gewinnen liesse. Greifen wir nun aus den zahlreichen Fällen, in denen wir von unseren inneren Vorgängen auf die bei unseren Mitmenschen schliessen, den besonderen Fall des Zusammenhangs unseres Willens mit unseren Handlungen heraus, so steht es für uns durch die innere Wahrnehmung ausser allem Zweifel, dass unsere Handlungen unmittelbar durch unseren Willen erzeugt werden, und dass es, um den Willen in eine Handlung umzusetzen, ausser diesem Willen und den in ihm enthaltenen

Vorstellungen keiner weiteren Vorstellung bedarf. Was würde man nun dazu sagen, wenn jemand für die Entstehung der Handlung bei anderen Menschen oder einem anderen Lebewesen die Zulässigkeit der Übertragung dieses Zustandekommens der Handlung bestritte und hierfür eine andere Erklärung aufstellte, etwa die von Hamilton und Heymann angenommene, dass zwischen den Willen und die Handlung die Vorstellung trete, dass nichts entstehen und nichts vergehen kann! Es würde dies einer ernsten Widerlegung kaum für würdig gehalten werden. Nun gilt das Ausgeführte zwar zunächst nur für innere Vorgänge bei den Lebewesen und es würde uns schon die gänzliche Verschiedenheit des inneren Wesens beider abhalten, die gedachten Vorgänge auch auf leblose Gegenstände in ihrem vollen Umfange zu übertragen. Wir wüssten aber nicht, was uns abhalten könnte, diese Übertragung wenigstens teilweise nämlich insoweit vorzunehmen, als ihr in dem Wesen der leblosen Gegenstände nichts entgegensteht. Dass aber das Letztere der Fall sei, wenn wir die Annahme aufstellen, auch den leblosen Gegenständen wohnen gewisse Vermögen inne, die in ähnlicher Weise wie die in uns wohnende leibliche Kraft Einwirkungen auf die Aussenwelt ausüben, lässt sich mit Fug nicht behaupten. Ein besonders sprechender Beweis hierfür aber liegt darin, dass selbst die Naturwissenschaften trotz ihrer ausgesprochenen Abneigung gegen alles, was nicht durch Sinnfälligkeit belegt werden kann, dennoch nicht bloss die Bezeichnung „Kraft" für jene Erscheinung von jeher angewendet haben, sondern auch unumwunden zugeben, dass die hierin liegende Anthropomorphosierung von Naturerscheinungen für sie unerlässlich ist, wenn diese Erscheinungen in der Wissenschaft nicht zusammenhangslos nebeneinander hergehen sondern an einen gemeinsamen Mittelpunkt geknüpft werden sollen. Ja die Naturwissenschaften gehen in der Anthropomorphosierung der diesbezüglichen Erscheinungen selbst noch weiter, indem sie die regelmässig wiederkehrenden Formen, unter denen jene Kräfte in die Erscheinung treten, als „Naturgesetze" bezeichnen, und so Vorstellungen selbst über staatliche Einrichtungen der Menschen unbedenklich auf Erscheinungen der leblosen Natur übertragen.

Alles dies würde aber der gegenwärtigen Erklärung

noch nicht die unbedingte Berechtigung sichern, die sie in Wirklichkeit hat, wenn nicht noch die Bestätigung ihrer Richtigkeit sichtlich auch in den Thatsachen begründet wäre. Beruht die Annahme der Übertragung des Verhältnisses zwischen Wille und Handlung auf die fraglichen äusseren Gruppenerscheinungen auf richtigen Voraussetzungen, so müssen die charakteristischen Eigenschaften des in Rede stehenden Verhältnisses auch beiden gemeinsam, es müssen jene ebenso bei den Erscheinungen der toten Natur wie bei den Willenserscheinungen der Lebewesen vorhanden sein. Nun ist dem Verhältnisse von Wille zur Handlung Folgendes eigentümlich: 1., dass dem gleichen Willen in allen Fällen, in denen nicht eine von dem Willen unabhängige Störung dazwischentritt, die gleiche Handlung folgt, 2., dass die Handlung als die Wirkung sich stets unmittelbar, also ohne Dazwischentreten eines weiteren Mittels, aus dem Willen vollzieht, 3., dass die Handlung sich in Bezug auf ihren Umfang stets nach dem Umfange des Willens richtet und 4., dass daher auch jene aufhört, wenn dieser wegfällt. Ist die Zurückführung der Vorstellung von Ursache und Wirkung auf das Verhältnis zwischen Wille und Handlung richtig, dann müssen die genannten auch die kennzeichnenden Merkmale der Vorstellung von Ursache und Wirkung bei den äusseren Erscheinungen bilden. Und in der That ist dem auch so. Wir nehmen das Vorhandensein einer zwei Erscheinungen verbindenden Kraft und damit das Vorliegen von Ursache und Wirkung nur an aber auch stets an, wenn jene Voraussetzungen sämtlich auch bei den Erscheinungen der Aussenwelt zutreffen. Wir haben oben trotz der notwendigen Verknüpfung beider Erscheinungen das Verhältnis von Ursache und Wirkung abgelehnt für die Erscheinung, wenn ein Gegenstand zu Boden fällt, weil ihm die Stütze entzogen wird und konnten dies mit Recht, denn die Kraft, welche den Stein zu Boden zieht, liegt nicht in der weggezogenen Stütze, sondern in der Anziehungskraft der Erde, mit der also ein Drittes zwischen beide Erscheinungen tritt, auch steht hierbei der Umfang der eingetretenen Wirkung mit der Ursache in keinerlei Verhältnis und ebensowenig hat die Handlung, die in der Beseitigung der Stütze liegt, in anderen Fällen, wo kein Gegenstand gestützt wird, die gleiche Wirkung. Ebenso haben

wir das Verhältnis von Ursache und Wirkung abgelehnt in dem Falle, dass ein Automat durch das Einwerfen einer Münze in Thätigkeit gesetzt wird. Denn hier tritt ebenfalls ein Drittes ins Mittel und gebricht es an der Verhältnismässigkeit der früheren und der späteren Erscheinung. Dagegen liegen alle vier Voraussetzungen vor bei der Erwärmung der Luft durch einen geheizten Ofen, bei der Erzeugung von Anziehungskraft durch Reibung, bei der Bewegung eines durch einen Stoss getroffenen Körpers u. s. w. Hier rufen dieselben Ursachen stets dieselben Wirkungen hervor, auch ist Unmittelbarkeit der Wirkung wie Verhältnismässigkeit von Ursache und Wirkung vorhanden. Wir nehmen demnach in allen Fällen das Vorhandensein einer Kraft und damit ein Verhältnis von Ursache und Wirkung an, wenn jene vier Voraussetzungen vorliegen, und weisen diese Annahme ab, wo sie nicht vorhanden sind. Wir meinen, dass dieser Umstand mehr als alles andere geeignet ist, jeden Zweifel daran zu beseitigen, dass die Vorstellung von dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung auf dem Wege der Übertragung unserer Vorstellung von dem Verhältnisse des Willens zu den Handlungen entstanden ist, und dass hiernach das Verhältnis von Ursache und Wirkung eine andere Erklärung seines Entstehens weder bedarf noch zulässt.

Wie die Begriffe Grund und Folge findet aber auch der Begriff Ursache und Wirkung nicht bloss auf Verhältnisse der Erscheinungen der Aussenwelt sondern auch auf das Verhältnis der Urteile zu einander Anwendung. Lag jenes Verhältnis den Anwendungsschlüssen zu Grunde, indem bei ihnen die Vordersätze sich zu dem Schlusssatze wie der Grund zur Folge verhalten, so liegt dieses Verhältnis den Erfahrungsschlüssen zu Grunde, indem bei ihnen die den Schluss begründenden Urteile selbst zu dem Schlusse in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen. Wenn ich in tausenden von Fällen gleichmässig sehe, dass beim Herabsinken der Temperatur auf den Nullpunkt das Wasser friert, wird durch die betreffenden Urteile in mir die Wirkung erzeugt, dass ein neues Urteil sich bildet, nach dem ich annehme, dass auch in allen zukünftigen Fällen, wenn die Temperatur auf Null Grad herabsinkt, das Wasser frieren werde. Wenn ich beim Aufgehen der Sonne stets beobachte, dass sich Licht über die Erde verbreitet, wird das weitere Urteil als Wirkung in mir erzeugt, dass auch in allen ferneren Fällen, wenn die Sonne über den Horizont tritt, sich Licht verbreiten werde und so auch in allen übrigen Fällen der Erfahrungsschlüsse.

Bedingen und Bedingtsein.

Oben bereits sind Erscheinungen erwähnt worden, die zwar ebenfalls unter einander nach dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit verknüpft sind, dennoch aber nicht unter das Verhältnis von Ursache und Wirkung fallen, es waren dies die Fälle, bei denen es an dem Vorhandensein einer beide Erscheinungen verbindenden Kraft fehlte, die Notwendigkeit der Verknüpfung vielmehr bloss darin bestand, dass die eine Erscheinung nicht eintreten konnte, wenn die andere nicht vorausgegangen war, der gestützte Gegenstand nicht fallen konnte, wenn die Stütze nicht beseitigt war, ein Automat nicht thätig werden konnte, wenn ein Gewichtstück nicht eingeworfen war. Die Fälle dieser Art gehören nach dem Ausgeführten nicht unter das Verhältnis von Ursache und Wirkung sondern unter das Verhältnis der „Bedingung“ und des „Bedingtseins“, der „Setzung“ und „Voraussetzung“. In einem allgemeineren als dem obigen Sinne wird aber auch auf diese Verhältnisse die Bezeichung Grund und Folge als allgemeine Bezeichnung überhaupt für alle Erscheinungen angewendet, die durch das Band der Notwendigkeit mit einander verknüpft sind.

So sehen wir, wenn wir die vorstehenden Darlegungen nochmals überblicken, wie die abgezogenen Begriffe die Gesamtheit der Aussenwelt auf allen Gebieten sowohl in Bezug auf die Sachen wie die Erscheinungen gewissermassen wie mit einem Netze umspannen. Ihre Bedeutung gewinnt und nimmt zu mit ihrem Umfange. In ihnen liegt der Schlüssel des Geheimnisses der Beherrschung der Welt durch den seiner Anlage nach unendlich viel kleineren und beschränkteren menschlichen Geist, in ihnen die Voraussetzung für das Dasein und Wirken der Geschöpfe auf dieser Erde. Einen interessanten aber über den Rahmen dieses Grundrisses hinausgehenden Vorwurf würde es daher auch bilden, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die die Unterlage zu den abgezogenen Begriffen bildenden Gruppenerscheinungen der Aussenwelt zu den Bedürfnissen bei der Führung unseres äusseren Daseins stehen und demnächst, ob und welche inneren Beziehungen zwischen dem Vor-

handensein von Gruppenerscheinungen und der Veranlagung unseres Erkenntnis-Vermögens und Verfahrens bestehen. Eine solche Darstellung würde die Geschichte der Errungenschaften des menschlichen Geistes zugleich aber auch die der Grenzen seines Könnens sein und über die Grundbedingungen unseres Daseins und Wirkens die bedeutsamsten Aufschlüsse erteilen müssen. Näher getreten wird ihr aber erst in der Wesenslehre werden können, und zwar bei der Behandlung des Erkenntnisproblems.

c Herstellung der Beziehungen zwischen den begrifflich geschiedenen Teilen durch die Verbindung des Subjektbegriffs mit dem Prädikatsbegriff zu Urteilen

Die Begriffe sind die Bausteine, mit denen die Seele das Gebäude der Vorstellungen von der Aussenwelt wie überhaupt von der Welt der Dinge aufbaut. Jede Vorstellung muss, soweit sie die blossen Wahrnehmungen überschreitet, durch die Form der Begriffe hindurch gegangen sein, um weitere Verwendung beim Denken zu finden. Die Thätigkeit der Begriffsverbindung steht, wie schon aus dem Obenausgeführten hervorgeht, ebensowenig wie das ganze Vermögen der Vorstellungen überhaupt, gänzlich im Dienste der Erkenntnis d. h. der Wiedergabe der Welt der Dinge in uns, sondern ebensosehr auch im Dienste der Bewegungserregungen, des Gemüts. Von den „Gedanken", so bezeichnen wir die Begriffsverbindungen im Allgemeinen, sind daher auch nicht alle Urteile. So sind nicht Urteile die Gedanken, die bloss unserer Einbildungskraft (Phantasie) entspringen, ferner die Wünsche, die Befehle, die Fragen, die Ausrufe. Zu den Urteilen sind vielmehr nur diejenigen Gedanken zu rechnen, die den Zweck haben, Vorstellungen von der Welt der Dinge in uns zu erzeugen und die darum auch — ein Umstand, an den die deutsche Sprache in bezeichnender Weise das Wort „Urteil" angepasst hat, — stets eine Entscheidung enthalten müssen, nämlich die Entscheidung darüber, ob und inwieweit das im Urteile Ausgesagte mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Ausschlaggebend dafür, ob ein Gedanke ein Urteil oder eine Willkürvorstellung enthält, ist daher, ob mit dem betreffenden Gedanken der Zweck verbunden wird, eine Vorstellung von der Wirklichkeit in uns zu erzeugen. In

diesem Falle sind die Gedanken stets Urteile, und zwar auch wenn sie mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen. Sie sind dann zwar unrichtige, falsche, irrige Urteile, aber immerhin Urteile, indem sie sich von den übrigen Gedanken noch durch ihren auf die Erzeugung einer Vorstellung von der Welt der Dinge gerichteten Zweck unterscheiden. *"Εστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, — — ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής**) (Aristoteles).

Auch wenn sie die Erzeugung einer Vorstellung von der Wirklichkeit zum Zwecke haben, sind aber noch nicht alle Begriffsverbindungen Urteile. Zu einem Urteile wird vielmehr eine solche Begriffsverbindung erfordert, durch welche die betreffenden Vorstellungen in uns zu einem h ö h e r e n G r a d e d e s B e w u s s t s e i n s erhoben werden. Das aber kann nur dann geschehen, wenn durch die im Urteile sich vollziehende Verbindung der Begriffe eine n e u e Vorstellung in uns hervorgebracht wird. Wenn ich mir einen Baum vorstelle und gleichzeitig den Begriff Bewegung denke, so wird durch das Zusammendenken dieser beiden Begriffe allein noch keine neue dritte Vorstellung in mir erzeugt. Es bleibt vielmehr der Begriff Baum ein besonderer Begriff und der Begriff Bewegung ein solcher, sie stehen zusammenhangslos nebeneinander. Wenn ich aber den Begriff Bewegung auf den Begriff Baum beziehe, mir also den Baum als bewegt denke, so entspringt hieraus eine neue, von den beiden nurgedachten Begriffen verschiedene Vorstellung für mich, nämlich die des bewegten Baumes. Wo die Beziehung mehrerer Begriffe aufeinander eine solche neue Vorstellung nicht hervorbringt, da ist auch kein Urteil vorhanden. So wird eine neue Vorstellung in den Fällen des Satzes vom Widerspruch also dann nicht erzeugt, wenn der eine der zu verbindenden Begriffe den anderen aufhebt, oder wenn der eine dieser Begriffe bereits in dem anderen mitgedacht wird. Wenn ich sage: Ein Baum ist nicht ein Baum, so besteht die Wirkung

*) Wohl enthält jeder Gedanke eine Vorstellung, nicht aber jeder ein Urteil. Das Letztere ist bloss bei den Gedanken der Fall, die dazu bestimmt sind, über wahr und falsch zu entscheiden. Was nicht unter dieses oder jenes fällt, wie eine Bitte, enthält zwar einen Gedanken nicht aber, ob derselbe falsch oder richtig ist."

der Verbindung dieser beiden Begriffe lediglich darin, dass der Prädikatbegriff den Subjektbegriff aufhebt, eine neue Vorstellung also kommt in diesem Falle nicht zustande, demzufolge aber kann dieser Satz auch kein Urteil sein. Dasselbe gilt aber auch, wenn ich von einem Subjekte etwas aussage, was notwendiger Weise in demselben schon als eingeschlossen mitgedacht wird. So, wenn ich sage: Ein Dreieck ist eine ebene Figur, die von drei sich schneidenden Seiten eingeschlossen wird. Hier kommt eine neue Vorstellung ebenfalls nicht zustande, und zwar darum weil, wenn ich den Begriff Dreieck setze, der Umstand, dass dasselbe eine von drei sich schneidenden Linien eingeschlossene ebene Figur ist, von mir schon gekannt, schon mitgedacht sein muss. Diese Begriffsverbindung ist sonach zwar eine Erklärung aber kein Urteil.

Subjektbegriff. Jedes Urteil muss einen Gegenstand als Unterlage haben d. h. es muss irgend einen Begriff als Erstes setzen, zu dem es einen anderen Begriff hinzubringt, um durch die Verbindung beider Begriffe ein Zweites nämlich die Beziehung, in dem dieser zu jenem steht, festzustellen, von jenem Begriffe durch diesen Begriff etwas aussagen. Wir nennen den ersteren, den Gegenstand und die Unterlage des Urteils bildenden Begriff das „Subjekt", den mit diesem in Beziehung gebrachten Begriff, also das Ausgesagte, das „Prädikat". Da nach dem oben (S. 119) Ausgeführten, unser gesamtes Denken über die Aussenwelt sich in den vier Bahnen, die wir dort als das zeitliche und räumliche Verhalten der Sachen an sich und zu einander kennen gelernt haben, bewegen muss, so ist damit auch gesagt, was überhaupt den Gegenstand der Urteile, die sich auf die Aussenwelt beziehen, bilden kann und muss: Jedes Urteil muss sich auf das räumliche und zeitliche Verhalten von Teilen der Aussenwelt an sich oder zu einander beziehen. Diese Beziehung des Subjekts eines Urteils auf Teile der Aussenwelt, Sachen, tritt nun aber nicht in der Weise hervor, dass die hierbei in Frage befangene Sache in dem Subjekte jedesmal genannt wird. Es ist vielmehr oben schon bemerkt worden, dass namentlich durch die Möglichkeit der Bildung abgezogener Begriffe die Subjekt-Begriffe eine mehr oder minder selbständige, von der Sache losgelöste Form annehmen und nur mittelbar noch ihren Zusammenhang mit den Sachen erkennen lassen. Nichtsdestoweniger darf man sich durch diese formelle Loslösung und Selbständigmachung gewisser Begriffe nicht daran irre machen lassen, dass denselben dennoch stets Sachen zu Grunde liegen, und lässt es sich auch bei einiger Übung in jedem einzelnen Fälle unschwer fertig bringen, den betr. Begriff auf die ihm zu Grunde liegende Sache zurückzuführen. Nehmen wir das erste beste Beispiel aus einem Lehrbuche der Physik: „Bei sphärischen Konvexspiegeln werden alle mit der Axe des Spiegels parallel laufenden Strahlen so zurückgeworfen, dass jeder derselben, rückwärts verlängert, die gleichfalls hinter dem Spiegel verlängerte Axe schneidet." Subjekt sind hier die in den Konvexspiegel fallenden Lichtstrahlen. Lichtstrahl ist der abgezogene Begriff von einer Erscheinung der Aussenwelt, nämlich der Erscheinung, welche von leuchtenden Teilen der Aussenwelt ausgeht, er bedeutet sonach nichts anderes als das Verhalten bestimmter Teile der Aussenwelt nämlich der leuchtenden Körper in Bezug auf die Hervorbringung von mit gewissen Empfindungen unseres Gesichtssinns begleiteten Ätherschwingungen. Oder: „Die auffallendsten Verschiedenheiten der beiden Elektrizitäten (positiven und negativen) zeigt sich in den sogenannten Lichtenberg'schen Figuren." Hier tritt die zu Grunde liegende Sache noch verschleierter auf als in dem ersteren Falle. Subjekt ist die Verschiedenheit der beiden Elektrizitäten. Unter Elektrizität verstehen wir das elektrische Verhalten bestimmter, der Elektrizität zugänglicher Körper (Sachen). Führen wir den in Frage befangenen Satz auf seine Grundlage zurück, so lautet er daher: Diejenigen Teile der Aussenwelt, welche der Elektrizität zugänglich sind, verhalten sich in Bezug auf die an ihnen hervortretenden elektrischen Erscheinungen nach der positiven und negativen Seite hin verschieden. Und so kann in allen Fällen der Urteile über Gegenstände und Erscheinungen der Aussenwelt diese Einordnung in eines der obengedachten Denkfächer ohne Schwierigkeit bewerkstelligt werden.

Durch die räumlichen Beziehungsbegriffe wie Alle, Jeder, Viele, Mehrere, Wenige, Einzelne, die es uns gestatten, eine mehr oder minder grosse Anzahl von Gegenständen unter einen Begriff zu bringen, können wir dem Subjekte eines Urteils und

damit dem Urteile selbst einen mehr oder minder weiten Umfang geben, mithin dasselbe erweitern oder beschränken. Je nach dem grösseren oder geringeren Umfange, dem wir damit einem Urteile geben, bezeichnen wir dasselbe als „allgemeines“ oder „besonderes“ Urteil.

Sprachlich kommt die Vorstellung, die einem Urteile zu Grunde liegt, das Subjekt, keineswegs immer in einem Hauptworte zum Ausdrucke. Wir sehen uns in der Sprache häufig genötigt, diese Vorstellung in die verschiedensten Worte, Zeitwörter, Adjektiva, Pronomina u. s. w. auch in mehrere Worte, bisweilen selbst in ganze Sätze zu kleiden. Folgende Beispiele mögen dies belegen: Die Wärme, welche die Körper beim Schmelzen bilden, wird beim Festwerden der letzteren wieder frei. Hier wird das Subjekt durch einen ganzen Satz, den Satz: „Die Wärme, welche die Körper beim Schmelzen bilden,“ ausgedrückt. Oder: Materie mit bestimmter Begrenzung nennt man Körper. Hier wird das Subjekt: „Materie mit bestimmter Begrenzung“ durch mehrere Haupt- und Eigenschaftswörter bezeichnet. Oder: Das erste dialytische Fernrohr wurde 1832 durch Plössl entdeckt. Hier wird das Subjekt: „Das erste dialytische Fernrohr“ durch ein Substantiv, ein Adjektiv und ein Zahlwort ausgedrückt.

Wenn das Subjekt in allen Fällen von Urteilen in Bezug auf die Aussenwelt einen Teil der Aussenwelt also Sachen zum Gegenstand haben muss, so muss der Inhalt des Prädikats seinerseits stets sich auf das räumliche oder zeitliche Verhalten der Sachen an sich oder zueinander beziehen. Auch für die Prädikatsbegriffe können die sprachlichen Bezeichnungen die mannigfaltigsten sein, sie können in Hauptwörtern, Eigenschafts- oder Zeitwörtern u. s. w., aber auch in ganzen Sätzen bestehen. Die Beziehungen zwischen dem Prädikats- und dem Subjektbegriff werden sprachlich durch die Verbindungswörter (Copula) Sein und Haben, oder durch das Zeitwort ausgedrückt. Die Zeitwörter wie die Copula müssen sich durch ihre Beugungsformen (Flektionen) dem Subjektbegriffe anschliessen. Ihre weiteren Beugungen werden bestimmt durch die verschiedenen Zeiten, in denen das Verhalten des Subjekts gedacht wird.

Die in den Urteilen enthaltene Entscheidung. Durch die Copula beziehentlich das Zeitwort kommt auch die **Entscheidung** über die Übereinstimmung der vollzogenen Begriffsverbindung mit der Wirklichkeit, die jedem Urteile in

Bezug auf die Aussenwelt innewohnen muss, zum Ausdruck. Der Bewandtnis, die es mit dieser Entscheidung sachlich hat, ist nunmehr näher zu treten. Wir haben gesehen, dass nicht alle Begriffsverbindungen eine Entscheidung darüber enthalten, ob die durch die Begriffsverbindung gewonnene neue Vorstellung der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Die Phantasievorstellungen, Wünsche, Befehle u. s. w. enthalten eine solche Entscheidung nicht. Bei den Urteilen in Bezug auf die Aussenwelt ist sie aber unbedingtes Erfordernis, da ein Urteil als solches nur dann einen Wert haben kann, wenn es darüber Aufschluss giebt, ob und inwieweit dasselbe mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die Frage ist nun aber, woher das Denkvermögen den **Anhalt** zu einer solchen Entscheidung nimmt? Den Anhalt zu der Begriffsbildung fand der Verstand in der Verschiedenheit der Empfindungen, die von den Gegenständen der Aussenwelt auf unsere Sinne hervorgebracht werden. Hier lag also der Anhalt noch im Bereiche der Vorstellungserregungen. Zu der Entscheidung darüber, ob unsere Vorstellungen von dem räumlichen und zeitlichen Verhalten der Sachen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, können die Sinneswahrnehmungen unmittelbar nichts beitragen. Die Sinnesempfindungen vermitteln uns zwar Vorstellungen von der Aussenwelt, sie sagen aber durchaus darüber nichts aus, ob und inwieweit die die Sinnesempfindungen erregenden Gegenstände der Aussenwelt angehören d. h. von unserem erkennenden Ich unabhängige Dinge sind oder nicht. Ich erhalte mit dem Gesichtsinn die Vorstellung von Farben, mit dem Tastsinn eine solche von Körpern, ob aber diese Farben- oder jene Körperempfindungen von der Aussenwelt hervorgerufen werden und ob- und inwieweit sie der Aussenwelt entsprechen, darüber geben uns die Sinneswahrnehmungen allein keinen Aufschluss. Auch das Denkvermögen kann das allein nicht. Dazu gebricht es ihm an jedem in ihm selbst ruhenden Anhalt. Wenn ich noch so oft und auch durch verschiedene Sinne einen Gegenstand wahrnehme, so kann der Verstand allein aus diesen Wahrnehmungen nicht den mindesten Anhalt dafür gewinnen, dass sie der Wirklichkeit entsprechen. Hier versagt auch die vergleichende und ordnende Thätigkeit des Verstandes, dem anderer Stoff seines Vergleichens und Ordnens als der durch die Sinne gelieferte nicht zur Verfügung steht. Wie immer

wir den uns durch die Sinne gelieferten Stoff vergleichen und ordnen, so wird aus diesem Vergleichen und Ordnen nichts hervorgehen, was uns zur Entscheidung der Frage einen Anhalt bietet, ob eine Vorstellung mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Der Anhalt für diese Entscheidung wird vielmehr nur auf dem Gebiete der Bewegungserregungen, wird nur in dem Gemüte gefunden. Allein der innere Sinn ist es, der das in uns hervorbringt, was wir „Überzeugung" nennen. Diese Überzeugung von der Übereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit und also davon, dass Vorstellungen wahr oder falsch, richtig oder unrichtig sind, hat an sich mit den Vorstellungserregungen nichts gemein, ist ein blosses Gefühl, gehört als solches ganz allein dem Gebiete der Bewegungserregungen an. Zwar ist dieses Gefühl wie jedes Gefühl auch mit Vorstellungserregungen gepaart, aber das Gefühl ist hier nicht den Vorstellungserregungen, sondern diese sind dem Gefühle untergeordnet. Nun aber entsteht die weitere Frage: sind die inneren, auf dem Gebiete der Bewegungserregungen liegenden Vorgänge, die in uns die gedachte Überzeugung hervorbringen, von unserem Willen abhängig, oder sind andere Umstände für sie bestimmend? Hinge die Überzeugung von der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Wirklichkeit von unserem Willen ab, so würde die Wirklichkeit unser Wille sein. Nun ist aber das kennzeichnende Merkmal für unsere Vorstellung von der Aussenwelt gerade deren Unabhängigkeit von unserem Willen, sonach kann die Überzeugung auch nicht von unserem Willen bedingt sein, und in der That können wir auch durch den Willen wenigstens unmittelbar Überzeugung in uns nicht hervorrufen. Die Überzeugung ist vielmehr von anderen Umständen abhängig, und diese Umstände liegen teils in dem Zusammenhange, in dem die sinnlichen Wahrnehmungen, teils in dem Zusammenhange, in dem die übrigen Denkvorgänge mit unseren Gefühlen stehen. Um diese Umstände zu finden, müssen wir auf das Wesen und die Entstehung unserer Erkenntnisthätigkeit zurückgehn. Wir haben nach dem Obigen als Erkenntnisvorstellungen nur diejenigen Vorstellungen anerkennen können, mit denen der Zweck verfolgt wird, Vorstellungen von der Wirklichkeit in uns hervorzurufen. Das aber, was hiernach entscheidend ist für das Wesen der Erkenntnisvorstellungen, der mit ihnen verfolgte

Zweck gehört nicht dem Gebiete der Vorstellungs- sondern dem der Bewegungserregungen an. Die letzteren sind sonach auch für die Erkenntnisvorstellungen leitend und massgebend, die Erkenntnisvorstellungen sind solche nur insoweit, als sie dem gedachten Zwecke entsprechen. Ob- und inwieweit letzteres der Fall, kann aus den Erkenntnisvorstellungen selbst nicht entschieden werden, sondern fällt wiederum der Entscheidung durch das Gemüt anheim. Das Gemüt also, wie es Vorstellungen zu Erkenntnisvorstellungen bestimmt, sitzt auch darüber zu Gericht, ob diese letzteren ihre Bestimmungen erfüllen oder nicht.

Überzeuggründe.

Obwohl nun das Gemüt diese Entscheidung selbst und allein trifft, so muss es sich doch hierbei auch seinerseits wieder notwendiger Weise auf die Erkenntnisvorstellungen stützen. Dieses aber kann das Gemüt nicht aus der einzelnen Erkenntnisvorstellung heraus, sondern nur, indem es eine Erkenntnisvorstellung mit der anderen kontrolliert. Aus diesem Sachverhalte geht nun hervor: zunächst, dass alle Teile des Erkenntnisverfahrens sowohl die Wahrnehmungen als die Begriffsbildung, die Urteilsbildung wie die Schlussfolgerungen als Anhaltspunkte für die betreffende Entscheidung dienen, demnach sämtlich zu den Gründen der Überzeugung gehören. Sodann aber geht daraus hervor, dass wir die auf diesen einzelnen Wegen gewonnenen Erkenntnisvorstellungen solange als ihren Zweck erfüllend d. h. als mit der Wirklichkeit übereinstimmend ansehen müssen, als sie sich nicht einander widersprechen, und andererseits dass, wenn ein Widerspruch eintritt, solange die betreffenden Vorstellungen als der Wirklichkeit entsprechend nicht anerkannt werden können, als es nicht gelingt, sie untereinander in Übereinstimmung zu bringen. Gehen wir nun die einzelnen Teile unseres Erkenntnisverfahrens an der Hand dieser Grundsätze durch, so ergiebt sich zunächst für die auf dem Wege der Sinneswahrnehmungen gewonnenen Vorstellungen Folgendes. Da die Sinneswahrnehmungen, wie gezeigt worden, der erste und auch der letzte Grund aller unserer Erkenntnisvorstellungen von der Aussenwelt sind, insofern sie allein zu dieser den Stoff liefern, so müssen auch im Anfange unserer Erkenntnis von der Aussenwelt die Sinneswahrnehmungen von uns als mit der Wirklichkeit übereinstimmend gesetzt werden, die Erscheinung uns sonach als

Wirklichkeit gelten. Wir müssen eine Wirklichkeit annehmen, da ohne diese Annahme eine Daseinsführung überhaupt nicht möglich ist, und da wir für diese Wirklichkeit anfänglich einen anderen Stoff schlechterdings nicht haben als die Sinneswahrnehmungen, so muss uns auch der Inhalt der letzteren mit der Wirklichkeit zunächst als gleichbedeutend erscheinen. Die Sprache der Dichter und Denker, und sie allein unter den Kultursprachen der Gegenwart, bringt auch das in bezeichnender Weise zum Ausdruck, indem sie für die durch die Empfindungen der Sinne unmittelbar erzeugten Vorstellungen das Wort „Wahrnehmungen" geschaffen hat und bekundet damit nicht bloss, dass ihr schon zur Zeit der Entstehung dieses Wortes die obige, in das Wesen der Sache eindringende Beobachtung nicht entgangen ist, sondern dass sie auf diese auch den besonderen Ton gelegt hat, während die übrigen Kulturvölker, indem sie ihren Bezeichnungen das lateinische Wort „percipere" zu Grunde legen, den mehr an der Oberfläche liegenden Gesichtspunkt des Aufnehmens des Stoffs aus der Aussenwelt im Auge haben. Dass die Erkenntnis der Aussenwelt in der gedachten Weise die Sinneswahrnehmungen mit der Wirklichkeit zunächst als gleichbedeutend setzt, kann man am Menschen in der Kindheit sowie an den tierischen Lebewesen auch ganz deutlich erkennen. Beide gehen, die Tiere allerdings nur insoweit als der Instinkt bei ihnen nicht entgegensteht, von der Annahme aus, dass ihre Sinneswahrnehmungen und die Wirklichkeit eins seien. Das Kind greift nach dem im Spiegel zurückgeworfenen Bilde, weil es dieses für den Gegenstand selbst hält, der gefangene Vogel fliegt gegen das Fenster, das er nicht für vorhanden hält, weil sein Gesichtssinn von ihm nicht berührt wird, der Hund bellt den Mond an, weil er denselben für einen nahen Gegenstand hält. Anders stellen sich für beide die Dinge, wenn das Kind beim Betasten des Spiegels keine Empfindung von dem Gegenstande erhält, den es im Spiegel sieht, der Vogel an der Glasscheibe Widerstand findet. Hier zuerst stellt der Verstand bei beiden eine Kontrollierung seiner verschiedenen Sinnesempfindungen an, deren nächstes Ergebnis eine Vorstellung davon ist, dass die erste Wahrnehmung mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, und deren weitere Wirkung darin besteht, dass beide sich bestreben, diese sich wider-

sprechenden Vorstellungen in Übereinstimmung zu bringen. Je weiter die Lebewesen in der Prüfung derartiger Erfahrungen vorschreiten, um so mehr lernen sie die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne nach der Richtung hin unterscheiden, ob und wieweit sie dieselben bei ihrer Erkenntnisthätigkeit als vertrauenswert ansehen können, mit anderen Worten: sie lernen die einzelnen Überzeugungsgründe nach ihrem Werte unterscheiden. Wie bei den Sinneswahrnehmungen so kann auch bei der Bildung von Begriffen geirrt werden, indem der Verstand verbindet, was in Natur getrennt ist, und trennt, was in Wirklichkeit verbunden ist. Auch hier ist eine Kontrollierung und Berichtigung nur möglich durch die Vergleichung der Merkmale beziehentlich der Urteile und ihrer Bestandteile, durch welche der Verstand zu den Begriffen und Urteilen gelangt ist. Wenn bei einem Rundgemälde die Täuschung hervorgerufen wird, dass die im Vordergrunde befindlichen Gegenstände plastische sind, während sie zum Teil schon zu dem Rundgemälde selbst gehören, somit also falsche Begriffe von unserem Denkvermögen gebildet worden sind, so nehmen wir weitere Wahrnehmungen teils des Gesichts teils der Tastorgane zu Hülfe, um uns zu überzeugen, an welcher Stelle die betreffenden Gegenstände aufhören, Körper zu sein und anfangen, einen Teil des Gemäldes selbst zu bilden, und berichtigen so unsere Begriffe und Urteile von diesen Gegenständen. Ebenso können auch die Vorstellungen, welche wir auf dem Wege der Schlussfolgerungen erhalten, von der Wirklichkeit abweichen, und zwar sowohl bei den Erfahrungsschlüssen (Induktionen) als bei den Anwendungsschlüssen (Syllogismen). Bei den Erfahrungsschlüssen hängt die Entstehung der Überzeugung von deren Richtigkeit in der Regel von der grösseren oder geringeren Anzahl der den Prämissen zu Grunde liegenden Erfahrungssätze ab. Je häufiger wir gewisse Erscheinungen sich aufeinander folgen sehen, um so mehr wird sich in uns die Überzeugung bilden, dass diese Aufeinanderfolge eine notwendige ist. Ob diese Überzeugung aber eine richtige ist, das zu prüfen benutzen wir alle übrigen Erkenntnismittel sowohl die Sinneswahrnehmungen als auch die Begriffs- und Urteilsbildung sowie auch anderweite Schlussfolgerungen. Spricht eines oder mehrere dieser Erkenntnismittel gegen die Richtigkeit unserer Überzeugung,

so wird unsere Überzeugung abgeschwächt oder ganz aufgehoben. Bei den Anwendungsschlüssen wird da, wo der Satz vom Widerspruch unmittelbar platzgreift, durch ein Naturgesetz unseres Erkennens die Überzeugung von der Richtigkeit der betreffenden Schlussfolgerung herbeigeführt. Der Satz: wenn alle Menschen sterblich sind, muss auch Gajus sterblich sein, nötigt uns die Überzeugung von seiner Richtigkeit ohne weiteres durch eine in der Natur unseres Denkens begründete Notwendigkeit auf und deshalb ist auch in solchen Fällen an sich jeder Irrtum ausgeschlossen. Wenn aber bei Anwendungsschlüssen der Widerspruch uns nicht ohne weiteres durch das Widerstreiten mehrerer klar vor unserem Bewusstsein stehender Begriffe ersichtlich wird, sondern verschiedene Mittelglieder, nach Befinden auch eine ganze Schlussreihe zwischen dem ersten Urteile und der Schlussfolgerung vorhanden sind, die diesen Widerspruch verhüllen, so sind auch bei solchen Schlüssen doch Abweichungen von der Wirklichkeit möglich. Der Satz: die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypothenuse, folgt mit Notwendigkeit aus dem Wesen des rechtwinkligen Dreiecks und beruht auf dem Satze des Widerspruchs. Aber dieser Widerspruch wird dem in der Geometrie noch Unbewanderten nicht schon dadurch klar, dass der Begriff des rechtwinkligen Dreiecks gesetzt und dann über jeder der drei Seiten Quadrate gedacht werden. Die nurgedachten Vorstellungen schliessen noch nicht ohne weiteres bei dem Ununterrichteten die Annahme aus, dass die Quadrate der Katheten kleiner oder grösser seien, als die der Hypothenuse. Sondern diese Unmöglichkeit der abweichenden Überzeugung tritt erst dann ein, wenn jeder der dazwischen liegenden, zur Beweisführung benutzten Sätze zu dem vorhergehenden sich so verhält, dass er uns unmittelbar auf Grund des Satzes vom Widerspruche klar wird. Sind also auch bei den Anwendungsschlüssen Irrtümer nicht ausgeschlossen, so erfolgt deren Berichtigung durch Prüfung aller einzelnen Beweissätze und eine solche Aneinanderreihung derselben, dass in der ganzen Kette jeder einzelne Satz unmittelbar nach dem Satze vom Widerspruch uns gewiss wird.

Grade der Überzeugung. Dass die bei Urteilen die Entscheidung herbeiführende Thätigkeit unserer Seele dem Gebiete der Bewegungserregungen angehört, zeigt sich ganz deutlich auch darin, dass das, was

wir Überzeugung nennen, verschiedene Stärken, verschiedene Grade haben kann. Zwar kann man auch bei den Vorstellungserregungen von mehr oder minder lebhaften Vorstellungen sprechen und diese Unterscheidung ist auch in der Praxis nicht ohne Bedeutung, dennoch giebt es bei Vorstellungen keine Grade in dem Sinne, dass je nach den verschiedenen Graden das Wesen der Vorstellung ein verschiedenes wäre. Wohl aber ist dies bei allen Bewegungserregungen der Fall. Alle Bewegungserregungen, die Gefühle, die Triebe, der Wille weisen verschiedene Grade auf, deren Verschiedenheit auch stets mehr oder minder eine Verschiedenheit des Wesens dieser Erscheinungen bedingt. Ein leidenschaftliches Wollen ist etwas seinem Wesen nach verschiedenes von einem unbestimmten und schwankenden Wollen, ein heftiger Schmerz etwas anderes als ein leises Unbehagen, der Hunger eines tagelang ohne Speise Gebliebenen etwas anderes als das gewöhnliche Verlangen nach Speise. In dieser Weise treten auch bei der Überzeugung verschiedene Grade auf. Dieser Grade sind von der Annahme der Möglichkeit bis zur unbedingten Gewissheit unzählig viele. Die Sprache hat ausser für die nurgenannten Grade noch Bezeichnungen für weitere Grade in den Worten: Notwendig, Wahrscheinlich und Unwahrscheinlich, Bestimmt und Unbestimmt, Sicher und Unsicher, sowie ähnliche erfunden, mit denen sie indessen jene Grade keineswegs erschöpfen will und kann. Dem als Prädikat auftretenden Zeitworte setzt die Sprache zur Unterscheidung dieser Grade die Hülfszeitwörter: Müssen, Können und ähnliche vor.

Den Begriff „Urteil" können wir nach alledem so erklären, dass unter ihm *diejenigen auf die Erzeugung von Erkenntnisvorstellungen gerichteten Begriffsverbindungen verstanden werden, durch welche über das Verhalten der Dinge etwas ausgesagt wird.* Von den Begriffen unterscheiden sie sich dadurch, 1., dass bei den Begriffen etwas von der übrigen Welt der Dinge ausgesondert und dadurch zu einer neuen Vorstellung erhoben wird, während die Urteile durch Begriffe Ausgesondertes schon voraussetzen. 2., Bei der Bildung der Begriffe dienen die sinnlichen Wahrnehmungen dazu, dem Verstande in den Merkmalen Anhaltspunkte zur Aussonderung zu bieten,

bei den Urteilen werden diese Merkmale durch Verbindung mit der Sache als deren Träger zu Verhaltungsbegriffen erhoben. 3., Bei den Begriffen wird nichts über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein, über die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit oder die Nichtübereinstimmung der begrifflich ausgeschiedenen Dinge ausgesagt, während in jedem Urteile eine solche Entscheidung enthalten sein muss.

Man hat die Urteile verschieden eingeteilt: mit Rücksicht auf die bei ihrer Bildung ausgeübte Thätigkeit des Trennens oder Verbindens in bejahende (affirmatorische) und verneinende (negierende) Urteile, jenachdem bei ihnen dem Subjektbegriffe ein bestimmtes Verhalten zugeschrieben oder bei ihnen abgelehnt wird, ferner nach dem Grade der Überzeugung, der durch den Prädikatsbegriff zum Ausdruck gelangt, in bestimmte (assertorische), unbestimmte (hypothetische, problematische bez. disjunktive) und notwendig gewisse (apodiktische) Urteile, endlich nach dem Umfange des Subjektbegriffs in allgemeine, besondere und einzelne. Keiner dieser Einteilungen kann ein besonderer Wert für die Erkenntnislehre zuerkannt werden. Einen solchen Wert hat auch die Einteilung in analytische und synthetische Urteile nicht, jenachdem der Prädikatsbegriff etwas aussagt, was im Subjektsbegriffe schon enthalten ist oder nicht. Um so bedeutungsvoller ist dagegen diese letztere Einteilung für die Geschichte der Erkenntnislehre geworden und zwar dadurch, dass Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft und in noch ausgesprochenerer Weise in seiner Schrift Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik diese Einteilung zum Ausgangspunkt seiner Lehre von der reinen Vernunft genommen hat. Kant selbst hat aber die analytischen Urteile als blosse Erläuterungsurteile bezeichnet und ihnen damit überhaupt die Zugehörigkeit zu den Urteilen im eigentlichen Sinne als den Begriffsverbindungen, bei denen eine neue Vorstellung entsteht, abgesprochen. Schon aus diesem Grunde war die in Rede stehende Einteilung keine Einteilung der Urteile zum mindesten konnte sie als solche nicht irgendwie für das System verwendet werden und zwar namentlich dann nicht, wenn richtig wäre, was die späteren Vertreter dieser Doktrin annehmen, nämlich dass man Urteile je nach dem Standpunkte, den man einnimmt, beliebig unter die analytischen oder die synthetischen bringen

kann. Aber auch was hiernach für Kants Synthesis als einer „Vereinheitlichung des Mannigfaltigen" (Windelband) noch übrig bleibt, konnte nur von der wissenschaftlichen Zähigkeit eines Kant und durch eine willkürliche und gewaltsame Verschiebung seines Inhalts, darin Kant Meister war, zur Unterlage für eine Theorie des Apriorismus benutzt werden.

Fruchtbar ist allenfalls die Einteilung der Urteile, die man auf deren Entstehung gegründet, nämlich in solche, welche durch eine blosse Verbindung von Begriffen entstehen, einfache, unmittelbare und ihnen gegenüberstehend solche, die erst durch Verbindung von Urteilen insbesondere Schlussfolgerungen gewonnen werden, zusammengesetzte, mittelbare Urteile. Denn auf diese Einteilung gründet sich nicht bloss die Einteilung der Begriffe in Eigenbegriffe und abgezogene Begriffe, sondern auch, wie unten gezeigt werden wird, die Einteilung der Wissenschaften in erklärende und beschreibende.

d. Herstellung der Beziehungen zwischen den Erscheinungen.

Verbindung von Urteilen im Allgemeinen.

Bei seinem Bestreben, das infolge der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens Getrennte der Wirklichkeit gemäss wieder zu verbinden, die Vielheit und Mannigfaltigkeit zur Einheit zurückzuführen, kann unsere Erkenntnisthätigkeit nicht bei der durch Urteile bewirkten Feststellung der einzelnen Erscheinungen stehen bleiben, sondern muss, um der Wirklichkeit näher zu kommen, auch die Beziehungen aufdecken und feststellen, die zwischen den einzelnen Erscheinungen, räumlichen und zeitlichen, bestehen. Nur dadurch können wir den durch das begriffliche Vorgehen unseres Erkennens gelösten Zusammenhang wiederherstellen und unsere Vorstellungen mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung bringen. Unser Vorgehen gleicht hierbei wie bei dem ganzen Erkenntnisverfahren dem Ausgraben eines verschütteten Baumes. Was bei dem Abgraben der obersten Schicht von dem Baume sichtbar wird, erscheint als einzelne zusammenhangslose Punkte. Gräbt man eine weitere Schicht ab und legt man die Fortsetzung dieser Punkte frei, dann überzeugt man sich, dass das, was vorher als zusammenhangslose Punkte erschien, Zweige bildet, die sich nach unten zu vereinigen, gräbt man noch weiter, so erkennt man, dass auch diese Zweige wieder

sich vereinigen und zwar zu Ästen, dass die letzteren dann zu Hauptästen und die Hauptäste schliesslich zu einem einzigen, alle die genannten Teile als Ausläufer aussendenden Stamme sich vereinigen. Durch die Verbindung der Merkmale zu Begriffen haben wir die Vorstellung von einzelnen Dingen, durch die Vereinigung von Begriffen die Vorstellung von dem räumlichen und zeitlichen Verhalten der Dinge an sich und zueinander, also die Vorstellung von Erscheinungen erhalten. Nunmehr gilt es, in uns Vorstellungen von den in der Wirklichkeit bestehenden Beziehungen zwischen den einzelnen Erscheinungen zu erzeugen, dies aber geschieht auf dem Wege der Verbindung von Urteilen. Auch bei der Verbindung von Urteilen wird eine neue Vorstellung erzeugt. Bestand diese bei der Verbindung der Merkmale zu Begriffen in der Vorstellung von einem Dinge, das als Träger den Vereinigungs- und Ausgangspunkt der Merkmale bildet, bestand bei der Verbindung der Begriffe zu Gedanken und Urteilen die neue Vorstellung in der Vorstellung von dem Verhalten der Dinge, so besteht die neue Vorstellung, die wir durch die Verbindung von Urteilen erzeugen, in der Vorstellung der Beziehungen, welche zwischen den einzelnen Erscheinungen obwalten. Nicht durch jede gleichzeitige Bildung mehrerer Urteile wird eine Verbindung von Urteilen hergestellt. Es ist noch keine Verbindung von Urteilen, wenn wir uns denken, dass die Sonne über den Horizont getreten ist und dass sich Licht auf der Erde verbreitet. Diese Vorstellungen stellen zwei Urteile dar, die an sich noch nichts miteinander zu thun haben, die deshalb allein noch keine Verbindung eingegangen sind, weil sie in unmittelbarer Aufeinanderfolge gedacht werden. Wohl aber tritt eine solche Verbindung ein, wenn diese Urteile so zusammengedacht, so in unserem Vorstellungsvermögen verschmolzen werden, dass zwischen dem Erscheinen der Sonne über dem Horizonte und der Verbreitung des Lichts Vorstellungen von räumlichen oder zeitlichen Beziehungen hergestellt werden, die eine Erscheinung in solcher zeitlicher Beziehung zur anderen gedacht wird, dass sie dieser vorhergeht, oder in solcher räumlicher Beziehung, dass an den Teilen der Erde, bei denen die eine eingetreten, die Sonne also über den Horizont erschienen ist, auch die andere Erscheinung eintritt d. h. sich Licht verbreitet. Erst bei einer solchen

Verbindung tritt als Ergebnis dieser Verbindung die neue Vorstellung von den räumlichen oder zeitlichen Beziehungen auf, welche zwischen den bis dahin beziehungslos in unserer Vorstellung dastehenden Erscheinungen obwaltet. Sprachlich kommt diese Herstellung von Beziehungen bei zeitlichen Erscheinungen durch die Bindewörter (Konjunktionen), und zwar zunächst durch die beiordnenden Bindewörter wie: als, nachdem, während, sobald u. s. w., zum Ausdrucke: als, nachdem, während, sobald als die Sonne über dem Horizonte erschienen war, verbreitete sich Licht. Bei den räumlichen Erscheinungen, wendet die Sprache Relativsätze an: wo oder in den Teilen, an welchen die Sonne über dem Horizonte aufgegangen ist, verbreitet sich Licht.

Bei Gruppenerscheinungen.

Eine wesentlich höhere Bedeutung erhalten aber auch die Urteilsverbindungen, wenn Gruppengegenstände oder Gruppenerscheinungen in Betracht kommen. Bei den bisher behandelten Verbindungen zu Urteilen bestanden die neuen Vorstellungen, die durch diese Verbindung erzeugt wurden, in den Vorstellungen von den zwischen den Sachen obwaltenden, zeitlichen oder räumlichen Beziehungen. Trotz dieser neuen Vorstellung ergab also die Verbindung von Urteilen in diesen Fällen kein neues Urteil d. h. keine Vorstellung von einer neuen Erscheinung selbst, sondern eben nur von den Beziehungen zwischen Erscheinungen. Bei der Verbindung von Gruppenerscheinungen tritt aber dem ein Weiteres hinzu, nämlich auch ein von den verbundenen Urteilen verschiedenes und deshalb neues Urteil. Betrachten wir zunächst die Wirkung der Verbindung von Urteilen über Gruppengegenstände. Hier besteht diese Wirkung darin, dass, nachdem wir die Leit- und Begleiteigenschaften (s. o. S. 134) für einen Gruppengegenstand durch eine Anzahl von auf Beobachtung gegründeten Urteilen festgestellt haben, wir das neue Urteil bilden, dass auch die von uns nicht beobachteten Gegenstände also alle übrigen Gegenstände, sofern sie die betreffenden Leit- und Begleiteigenschaften an sich tragen, zu dem betreffenden Gruppengegenstand gehören. Um bei dem obengewählten Beispiel vom Fichtenbaum zu bleiben, so bilden wir durch eine Anzahl von Beobachtungen eine gleiche Anzahl Urteile, die darin bestehen, dass die beobachteten Gegenstände Fichten d. h. Bäume mit

Nadeln von einer bestimmten Gestalt und Anordnung sind. Nachdem wir eine genügende Anzahl derartiger Urteile von bestimmten Bäumen uns gebildet haben, tritt zu diesen Urteilen das neue Urteil hinzu, dass auch alle übrigen von uns nicht beobachteten Bäume, dafern sie die betreffenden Leiteigenschaften an sich tragen, Fichtenbäume sind. Ähnlich verhält es sich bei den Gruppenerscheinungen und zwar namentlich in den Fällen, wo zwei oder mehrere Erscheinungen durch ein Drittes nämlich durch die Vorstellung von einer zwischen ihnen wirkenden Kraft verbunden gedacht werden, also in den Fällen, die wir oben als die der Ursache und Wirkung kennen gelernt haben, und sodann da, wo zwei Erscheinungen von uns als durch den Satz des Widerspruchs verbunden gedacht werden, also in den Fällen, wo das Verhältnis von Grund und Folge vorliegt.

Fassen wir zunächst die Verbindung der unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung verknüpft gedachten Erscheinungen ins Auge, so stellt sich hierbei Folgendes heraus. Wenn wir zeitliche Erscheinungen öfter sich einander unmittelbar folgen sehen, so tritt in uns die Vorstellung auf, dass diese Aufeinanderfolge, welche wir bisher in mehr oder minder zahlreichen Fällen beobachtet haben, auch in anderen dergleichen Fällen eintreten werde. Diese Vorstellung nimmt an Bestimmtheit zu, je öfter wir jene Aufeinanderfolge beobachten und steigert sich unter gewissen Umständen zuletzt bis zur Gewissheit, wenn sich die Aufeinanderfolge in allen Fällen, die wir beobachtet haben, wiederholt. Wenn wir in allen Fällen, in denen wir einen in der Hand gehaltenen Stein loslassen, beobachten, dass der Stein zur Erde fällt, in allen Fällen, in denen ein freidaliegendes Stück Eisen einem Magnete genähert wird, beobachten, dass das Eisen sich nach dem Magnete zu bewegt und an demselben haften bleibt, in allen Fällen, in denen ein Ofen erhitzt wird, beobachten, dass [illegible] die den Ofen umgebende Luft erwärmt wird, so bildet [illegible] auch uns das neue Urteil, dass die letzteren Erscheinu[illegible] sich in anderen Fällen eintreten werden, in welchen d[illegible]gen auch in nung vorausgegangen ist, also der Stein [illegible] erstere Erscheinung losgelassen wird, das Eisen sich dem [illegible]allen werde, wenn er dieser in dessen Nähe gebracht [illegible] Magnete annähert, wenn wenn der Ofen geheizt wi[illegible] wird, die Luft sich erwärmt, [illegible]d. Die Verbindung zweier oder

mehrerer Urteile hat also auch in diesen Fällen das Eigentümliche an sich, dass durch die Verbindung ein weiteres, in den verbundenen Urteilen noch nicht liegendes Urteil in uns gebildet wird. Welches Wesen nun hat dieses neue Urteil? Wird uns durch dasselbe wirklich neuer Erkenntnisstoff geliefert und ist die Thätigkeit des Schlussfolgerns deshalb der stoffsammelnden Thätigkeit der Sinne an die Seite zu stellen, oder sind die durch dasselbe gebildeten neuen Vorstellungen allein auf die ordnende Thätigkeit des Verstandes zurückzuführen? Das erstere anzunehmen, liegt keinerlei Berechtigung vor. Denn was in den in Rede stehenden neuen Urteilen (Schlüssen) enthalten ist, vermehrt für uns in keiner Weise den Stoff von der Aussenwelt, wenn wir unter demselben das verstehen, was unabhängig von uns unserem Erkenntnisvermögen geliefert wird, sondern es wird bei ihm in allen Beziehungen nur der durch die Sinne gelieferte schon vorhandene Erkenntnisstoff verwendet, durchgängig nur auf ihm gefusst und demselben nichts hinzugefügt, was mit diesem Stoffe selbst seinem Wesen nach etwas gemein hätte. Wenn ich mir aus dem durch zahlreiche Beobachtungen gewonnenen Urteil, dass sich beim Fallen von Körpern die Fallräume wie die Quadrate der Fallzeiten verhalten, durch Schlussfolgerung das neue Urteil bilde, dass auch in allen übrigen Fällen, wo Körper von der Erde angezogen werden, die Fallgeschwindigkeit dieselbe ist, oder wenn ich mir nach Beobachtungen in bestimmten Fällen das Urteil bilde, dass alle Bäume, dafern sie gewisse Eigenschaften haben, zu den Fichten gehören, so führt dieses letztere Urteil, der Schluss, meiner Erkenntnis von der Aussenwelt in keiner Beziehung neuen Erkenntnisstoff zu. Denn alle die Begriffe über Gegenstände und Erscheinungen der Aussenwelt, welche in dem neugewonnenen Urteile enthalten sind, waren auch in den vorhergehenden Urteilen bereits enthalten. Der neuhinzugekommene Begriff „alle“ hat keinen Inhalt, der aus der Aussenwelt stammt, sondern er ist ein allein durch unser Denkvermögen hinzugekommener, ein nur in diesem wurzelnder. Worin nun aber, wenn er keinen neuen Erkenntnisstoff enthält, besteht die neue Vorstellung, die dieser Begriff dennoch in sich schliesst? Sie besteht in der Übertragung bereits gewonnener Erkenntnisse auf Erscheinungen,

die nicht von unseren Sinnen wahrgenommen worden sind, sondern entweder ohne diese Wahrnehmungen in der Vergangenheit sich vollzogen haben oder als zukünftige allein in unserer Vorstellung vorhanden sind. In dem neugewonnenen Urteile liegt nichts weiter als der Ausspruch: was ich in gewissen Fällen erkannt habe, werde ich in gleichliegenden anderen Fällen wieder erkennen. Das neugewonnene Urteil ist also nichts als eine Verallgemeinerung früher gewonnener besonderer Urteile. Der Begriff „alle" aber, der hier eingeschoben worden und den wir schon oben seinem Wesen nach als blossen Beziehungsbegriff kennen gelernt haben, bewährt auch hier die oben an ihn geknüpfte Beobachtung, dass er allein in unserem Erkenntnisverfahren seinen Ursprung hat, zum anderen aber auch, dass er deshalb in keiner Weise ein aprioristischer also erfahrungsfreier ist, sondern im Gegenteile nur unter der Voraussetzung gewonnen werden kann, dass ihm Erfahrung vorausgegangen ist.

Demnächst entsteht die Frage, und diese Frage hat die neuere Erkenntnislehre mehr oder minder lebhaft beschäftigt, wie das Zustandekommen des neuen also des Schlussurteils in den nurbehandelten Fällen zu erklären ist, ob dasselbe hinreichend aus den bisher angenommenen Grundthätigkeiten der Seele seine Erklärung findet, oder ob zu dieser Erklärung neue Grundthätigkeiten herbeigezogen werden müssen. Das Letztere ist vielfach versucht worden und hier ist man wie bei so vielen sonstigen Punkten der Erkenntnislehre unter Verschmähung der nächstliegenden und allein durch die lebendige Beobachtung der seelischen Vorgänge und Erscheinungen gegebenen Erklärung in teilweise spitzfindigster und künstlichst gesuchter Weise verfahren, ohne dadurch doch die nachstehende auf innerer Wahrnehmung fussende Erklärung ersetzen oder sonst irgend befriedigende Ergebnisse liefern zu können. Eine nur einigermassen unbefangene innere Beobachtung lässt über das Zustandekommen der in Rede stehenden Schlussurteile, soweit dasselbe überhaupt unserer Erkenntnis zugängig ist, keinen gegründeten Zweifel aufkommen. Die obige Darstellung von dem Erinnerungsvermögen hat ergeben, dass das Verfahren bei der Erneuerung früherer Vorstellungen an sich nichts mit dem Verfahren der begrifflichen Erkenntnis gemein hat. In Bezug

auf sein inneres Wesen dem Verfahren bei den sinnlichen Wahrnehmungen an die Seite tretend, erneuert das Erinnerungsvermögen in uns frühere Vorstellungen ganz ohne Rücksicht darauf, ob diese Vorstellungen durch das Denkvermögen bereits in Begriffe und Urteile einregistriert waren oder nicht. Wie die Sinne bietet es dem Denkvermögen seinen Stoff roh und ungeordnet dar und lässt sich in diesem seinen Verfahren durch den Willen überhaupt nicht oder doch nur sehr bedingt beeinflussen. So verhält sich das Erinnerungsvermögen auch bei der Erneuerung der Vorstellungen von Gruppengegenständen und Gruppenerscheinungen. Wir haben in früheren Fällen beobachtet, dass, wenn der Sturm weht, sich die Bäume beugen. Unser Denkvermögen hat bei dieser Gelegenheit stets die Bäume in besondere Begriffsfächer eingereiht und ebenso die heftige Bewegung der Luft, die wir als Sturm bezeichnen. Diese Einregistrierung gleichzeitiger Erscheinungen in verschiedene Fächer ist indessen auf unser Erinnerungsvermögen gänzlich ohne Eindruck geblieben. Wenn dasselbe jene Vorstellungen erneuert, so thut sie dies nicht in der Weise, dass sie die Vorstellung vom Sturme besonders und diejenige von den bewegten Bäumen besonders hervorruft, sondern beide Vorstellungen werden regelmässig durch das Erinnerungsvermögen in uns in derselben ungeordneten, auf die begrifflich vorgenommene Sonderung keinerlei Rücksicht nehmenden Weise erneuert, in der sie seinerzeit wahrgenommen worden. Vor unserer Erinnerung tritt mit der Vorstellung vom Sturme zusammen auch die von bewegten Bäumen. Und je öfter diese Erscheinungen zusammen wahrgenommen werden, um so sicherer können wir darauf rechnen, dass beide auch immer wieder gleichzeitig und zusammen durch die Erinnerung uns wieder vorgeführt werden. Schon bei der Bildung der Begriffe haben wir nun feststellen müssen, dass das, was uns bewegt, die Merkmale an eine bestimmte Sache zu knüpfen, sie in unserer Vorstellung so miteinander zu verbinden, dass die Sache als der Träger erscheint, an dem sich die wahrgenommenen Merkmale als Eigenschaften vereinigen, mit einem Worte uns Begriffe von bestimmten Sachen zu bilden, der Umstand war, dass wir durch wiederholte Wahrnehmungen desselben Sinnes

beziehentlich auch gleichzeitige Wahrnehmung verschiedener Sinne zu verschiedenen Zeiten dieselbe Beobachtung von dem Zusammentreffen der fraglichen Erscheinungen machen. Diese Erscheinung wiederholt sich auch bei der in Frage befangenen Art von Schlussfolgerungen. Wie dort so entsteht auch hier, je häufiger wir die Beobachtung von dem gleichen zeitlichen Aufeinanderfolgen von Erscheinungen gemacht haben, um so sicherer die Vorstellung davon, dass das, was wir immer wieder zusammen wahrnehmen, auch in der Wirklichkeit zusammengehört. Und wie dort aus dieser Vorstellung die Überzeugung hervorgeht, dass derselbe Teil der Aussenwelt, der in uns immer wieder dieselben Wahrnehmungen hervorruft, der Träger dieser letzteren Erscheinung ist, so rufen in uns die wiederholten Wahrnehmungen von der gleichen Aufeinanderfolge zeitlicher Erscheinungen die Vorstellung hervor, dass in Wirklichkeit beide Erscheinungen mit einander in innerer Beziehung stehen, dass sie in dieser Weise unter gleichen Verhältnissen stets wieder einander folgen werden und somit dasjenige, was wir in den beobachteten Fällen wahrgenommen haben, sich auch in allen übrigen derartigen Fällen in gleicher Weise vollzogen hat und vollziehen wird. Damit aber sind wir bei der Vorstellung angekommen, die in den vorliegenden Fällen der Schlussfolgerung das Neue bildet, nämlich bei der Übertragung der beobachteten Erscheinungen auf die übrigen gleichliegenden Erscheinungen mit anderen Worten: der Verallgemeinerung der ersteren.

Dass auch hier wie bei den die Begriffsbildung betreffenden Vorgängen und wie bei der Entscheidung über die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bei der Urteilsbildung im letzten Grunde auf dem Gebiete der Bewegungserregungen liegende Vorgänge das Ausschlaggebende sind, wird aus der obigen Darstellung ohne Weiteres erkannt worden sein. Besonders hervor tritt dies aber auch hier wie bei den Urteilen dadurch, dass die Grade der Überzeugung von der Richtigkeit der Schlussfolgerung verschiedene sein können. Auch hier kann diese Überzeugung alle Grade von der blossen Annahme der Möglichkeit bis zu einem mehr oder minder hohen Masse von Gewissheit durchlaufen. Abhängig aber sind diese Grade der Überzeugung im letzten Grunde stets von der Anzahl beobachteter Vorgänge, bei

denen unter denselben Verhältnissen immer dieselbe zeitliche Aufeinanderfolge der Erscheinungen eingetreten ist. An diesem Satze darf auch der Umstand nicht irre machen, dass wir unter Umständen Schlüsse der in Rede stehenden Art ziehen können, ohne uns auf vorgängige Beobachtungen zu stützen. So braucht bei der Überzeugung davon, dass die Sonne auch ferner alle Tage aufgehen wird, der mit den Gesetzen der Himmelskörper Vertraute sich nicht darauf zu stützen, dass er die Sonne bisher in seinem Leben alle Tage hat aufgehen sehen, sondern er wird diese Überzeugung auf seine Kenntnis der Gravitationsgesetze der Himmelskörper gründen. Aber was ihn diese letzteren Gesetze erst hat erkennen und feststellen lassen, ist doch immer wieder nur die Beobachtung früherer Vorgänge gewesen und hängt in Bezug auf seine wissenschaftliche Gültigkeit im letzten Grunde doch ebenfalls nur davon ab, dass in allen Fällen der Beobachtung die gleiche Aufeinanderfolge der zeitlichen Erscheinungen wahrgenommen worden ist. Auch kann diese Überzeugung einen Grad annehmen, der hinter der mathematischen Gewissheit nur wenig zurückbleibt. Wenn man bei einer Maschine bestimmte Teile, dem Gesetze der Schwere folgend, in einer einzigen Sekunde Dutzende von Malen eine bestimmte Bewegung mit unfehlbarer Sicherheit sich wiederholen sieht und diese Bewegung in Milliarden von Fällen nicht ein einziges Mal versagt, wenn in Tausenden von Jahren gewisse Himmelserscheinungen in ihren kleinsten Abschnitten sich immer in derselben Weise wiederholen und kein Fall bekannt wird, wo sie einmal von dieser Regel abgewichen wären, so ist die Überzeugung davon, dass die betreffenden Erscheinungen unter den gleichen Verhältnissen stets in derselben Weise eintreten werden und gar nicht anders als so eintreten können, in uns eine kaum minder unumstössliche als die Überzeugung von dem Satze $2 \times 2 = 4$.

Wie aus dem Obigen hervorgeht, sind es nicht bloss nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung verknüpfte Gruppenerscheinungen, die Schlussfolgerungen der in Rede stehenden Art zulassen, sondern diese Fälle der Schlussfolgerung greifen auch Platz bei Gruppengegenständen, insofern wir aus dem Vorhandensein der Leiteigenschaften in den beobachteten Fällen darauf schliessen, dass auch in sonstigen Fällen, bei denen diese Leiteigenschaften angetroffen werden, die betref-

fenden Gegenstände einer bestimmten Gruppe angehören. Wir haben in zahlreichen Fällen beobachtet, dass Bäume Nadeln von einer bestimmten Gestalt und Anordnung tragen, und haben uns für diese Bäume den abgezogenen Begriff „Fichte“ gebildet. Gestützt auf diese Beobachtungen schliessen wir, dass auch alle übrigen Bäume, bei denen die genannten Eigenschaften vorhanden, Fichten sind. Die Bildung von Schlüssen der gegenwärtigen Art ist also nicht an zeitliche und im Verhältnisse von Ursache und Wirkungen zueinander stehende Erscheinungen gebunden und von ihnen abhängig, sondern hat noch ein weiteres Anwendungsgebiet als dieses. Wohl aber spielt das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das wir bisher nur in seiner Anwendung auf Erscheinungen der Aussenwelt kennen gelernt haben, eine massgebende Rolle bei den Beziehungen, in denen die durch einen solchen Schluss verknüpften Urteile selbst untereinander stehen. Fassen wir nämlich die oben dargestellte Entstehung derartiger Schlüsse nochmals ins Auge, so wird sich uns ohne weiteres die Wahrnehmung aufdrängen, dass dieselben Umstände, von denen wir oben gezeigt haben, dass sie bei zeitlichen Erscheinungen der Aussenwelt in uns die Vorstellung einer Kraft und damit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung erzeugen, dieselben Umstände auch vorliegen bei den Beziehungen der Urteile zueinander, welche in Fällen der vorliegenden Art einen Schluss bilden. Nach dem Obigen ist es vornehmlich zweierlei, was erfordert wird, wenn wir zwischen mehreren zeitlichen Erscheinungen das Verhältnis von Ursache und Wirkung annehmen sollen: die Unmittelbarkeit der Aufeinanderfolge der betreffenden Erscheinungen und sodann die Verhältnismässigkeit, die zwischen der vorhergehenden Erscheinung, der Ursache, und der nachfolgenden, der Wirkung, obwaltet. Beide Erfordernisse sind auch bei den Beziehungen zwischen den Vordersätzen und dem Schlusssatze in Fällen der vorliegenden Art vorhanden. Die Beziehungen zwischen beiden sind zweifellos unmittelbar, denn zwischen sie tritt keinerlei Mittel, ebenso aber ergab die obige Darlegung, dass der Grad der Überzeugung, der im Schlusssatze zum Ausdruck gelangt, im Verhältnisse zu der Anzahl und Beschaffenheit der in den Vordersätzen auftretenden Urteile liegt. Wir sehen also und hierin müssen wir des Zusammenhangs wegen der späteren

Darstellung vorgreifen, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung auch in die Welt der Bewegungserregungen hinüberspielt und für die bei dieser auftretenden Erscheinungen ebenso von Bedeutung wird wie bei den Erscheinungen der Aussenwelt.

Die Thätigkeit bei der bisher behandelten Art der Schlussfolgerung bestand darin, dass sie, auf der Erfahrung fussend und von dieser ausgehend, das Besondere (Konkrete) zum Allgemeinen (Abstrakten) erhebt, indem sie bei den Gruppengegenständen zur Bildung abgezogener Begriffe, bei den Gruppenerscheinungen zur Feststellung einer bestimmten Ordnung der Aufeinanderfolge räumlicher und zeitlicher Erscheinungen führt, die wir unter Übertragung einer den staatlichen Einrichtungen angehörigen Einrichtung als „Gesetze“ bezeichnen. Beide Ergebnisse hier die Aufstellung von Gesetzen, dort die Bildung abgezogener Begriffe übernehmen bei unserem Erkenntnisverfahren, wenn wir uns unser Erkenntnisvermögen als ein grosses Regal vorstellen, die Rolle von Fächern, zu dem Zwecke bestimmt, unsere Einzelerkenntnisse in sie einzuordnen, oder von Schablonen, in die die einzelnen Erkenntnisse eingepasst, und damit dem bereits Erkannten eingereiht werden. Wir können die bisher behandelte, sich auf die Erfahrung gründende, vom besonderen zum allgemeinen führende Art der Schlussfolgerung als die „Erfahrungsschlüsse“ (Induktionen) bezeichnen. Ihnen gegenüber stehen die Anwendungsschlüsse (Syllogismen) als diejenige Art der Schlussfolgerung, bei der die neuen Vorstellungen durch die Anwendung der mittelst der Erfahrungsschlüsse festgestellten abgezogenen Begriffe und Gesetze gewonnen worden. Der Hergang bei den Anwendungsschlüssen gestaltet sich nach dem, was oben über die abgezogenen Begriffe und im Vorstehenden über die Erfahrungsschlüsse ausgeführt worden ist, einfach. Er besteht in einem grossen Einordnungsverfahren und ist in dieser Eigenschaft ganz besonders geeignet, die rein ordnende Thätigkeit unseres Denkvermögens zur lebendigen Anschauung zu bringen. Wir haben uns durch eine grössere oder geringere Anzahl von Beobachtungen auf dem Wege des Erfahrungsschlusses den Begriff „Fichte“ gebildet. Leiteigenschaften: Nadelholzbaum, bestimmte Anordnung der Nadeln. Begleiteigenschaften: Rinde, Splint, Kern von

weichem Holz, Entstehung aus Samenkorn, Wachstumszeit bis zu hundert und mehr Jahren, Verwendbarkeit als Bauholz u. s. w. Gewahren wir nun einen Gegenstand mit den obigen Leiteigenschaften, so ordnen wir denselben dem abgezogenen Begriffe Fichte ein und erzeugen in uns damit gleichzeitig auch die Kenntnis davon, dass dieser Gegenstand auch alle die nurhervorgehobenen und sonstigen Begleiteigenschaften der Fichte hat. Oder wir haben uns durch einen Erfahrungsschluss das Urteil gebildet, dass bei festen Körpern die Fallräume gleich sind dem Quadrate der Fallzeit. Wo immer wir nun einen festen Körper fallen sehen, ordnen wir diese Erscheinungen dem nurgedachten Gesetze ein und wissen nun auch genau, welchen Raum dieser oder irgend ein früher gefallener Körper bei seinem Fallen in einer gewissen Zeit zurücklegt beziehentlich zurückgelegt hat. Untersuchen wir nun auch hier näher, worin die seelische Thätigkeit bei der Bildung des Schlussurteils besteht, so liegt in diesen Fällen die Sache wesentlich einfacher als bei den Erfahrungsschlüssen. Auch bei den Erfahrungsschlüssen brauchten wir zur Erklärung ihres Hergangs keine neue Grundthätigkeit der Seele anzunehmen, sondern konnten den Hergang bei ihnen im letzten Grunde auf die ordnende Thätigkeit des Verstandes zurückführen. Diese letztere lag aber bei den Erfahrungsschlüssen insofern versteckter, als sie bei dem Verfahren dieser Schlüsse sich hinter den Operationen des Erinnerungsvermögens und den als Ursache und Wirkung auftretenden Beziehungen zwischen den in den Vordersätzen und den im Schlusssatz enthaltenen Urteilen selbst verbarg. Bei den Anwendungsschlüssen dagegen tritt die Erscheinung, dass allein die ordnende Thätigkeit des Denkvermögens das neue Urteil hervorbringt, durchaus unverhüllt zutage und giebt damit eine besonders wertvolle Bestätigung für die Annahme, dass das Denkvermögen nichts weiter als ein Vermögen des Zusammenstellens, Vergleichens, Ordnens ist. Was aber die innere Verknüpfung der Vordersätze mit dem Schlusssatze bei den Anwendungsschlüssen betrifft, so fällt diese nicht wie bei den Erfahrungsschlüssen unter das Verhältnis von Ursache und Wirkung sondern unter das von Grund und Folge. Die Prämissen sind hier mit dem Schlusssatze durch den Satz vom Widerspruch, der sich in diesem Falle als der Satz von der

Beständigkeit der Begriffe äussert, verknüpft. In der Allgemeinheit des ersten Vordersatzes: alle Menschen sind sterblich, ist der besondere Fall: Gajus ist sterblich, nach dem Satze vom Widerspruch bereits mit eingeschlossen. Während der Grad der Überzeugung, der im Schlusssatze zum Ausdruck kommt, bei dem Erfahrungsschlusse, als auf dem Verhältnis von Ursache und Wirkung beruhend, der verschiedenste sein konnte von der blossen Möglichkeit bis zur Gewissheit, kann dieser Grad bei dem Schlusssatze der Anwendungsschlüsse in allen Fällen nur der unbedingter Gewissheit sein. Freilich kann diese Gewissheit nur für das Verhältnis des Schlusssatzes zu den Vordersätzen nicht aber für die Sache selbst gelten. Das letztere kann nur dann der Fall sein, wenn die Vordersätze unbedingt gewiss sind. Andernfalls kann die ganze Schlussfolgerung sachlich ebensowohl ein gänzlich falsches wie ein auf blosser Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit beruhendes Ergebnis liefern. Es erübrigt nunmehr nur noch, auch bei den Anwendungsschlüssen festzustellen, worin das Neue des bei diesen Schlüssen gewonnenen Urteils besteht, und zwar bedarf es der genauesten Feststellung in diesem Punkte um so mehr, als bei der so wichtigen Frage nach dem Anteile des Verstandes an der Erkenntnis der Aussenwelt gegenüber dem der Sinne (Rationalismus und Sensualismus) die Vertreter des Rationalismus gerade die in der Bildung der Anwendungsschlüsse (Syllogismen) liegende Verstandsthätigkeit zum Hauptausgangs- und Stützpunkt ihrer Ansicht machen, wenn sie behaupten, dass der Verstand allein uns eine Erkenntnis der Aussenwelt ermögliche, während die sinnlichen Wahrnehmungen mehr zu Verwirrung der Erkenntnis als zu deren Klärung beitragen. Insofern diese Ansicht davon ausgeht, dass der Verstand unserer Erkenntnis irgend welchen neuen Stoff von der Aussenwelt zuführe, ist sie, wie früher schon zur Genüge dargelegt, eine offenbar irrige. Ganz insbesondere ist diese Ansicht aber auch unhaltbar gegenüber der in der Bildung von Anwendungsschlüssen liegenden Verstandesthätigkeit, bei der nach dem Vorstehenden im Gegenteil die rein ordnende Thätigkeit des Verstandes in besonders augenfälliger Weise zu Tage tritt. Bei dem Schlusse: Alle Menschen sind sterblich, Gajus ist ein Mensch, also ist Gajus sterblich, ist im Schlusssatze (Conclusion) nirgends ein Begriff

von Dingen der Aussenwelt enthalten, der nicht schon in den Vordersätzen (Prämissen) enthalten wäre. Was neu ist im Schlusssatze, beruht nicht in einem neuen Begriffe, sondern allein in der Übertragung bekannter Begriffe auf einen ebenfalls bereits bekannten Gegenstand. Die neugewonnene Vorstellung besteht danach im vorliegenden Beispiele darin, dass wir die Eigenschaft der Sterblichkeit, die wir vorher durch einen Erfahrungsschluss als eine solche aller Menschen erkannt hatten, hier auf einen besonderen Menschen den Gajus anwenden. Aus diesem immer wieder zu betonenden Umstande, dass wir durch Erfahrungsschlüsse unserer Erkenntnis keinen neuen Stoff zuführen, folgt auch weiter, dass bei den neuen Vorstellungen, die wir durch den Schlusssatz gewinnen, niemals andere und weitere Vorstellungen von irgend etwas Wirklichem enthalten sein können, als in den Prämissen. Vergegenwärtigen wir uns dies an einem zwar nicht der grössten, wohl aber glänzendsten Triumphe, den die schliessende Thätigkeit des Verstandes auf dem Gebiete der Wissenschaften gefeiert hat, an der Entdeckung des Planeten Neptun. Als Adams und Leverrier aus den Unregelmässsigkeiten in der Bewegung des Planeten Uranus schlossen, dass diese Unregelmässigkeiten durch einen anderweiten, damals noch nicht bekannten Planeten hervorgerufen werden, da konnten sie alle Eigenschaften, die an den bisherigen Planeten bekannt waren, auch auf den neuen, der Sinneswahrnehmung bisher noch nicht zugänglich gewesenen planetarischen Körper übertragen, aber irgendwelche weiteren als diese schon an bekannten Planeten beobachteten Eigenschaften des neuen Planeten auf dem Wege der blossen Schlussfolgerung zu erkennen, war schlechterdings ausgeschlossen. Dieses letztere wurde erst Gall möglich, als derselbe mit Hülfe optischer Instrumente, also durch den Gesichtssinn, die Anwesenheit eines Planeten an der fraglichen Stelle feststellte. Nun erst wurde es möglich, den neuen Planeten als solchen in seiner besonderen Gestalt, seinen besonderen Lichtverhältnissen und sonstigen Erscheinungen festzustellen, der astronomischen Erkenntnis also nicht bloss die Vorstellung von einem neuen Planeten, sondern thatsächlich auch neuen Erkenntnisstoff von diesem Planeten zuzuführen. Aus demselben Grunde, weil durch keinen wie immer gearteten Erfahrungsschluss unserer Erkenntnis neuer Stoff von der Aussenwelt zugeführt werden kann, ist es auch von vornherein und gänzlich ausgeschlossen, dass allein durch den Verstand beziehentlich durch Erfahrungsschlüsse irgendwelche Sinneswahrnehmung berichtigt werden kann. Der Verstand kann letzteres in allen Fällen nur unter Zuhülfenahme anderweiter Sinneswahrnehmungen, die nun einmal und ausschliesslich die Unterlage für unser gesamtes Erkennen abgeben. Ebenso erhält auch jeder Schluss über die Dinge der Aussenwelt erst seine letzte Bestätigung durch die Sinneswahrnehmung. Wären die gedachten Schlussfolgerungen Adams und Leverriers über das Vorhandensein eines neuen Planeten ohne Bestätigung durch das Sichtbarwerden für das Auge geblieben, so würde auch in der Wissenschaft das Vorhandensein des neuen Planeten dem Gebiete der blossen Vermutungen zugewiesen werden müssen, wie dies gegenwärtig noch bezüglich des thatsächlichen Vorhandenseins des auf ähnlichem Wege durch den Astronom Auwers entdeckten Begleiters des Procyon der Fall ist. Erst als der Planet Neptun im Fernrohre Galls sichtbar wurde, galt sein Vorhandensein auch für die Wissenschaft als gewiss, und erst wenn der Trabant des Procyon im Fernrohre wahrgenommen wird, kann auch dessen Vorhandensein als gewiss gelten.

Durch diese strenge Zurückweisung jedes Vermögens des menschlichen Verstandes, den Erkenntnisstoff von der Aussenwelt zu vermehren, die vom Standpunkte der Wissenschaft unerlässlich ist, die den Grund- und Eckstein der ganzen Erkenntnislehre bildet, und deren Unterlassung bei der Behandlung des Erkenntnisproblems, seitdem dasselbe aufgetaucht ist, zu der bedauerlichsten und nicht bloss für die Erkenntnislehre, sondern die gesamte Seinswissenschaft folgenschwersten Irrtümern Veranlassung gegeben hat, wird dem Werte, den das Denkvermögen für unsere Erkenntnis besitzt, nicht das mindeste genommen. Im Gegenteil, dieser Wert wird durch die Sonderung und Freihaltung von dem Denkvermögen nicht zukommenden Eigenschaften in seiner ganzen Bedeutung erst erkannt und nur erhöht, wenn wir sehen, wie durch das Denkvermögen, ohne dass hierzu die Aussenwelt selbst beiträgt, uns Erkenntnisse von unermesslichem Werte für unsere Daseinsführung und die Lösung der Welträtsel ermöglicht werden. Haben uns die Er-

fahrungsschlüsse die Vorstellung von einem Unendlichen und von der Ewigkeit, die Vorstellungen von der Einheit und Unteilbarkeit des Alls, die Vorstellungen von der Vergangenheit und Zukunft der Entwickelung der Welt und des Menschengeschlechts und der für dieselben geltenden Gesetze, haben sie uns die Auflösung des Widerstreits in Einklang, die Verwandlung der Vielheit und Mannigfaltigkeit in Einheit ermöglicht, so fügen dem die Anwendungsschlüsse die Möglichkeit hinzu, die gewonnenen Erkenntnisse von der Aussenwelt in Hunderten und Millionen von Fällen zu jeder Zeit und auf jedem Punkte der Erde anzuwenden und zu verwerten. Ihnen verdankt es der Mensch in der Hauptsache, wenn er sich den stolzen und bis zu einem gewissen Grade berechtigten Namen eines „Herrn der Schöpfung" beilegen kann. Freilich wird, wie nicht vergessen werden darf, dies alles nur durch das Vorhandensein von Gruppenerscheinungen möglich. Wo diese vorhanden sind, wächst seine Macht und Herrschaft ins Ungemessene, wo sie fehlen, steht der Mensch vor den Wundern der Schöpfung dem Kinde gleich hülflos und verlassen da.

B. Vorstellungserregungen in der Form der Freiheit.

1. Freie (Vernunft-) Erkenntnis.

Die bisherige Aufgabe bestand darin, darzustellen, wie sich die Erkenntnis der Aussenwelt im Zustande der Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb vollzieht. Diese Aufgabe zutreffend zu lösen, oder doch deren Lösung anzubahnen, war aus verschiedenen Gründen stellenweise nicht leicht. Einmal war uns hierbei der Weg der inneren Wahrnehmung wenigstens als unmittelbarer Weg verschlossen. Denn der Mensch auch in seiner frühesten Kindheit befindet sich niemals im Zustande der gebundenen Erkenntnis, sondern er tritt alsbald als vernunftbegabtes, demnach als mit der Gabe der freien Erkenntnis, wenn auch vorerst nur in der Anlage, ausgestattetes Wesen in die Welt. Deshalb sind wir bei einer Aussonderung des Verfahrens der gebundenen von der freien Erkenntnis in erster Linie auf die äussere Beobachtung der tierischen Lebewesen angewiesen, und können nur mittelbar, nämlich insoweit unser Erkenntnisverfahren nach diesen Beobachtungen eine Übertragung auf das tierische Erkenntnisverfahren zulässt, hierbei unsere eigene innere Wahrnehmung zu Grunde legen. Zum andern aber gestaltet sich jene Aufgabe auch aus dem Grunde ziemlich schwierig, weil eine wissenschaftliche Behandlung der gebundenen Erkenntnis wie jede wissenschaftliche Behandlung uns nur erst durch die Freiheit der Erkenntnis möglich wird, der in Rede stehende Gegenstand aber gerade das Kennzeichnende hat, dass

bei ihm alles, wobei die freie Erkenntnis mitwirkt, ausgeschlossen bleiben muss. Es führt dies zu der eigentümlichen Erscheinung, dass wir die Begriffe und alle sonstigen Vorstellungen der Seele im Zustande der Gebundenheit mit den Bezeichnungen der menschlichen Sprache belegen, dass wir davon sprechen müssen, dass auch Tiere Vorstellungen von Gegenständen, von einem Baum, einem Stein u. s. w., u. s. w. haben, obwohl selbstverständlich die tierische Erkenntnis und Geistesthätigkeit an der Sprache, als dem Erzeugnisse der freien Erkenntnis, keinen Teil, also auch keine Kenntnis der betreffenden Bezeichnungen und ihres Inhalts haben kann und hat. Der letztere Umstand ist bei der Lösung der obigen Aufgabe für Viele insofern irreleitend geworden, als sie sich durch ihn haben abhalten lassen, der Tierseele das zuzuerkennen, was ihr thatsächlich zukommt, und zwar auch zukommt ohne die Kenntnis und Fähigkeit einer gegliederten Sprache. Derselbe erlegt aber in der That auch bei jener Sonderung in sehr vielen Beziehungen die Pflicht zu grosser Vorsicht auf und gestaltet dieselbe dadurch häufig sehr schwierig. Dies um so mehr als alle unsere sprachlichen Bezeichnungen für seelische Vorgänge zunächst nicht für Vorgänge in der Tierseele sondern für die der menschlichen Seele gebildet worden sind, und sich daher niemals voll mit der Sache decken können, sobald wir sie auf Vorgänge in der Tierseele anwenden. War es bei dieser Sachlage nicht ganz zu vermeiden, dass unsere Blicke in dem Teile, der von der gebundenen Erkenntnis handelt, dann und wann zur Vervollständigung des Bildes und zur Verdeutlichung der Sache in das Gebiet der freien Erkenntnis hinüberschweiften, so glauben wir dennoch in dem bisher Behandelten nirgends wesentlich die Grenze überschritten zu haben, bis zu der die Erkenntnis im Zustande der Gebundenheit reicht, wenn schon wir gern anerkennen, dass diese Grenze schwankend ist und infolge der gedachten Beschränktheit der menschlichen Erkenntnismittel wohl überhaupt niemals ganz sicher gezogen werden kann.

Wirkung der Freiheit des Erkennens auf den Umfang des Letzteren.

Nachdem solchergestalt im Obigen die Darlegung der Erkenntnis im Zustande der Gebundenheit gegeben worden, gilt es für das Folgende, dasjenige darzustellen, was zu dieser Erkenntnis durch den Umstand hinzukommt, dass die Erkenntnis in der Form der Loslösung von dem Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebe mithin in der Form der Freiheit auftritt. Die Freiheit des Erkennens findet ihren Ausdruck sowohl in der erheblichsten Erweiterung des Umfangs wie in einer ihrem Zwecke mehr entsprechenden Einrichtung unserer Erkenntnisse, also in der Steigerung der Erkenntnisse sowohl der Sache als dem Verfahren nach. Der Sache nach ist es der mit der Freiheit der Erkenntnis verbundene Trieb, alles zu erkennen, was wir erkennen können, der Forschungstrieb, der es uns ermöglicht und uns dazu veranlasst, unsere Erkenntnisse unter dem Aufgebot und der äussersten Ausnutzung aller Mittel, die uns verliehen sind, zur Erweiterung unserer Erkenntnisse zu benutzen. Bei dieser seiner Thätigkeit verwertet der Forschungstrieb nicht bloss die Sinne zu allen nach ihrer Einrichtung immer nur möglichen Wahrnehmungen, zu denen die tierischen Lebewesen im Mangel der Freiheit des Erkennens und der unzulänglichen Einrichtung ihrer Sinneswerkzeuge schlechterdings ausser Stand sind, sondern er nutzt vor allen Dingen auch die stoffordnenden Fähigkeiten, das Denkvermögen, im äussersten Masse aus, um mit seiner Hülfe durch Verbinden und Trennen immer neue Möglichkeiten des Erkennens zu eröffnen, immer mehr in die Breite und Tiefe zu dringen, immer mehr den inneren und äusseren Zusammenhang der Dinge festzustellen und zu ergründen. Wie der Mensch in Folge der freien Erkenntnis sich selbst von der Stätte, in die er hinein geboren ist, losmacht und die fernsten Gegenden der Erde durchschweift, um seinem Forschungstriebe neue Gegenstände zu bieten und neue Nahrung zuzuführen, so lässt sich auch sein Verstand nicht mit den Vorstellungen genügen, die ihm durch die Sinne zugeführt werden, bleibt er nicht an den Vorstellungen haften, die das Gegebene in ihm hervorruft, sondern er verknüpft und löst auch unaufhörlich diese Vorstellungen unabhängig von dem bereits Erkannten, um durch diese Verknüpfungen und Lösungen aus den gegebenen neue Vorstellungen zu erzeugen, die er dann an die Wirklichkeit anlegt. Das Denken gestaltet sich so im Zustande der freien Erkenntnis zu einem fortwährenden Fragen und Zweifeln, Forschen und Grübeln, bei dem unser Geist bald den Schleier von den entferntesten Welten zu heben sucht, bald in das Innere der Erde hinabsteigt, um dessen Geheimnisse aufzuschliessen, bald

in das eigene Innere sich versenkt, um die wunderbaren Vorgänge zu enträtseln, die sich bei unserem Denken und Wollen vollziehen. Die Wirkung von alledem aber ist, dass sich unserem Geiste die Kenntnis von Vorgängen erschliesst, die der Seele im Zustande der Gebundenheit für ewig verschlossen bleiben werden und andrerseits, dass wir uns diese Erkenntnisse zu Zwecken unserer Daseinsführung in einem Masse nutzbar machen, hinter dem die Lebewesen mit gebundenem Erkenntnisvermögen in einem nicht auszumessenden Abstande zurückbleiben. Diesem Umstande verdanken wir es, dass uns die Erde nicht bloss unsere Nahrung bieten muss, indem wir die Verbreitung und Ausbreitung der Pflanzenwelt und auch der Tierwelt nahezu auf der ganzen Erde beherrschen, sondern dass sie uns auch sonst zur Führung unseres Daseins und Erfüllung seiner Zwecke dienen, dass sie uns ihre Steine zu unseren Wohnstätten, ihre Pflanzen und tierischen Erzeugnisse zu unserer Kleidung hergeben muss. Mittelst des forschenden Verstandes zwingen wir die Kräfte der Natur in unseren Dienst vertausendfachen wir unsere Gütererzeugung. Mittelst des forschenden Verstandes machen wir Teile der Erde für uns bewohnbar, die es sonst nicht sein würden, und schaffen die Vorbedingungen für Millionen von Existenzen. Und so vollzieht sich vor unseren Augen — uns selbst ein Wunder — die Erscheinung, dass wir, ohne die Mitgabe von Naturtrieben (Instinkten) hülfloser als irgend ein Geschöpf zur Welt kommend, doch unsere Mitgeschöpfe und die Erde selbst beherrschen. Mitten in den Mühsalen eines Lebens, in das wir mit so ungleichen Kräften gestellt, halten wir bei unserer an den Staub gebundenen Thätigkeit bisweilen inne, um dieses Wunder uns vor Augen zu führen, und wenn schon von den schier zermalmenden Widersprüchen, die uns so oft als hülflosen Fangball hin- und herschleudern, zu Boden gedrückt, klammern wir uns an diese Erscheinung, um uns aus dem Staube zu erheben und mit dem Griechischen Tragöden zu dem Hymnus zu begeistern:

„*Πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει*“ *)

Erkennen nach Grundsätzen. Naturgesetze und Vernunftgesetze des Erkennens.

Gleich wesentlich wie für die Erweiterung des Inhalts unserer Erkenntnis ist die Freiheit des Erkennens ferner auch

*) „Viel des Gewaltigen, des Starken lebt,
Doch nichts Stärkeres als der Mensch.“

für das Erkenntnisverfahren selbst. Wie wir in den vorangegangenen Darlegungen das Erkenntnisverfahren mit seinem Gegenstande verglichen haben, so können wir auch vermöge der Freiheit der Erkenntnis unser Erkenntnisverfahren nach der Richtung hin prüfen, ob und inwieweit dasselbe im gegebenen Falle das seinem Zwecke angemessene ist oder nicht. Im Unterschiede zu dem erstgedachten Vergleiche handelt es sich sonach hier nicht um eine Gegenüberstellung des Erkannten mit dem, was wir erkennen sollten, wenn unser Erkenntnisverfahren seinem Gegenstand ebenbürtig wäre, sondern um eine Gegenüberstellung des Erkannten mit dem, was wir erkennen können, wenn wir voll von unseren Erkenntnismitteln Gebrauch machen. Bei dieser letzteren Gegenüberstellung gilt es also eine Feststellung des Wegs und der Mittel herbeizuführen, die im gegebenen Falle einzuschlagen und zu wählen sind, um unsere Erkenntnis dem Zwecke, dem sie dient, nämlich Vorstellungen von der Wirklichkeit zu erzeugen, voll dienstbar zu machen. Der praktische Wert dieser Feststellung für unser Erkenntnisverfahren wird aber naturgemäss ein verschiedener sein müssen, jenachdem es sich hierbei um Wege und Mittel unserer Erkenntnis handelt, deren Gebrauch und Gebrauchseinrichtung von unserem Willen gar nicht abhängig sondern von Haus aus so gegeben ist, dass sich unser Erkenntnisverfahren notwendiger Weise ihrer bedienen muss, um Erkenntnisse zu erlangen, oder jenachdem es sich um solche Wege und Mittel unserer Erkenntnis handelt, die von unserem Willen abhängen und bei denen es sonach auf uns selbst ankommt, ob wir durch ihre Benutzung eine Erweiterung unserer Erkenntnisse uns ermöglichen wollen oder nicht. Im ersteren Falle ziehen wir aus der Freiheit unserer Erkenntnis wenigstens unmittelbar keinen Nutzen; um so grösser aber ist der Nutzen im letzteren Falle, indem wir durch die Feststellung der geeigneten Erkenntniswege unsere Erkenntnisse selbst in der erheblichsten Weise zu erweitern in den Stand gesetzt werden. Wenn wir diese Mittel und Wege, Erkenntnisse zu erlangen, sämtlich nach einem erst unten näher zu erläuternden Ausdruck „Gesetze“ unseres Erkennens nennen, so würden die ersteren die Naturgesetze unseres Erkennens bilden, da die Gesetzgeberin bei ihnen die von

unserem Willen unabhängige Natur ist, die letzteren dagegen die Vernunftgesetze, da die Mittel und Wege der Erkenntnis in diesen Fällen unmittelbar aus der Freiheit des Erkennens, die wir als eine wesentliche Eigenschaft (essentiale) der Vernunft kennen gelernt haben, entspringen. Ist die dem gegenwärtigen Systeme zu Grunde gelegte Einteilung der Erscheinungsformen unseres inneren Ich in die der Vernunft und die des Verstandes der Sache entsprechend durchgeführt, so muss sich diese Unterscheidung jetzt insofern bewähren, als die Mittel und Wege der Erkenntnis, wie wir sie in dem vorhergehenden Abschnitte dargestellt haben, sämtlich unter die Naturgesetze des Denkens fallen d. h unserer Willkür entzogen sind, während die in dem gegenwärtigen Abschnitte zu behandelnden Erkenntnismittel und Erkenntniswege sämtlich unter die Vernunftgesetze des Erkennens fallen müssen. In der That dürften die Darlegungen des ersten Abschnitts diesen Gesichtspunkten auch voll gerecht und für die Durchführung dieser Unterscheidung dadurch von besonderem Nutzen werden. Sowohl was die stoffsammelnde Thätigkeit des Geistes, die Sinneswahrnehmungen, als was dessen stoffordnende Thätigkeit anlangt, so sind auch uns die Mittel und Wege von der Natur so vorgezeichnet, dass wir an deren Wesen und Einrichtung durch unseren Willen nichts ändern, weder etwas dazu noch etwas hinwegthun können. Wie unser Auge, wie unser Ohr seine einzelnen Verrichtungen vollzieht, wie unser Verstand durch Begriffe, Urteile und Schlussfolgerung den ihm von den Sinnen gelieferten Stoff ordnet, zu neuen Vorstellung verbindet, hängt in seinen inneren Vorgängen und Wirkungen nicht von unserem Willen ab. Wir sind an dieses Verfahren so, wie es ist, gebunden, können ohne Sinne nicht wahrnehmen, ohne Begriffe das Wahrgenommene in uns nicht zu einem höheren Grade von Bewusstsein erheben und ordnen. Hierin findet es auch seine Erklärung, dass wir selbst nicht einmal unsere Erkenntnis dieser Vorgänge zu dem Zwecke verwerten können, um die Wege und Mittel unserer Erkenntnis dem Erkenntnisgegenstande gemässer zu gestalten. Aus eben diesem Grunde vermag auch die Wissenschaft, die wir als Logik bezeichnen, insofern sie sich bloss auf die im Zustande der gebundenen Erkenntnis benutzten Mittel und Wege der Erkenntnis

bezieht, auf letztere nicht einzuwirken. Die Logik ist in dieser Beziehung für uns völlig ohne Wert. Niemand hat es nötig oder hat einen Nutzen für seine Erkenntnis davon, wenn er sich bewusst wird, dass er beim Denken Begriffe und Urteile bildet oder bewusst wird, wie diese Begriffs- und Urteilsbildung im einzelnen Falle sich vollzieht, niemand hat für sein Erkennen einen unmittelbaren Nutzen davon, wenn er sich beim Bilden eines Schlusses gegenwärtig hält, nach welcher Aristotelischen oder sonstigen Formel oder Figur er einen bestimmten Schluss bildet. Das Denken zu gewissen Zwecken kann eben nur in der Form der Begriffs- und Urteilsbildung beziehentlich in der Form der Schlussfolgerung sich vollziehen, in einer anderen Form ist es in diesen Fällen gar nicht möglich, es vollzieht sich von selbst ohne Zuhülfenahme von logischen Formeln, und kann durch letztere weder ergänzt noch berichtigt werden. Anders dagegen ist es mit den Vernunftgesetzen des Erkennens. In jedem einzelnen Falle, wo es gilt, Erkenntnisse von der Aussenwelt hervorzubringen, giebt es nach der Einrichtung unserer Erkenntnismittel wie der Aussenwelt innerhalb der obigen, einer willkürlichen Änderung in Bezug auf ihr Wesen und Verfahren nicht unterliegenden Grundthätigkeiten für diese Erkenntnisse nicht bloss einen, sondern verschiedene Wege, und zwar sowohl in der Benutzung der Sinneswerkzeuge als beim Ordnen des durch sie gewonnenen Stoffs durch das Denken. Hierfür bietet nicht bloss das Erkenntnisverfahren, das wir als erfahrungsmässiges bezeichnen, sondern namentlich auch die Geschichte der einzelnen Wissenschaften die sprechendsten Belege. Man überblicke beispielsweise nur die Entwickelung der Physik, der Medizin und der Botanik, um sich zu überzeugen, wie bei ihnen die Arten des Verfahrens (Methoden) in verschiedenfacher Weise gewechselt, wie in der Physik ein Aristoteles die Grundgesetze anstatt auf dem heute allgemein als einzig zulässig anerkannten Wege der Erfahrungserkenntnis, dem experimentellen Weg, bloss mit Hülfe des Denkens hat aufstellen wollen, wie in der Medizin ähnliche Gesichtspunkte noch bis in dieses Jahrhundert herein als die massgebenden anerkannt wurden, wie in der Botanik noch heute über die Gesichtspunkte, nach denen die Ordnung der Pflanzengattungen vorzunehmen ist, verschiedene Grundsätze bestehen. Ebenso

sind die zahlreichen Zweigwissenschaften, die sich bei den einzelnen Wissenschaften gebildet haben: die Physiologie, die Anatomie, die Histologie, die Pathogenie, die Aetiologie bei der Medizin, die Pflanzengeographie, die Pflanzenphysiologie, die Pflanzenphotographie bei der Botanik u. s. w. auf die Verschiedenheit der Wege des Erkennens, die bei den genannten einzelnen Wissenschaften eingeschlagen worden, zurückzuführen. Auch von der Erscheinungslehre selbst haben wir oben gesehen, dass die angewandten Methoden bei ihr vielfach gewechselt haben. Während es sich bei dem Erkenntnisverfahren in der Form der Gebundenheit um solche Erkenntnisvorgänge handelt, deren Einrichtung und Wirkung von dem Willen unabhängig ist, geht die Entscheidung über die Verwendung unserer Erkenntnismittel bei dem freien Erkennen von uns selbst aus und es hängt davon, ob diese Entscheidung mehr oder minder zweckmässig getroffen wird, der grössere oder geringere Erfolg unserer diesbezüglichen Erkenntnisbestrebungen ab. Blieb die gebundene Erkenntnis in diesem Punkte bei der nur den nächsten Zwecken dienenden Erfahrungserkenntnis stehen, so stellt sich die freie Erkenntnis die Aufgabe, unter den ihr zu Gebote stehenden Erkenntnismitteln in jedem Falle diejenigen auszuwählen, die zur thunlichst richtigen und erschöpfenden Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes die geeignetsten sind. Die freie Erkenntnis stellt somit Grundsätze über die Anwendung ihrer Mittel auf, nach denen sie alsdann verfährt und mit Hülfe deren sie ihre Erkenntniszwecke zu verwirklichen sucht: sie ist eine Erkenntnis nach Grundsätzen. Diese nach dem Gesagten auf dem Wege der Vernunfterkenntnis gewonnenen Grundsätze bilden die Vernunftgesetze des Erkennens im Gegensatze zu den unabhängig von unserem Willen bestehenden Naturgesetzen des Erkennens. Werden die in Rede stehenden Grundsätze von einem einheitlichen Gesichtspunkte und zu dem Zwecke aufgestellt, um die so gewonnenen Erkenntnisse einer Zusammenstellung (System) einzuverleiben, so nennen wir ein solches Erkennen ein „wissenschaftliches" Erkennen.

Wie diese Fähigkeit der freien Erkenntnis, Grundsätze aufzustellen, auf die einzelnen Vorgänge bei unserem Erkenntnisverfahren, angewendet wird, soll im Folgenden gezeigt werden.

2. Stoffsammelnde Thätigkeit.

Charakterisierung des Einflusses der freien Erkenntnis auf die stoffsammelnde Thätigkeit.

Die stoffsammelnde Thätigkeit bei der Erkenntnis der Aussenwelt erleidet durch den Hinzutritt der Freiheit des Erkennens in Bezug auf die hierbei thätig werdenden Werkzeuge und deren Verfahren grundsätzlich wenigstens keine Änderung. Auch bei der freien Erkenntnis wird der Stoff der Aussenwelt ebenso wie im Zustande der gebundenen Erkenntnis der Seele einzig und allein durch die äusseren Sinne zugeführt. Das neue Erkenntnismittel, das bei der freien Erkenntnis in Gestalt einer gegliederten Sprache auftritt, führt, wie gezeigt werden wird, trotz seiner unermesslichen Bedeutung für unsere Erkenntnis der letzteren ebenfalls keinen neuen Stoff von der Aussenwelt zu, sondern bringt ähnlich wie das Denkvermögen an sich neue Vorstellungen nur durch die Ordnung des durch die Sinne bereits gegebenen Stoffs hervor. Um so bedeutungsvoller dagegen wird die Freiheit der Erkenntnis für die Sinne durch die Steigerung des Gebrauchs, der mittelst ihrer von der Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen gemacht wird. Infolge seiner Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb ist der Gesichtskreis und das Interesse des Tiers an der Aussenwelt eingehegt auf den engsten Kreis seiner nächsten Umgebung. Obwohl das tierische Auge ebenfalls darauf eingerichtet ist, auch fernste Gegenstände zu sehen wie die Gestirne, sein Ohr den Donner vernimmt, sind ihm diese Erscheinungen doch, soweit sie nicht in seine Daseinsführung unmittelbar eingreifen, gleichgültige Erscheinungen, Erscheinungen, bei denen, wie sein Verstand ihnen kein Interesse widmet, so auch seine Sinne keine Anstrengungen machen, sich für sie einzustellen und zu schärfen. Auch treibt das Tier kein Forschungstrieb über seine nächste Umgebung hinaus in andere Teile der Erde, in denen für die Bethätigung seiner Sinne neue Gebiete sich eröffnen würden. Nicht so bei dem Menschen. Vor der Freiheit der Erkenntnis, die ihm mit der Vernunft verliehen, sinken die Scheidewände, welche die Erkenntnis der Tiere umhegt, fallen die Fesseln, welche die Erkenntnis bei ihm an die niedrigsten

Triebe gefesselt haben, und vor dem befreiten Auge des Leibes und der Seele thut sich die Welt in ihrer ganzen Unendlichkeit und Unermesslichkeit auf. Nichts, wovon die Strahlen in das leibliche Auge, die Schallwellen in das Ohr eingehen, oder was sonst die Aussenwelt an Empfindungen in uns hervorruft, bleibt der denkenden und forschenden Seele mehr gleichgültig. Unersättlich wie der Wissenstrieb im Menschen ist, greift er alles auf, schweift er von Erkenntnis zu Erkenntnis, übernimmt er Ansturm über Ansturm auf die natürlichen Schranken, die ihm in der Beschränktheit der Sinneswerkzeuge entgegenstehen, voll Freude und triumphierend, wenn es ihm gelingt, diese Schranken hinauszurücken, und niedergeschlagen, wenn diese Bemühungen erfolglos bleiben. In welch ungemessener Weise dabei die Aufgaben der Sinneswerkzeuge sich steigern müssen, leuchtet ohne weiteres ein. Nicht bloss dass ihre Verwendung eine wesentlich häufigere und ausgedehntere wird, auch ihre Fähigkeiten werden durch ihre höchstmögliche Anspannung ganz wesentlich erhöht und geschärft. Einen Beweis hiervon liefern, um von vielem nur eines anzuführen, die Beobachtungen des gestirnten Himmels mit blossem Auge, welche bereits vor der Entdeckung der Fernrohre gemacht worden, und deren Genauigkeit und Zuverlässigkeit später nach Entdeckung der Fernrohre zum Teil in glänzendster Weise bestätigt worden sind. Auf der Erde lässt sich der Mensch nicht genügen an der Erkenntnis der Umgebung, in die er hinein geboren ist, sein Forschungstrieb treibt ihn hinaus in die fernsten Gegenden, und überall, wohin er kommt, stellt er seinen Sinneswerkzeugen neue und umfassendere Aufgaben. Auch ein anderes aber wird ihm durch die Freiheit der Erkenntnis in Bezug auf die Sinne noch möglich. Wie der Mensch in Folge der Vernunftbegabung seine Hände zur wirksameren Verrichtung seiner Thätigkeit mit Werkzeugen ausrüstet und mittelst ihrer seine Leibeskräfte vervielfacht, so bewaffnet er auch sein Auge mit strahlenbrechenden Gläsern, mit denen er die Gestirne in grösserer Gestalt erblickt und bei Gegenständen der Erde dem blossen Auge nicht sichtbare kleinste Teile seiner Erkenntnis aufschliesst. Lediglich die Freiheit der Erkenntnis ist es, der er solches verdankt. Denn auch das tierische Auge empfängt gleiche Eindrücke von strahlenzerstreuenden Medien wie das menschliche Auge. Was

aber der Seele des Tieres ohne Interesse bleibt, das wird der freien Erkenntnis Anlass zu dem Schlusse, dass dasselbe Medium, an dem sie die Fähigkeit der Vergrösserung der Gegenstandsbilder entdeckt, auch in anderen Fällen angewendet werden könne und wird dem Menschen damit Anlass zu neuer Bethätigung für den ihm innewohnenden Trieb zur thunlichsten Ausnutzung seiner Sinneswerkzeuge.

Prüfung des Wertes der Sinneswahrnehmungen. Wirklichkeit.

Demnächst liegt in der freien Erkenntnis für den Menschen die Möglichkeit und der Antrieb, das Verfahren der sinnlichen Wahrnehmungen nach der Richtung hin zu prüfen, ob und inwieweit dasselbe seiner Aufgabe, den Stoff zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu liefern, gerecht wird oder nicht. Auch die Tierseele erkennt Täuschungen der Sinne und berichtigt sie. Aber diese Berichtigung erstreckt sich nicht weiter als auf die erkannten Täuschungen. Den Menschen dagegen veranlasst die Erkenntnis der Sinnestäuschungen dazu, überhaupt die Zuverlässigkeit seiner Sinne und des von denselben gelieferten Stoffs der Prüfung zu unterziehen und nach den hierbei gewonnenen Erfahrungen sich Grundsätze sowohl für den Gebrauch der Sinne als die Bewertung des durch sie gewonnenen Stoffs zu bilden, Vernunftgesetze der Sinneswahrnehmungen. Auch für die gegenwärtige Darstellung gilt es sonach, das Verfahren bei den Sinneswahrnehmungen und dessen Ergebnisse, wie diese im ersten Abschnitte dargestellt worden sind, nach den angegebenen Richtungen hin zu prüfen und die Grundsätze festzustellen, die sich aus dieser Prüfung für das Verfahren und den Inhalt der stoffsammelnden Thätigkeit der Sinneswahrnehmungen ergeben.

Das Erste, was oben über das Wesen der Sinneswahrnehmungen festgestellt worden ist, bestand darin, dass die Empfindungen unserer Sinne und die durch diese hervorgerufenen Vorstellungen an sich lediglich Erzeugnisse unseres Ich sind, dass die Empfänglichkeit zu allen unseren Sinnesempfindungen in uns bereits vorhanden ist und dass sonach die Thätigkeit des Vorstellens ebenso wie der Inhalt des Vorstellens, das Vorgestellte, allein von unserem Ich ausgeht und diesem angehört. Daneben musste aber auch festgestellt werden, dass die Hervorbringung der Sinnesvorstellungen von der Aussenwelt nicht von unserem Willen allein abhängt, dass wir es nicht in der Hand

haben, wenn wir das Auge öffnen, zu bestimmen, welche Gegenstände wir sehen, wenn wir hören, welchen Ton wir vernehmen, wenn wir tasten, welche Tastempfindungen wir empfangen wollen, sondern dass unsere Sinneswahrnehmungen unabhängig von unserem Willen nach einem Verhältnisse, welches wir oben als das der metaphysischen Ursächlichkeit bezeichnet haben, von äusseren Erscheinungen bedingt werden. Durch diesen letzteren Umstand erscheint es zunächst ausgeschlossen, dass wir im Hinblick auf die Entstehung des Vorstellens wie des Vorgestellten aus unserem Ich allein beide als die völlig unabhängig von anderen Faktoren in uns hervorgebrachten Erzeugnisse unserer Seelenthätigkeit ansehen. Anders freilich, wenn wir den nurgedachten Umstand der Bedingtheit der Sinneswahrnehmungen durch äussere Einflüsse hinwegdenken, wenn wir — und dazu setzt uns die völlige Freiheit der Verknüpfung und Trennung von Vorstellungen in die Lage — uns denken, dass auch die vermeintliche Abhängigkeit unserer Sinnesempfindungen von ausser uns auftretenden Erscheinungen, dass auch unsere Vorstellung von der Beschränkung und dem Zwange, den in dieser Beziehung unser Wille von einem von ihm unabhängigen Etwas erhält, nur von uns selbst hervorgebracht ist, mit anderen Worten wenn wir annehmen, dass ausser uns und unabhängig von uns überhaupt gar nichts ist, sondern dass wir uns nur vorstellen, unsere Sinne werden von aussen beeinflusst, ihre Wahrnehmungen seien durch Aussendinge bedingt, während dies thatsächlich nicht der Fall ist, auch der vermeintliche Zwang und die Abhängigkeit von Aussendingen selbst vielmehr nur einen Teil unserer Vorstellungen bildet. Bekanntlich hat von dieser Auffassung die sogenannte Identitätsphilosophie ihren Ausgang genommen, indem sie Vorstellung und Vorgestelltes für eins erklärt und nichts als die Idee als wirklich anerkannt hat, um aus ihr allein als der absoluten Idee heraus alsdann alle weiteren Vorstellungen zu entwickeln, sodass „das vollkommene Erkennen in dem Nachdenken der seienden(!) Gedanken besteht und in der dialektischen Bewegung des philosophischen Denkens die in lebendiger Selbstbewegung seiende (!) absolute Idee sich selbst mit Selbstbewusstsein wiederholt, beziehentlich erfasst". Dieser Auffassung ist indessen zunächst der Vorwurf der mangelhaften Folgerichtigkeit zu

machen. Sie ist nämlich in der Verfolgung des obigen Gedankens nicht bis zu Ende gegangen, sondern auf halbem Wege stehen geblieben. Denkt man den angedeuteten Gedanken folgerichtig zu Ende, so muss man unbedingt dazu kommen, auch jede Möglichkeit einer weiteren mit innerer Notwendigkeit sich vollziehenden Entfaltung und Entwickelung der Idee (Hegel) zu verneinen. Denn eine solche Notwendigkeit setzt Formen und Gesetze voraus, in und unter denen sie sich vollzieht. Wenn aber alles, was wir uns vorstellen, nur Idee ist, die sich selbst entwickelt, dann würden ja auch diese Formen, diese Gesetze als lediglich in unserer Vorstellung beruhend für die Wirklichkeit nicht mehr in Anspruch genommen werden können, sondern ebenfalls nur Ideen sein. Damit aber würde selbstverständlich jede Voraussetzung für eine Wissenschaft und insbesondere auch eine solche von der inneren Erscheinung unseres Ich, die nur in der Aufstellung von Gesetzen besteht und bestehen kann, gänzlich wegfallen und nichts übrig bleiben als die allmächtige, schrankenlose, an keine Form und kein Gesetz gebundene Idee, die schliesslich in der Aufhebung ihrer selbst enden müsste. Bis zu dieser äussersten Folgerung ihrer Thesis ist ja nun die Identitätsphilosophie nicht gegangen, sondern sie hat für die Entwickelung der Idee aus sich heraus dennoch Formen und Gesetze angenommen und musste solche annehmen, wenn sie überhaupt Wissenschaft sein wollte. Abgesehen aber davon, dass sie dem Gesagten gemäss hierbei mitten auf dem Weg, auf dem sie diese ihre Grundlagen gefunden, willkürlich stehen geblieben ist, musste sie für die gebrauchten Formen und Gesetze nun auch nach anderen Unterlagen als der den sonstigen Gesetzen zu Grunde liegenden und durchgängig auf der inneren Erfahrung beruhenden aussehen. Solche Formen und Gesetze konnte sie aber natürlich, da es ausser den auf der Erfahrung beruhenden schlechterdings keine anderen Gesetze giebt, nicht finden. In dieser Verlegenheit log sie sich dennoch vor, neue Grundsätze entdeckt zu haben, bei deren Darlegung sie sich mit behaglicher Breite und fast erstickend in fortwährend sich selbst aufhebenden Gedankenentwickelungen und halsbrecherischen Wortspielen erging. Thatsächlich tischte sie hierbei aber doch nur die der Erfahrung entlehnten Grund-

sätze auf und glich so bei ihrem wunderlichen Spiele, die Idee aus sich selbst heraus zu entwickeln, einem Münchhausen bei seinen Bemühungen, sich selbst am Schopfe aus dem Sumpfe zu ziehen. Die Naturwissenschaften, die inzwischen, den Vernunftgesetzen des Erkennens bei ihrer Arbeit folgend, ihren Weg weitergegangen, deckten dieses Spiel dann leicht auf und gaben eine so dem wissenschaftlichen Humbug verfallene Philosophie der nur zu wohlverdienten Missachtung preis. Das ganze Vorgehen der Identitätsphilosophie stellt sich in diesem Punkte als ein Anschlag auf die Naturgesetze unseres Denkens und den nach diesen vorgenommenen ersten grossen Trennungsakt dar, durch welchen das Ich von dem Nichtich gesondert wird, und musste deshalb wie alle gegen Naturgesetze unternommenen Angriffe notwendiger Weise mit einem vollkommenen Misserfolge enden.

Vergleich des Wertes der Sinneswahrnehmungen mit dem des Denkens.

Das Zweite, was wir im ersten Abschnitte bezüglich der Sinneswahrnehmungen erkannt haben, war der Umstand, dass unsere Sinneswahrnehmungen keineswegs mit deren Gegenstand übereinstimmen Die Schlüsse und Folgerungen, die hieraus die freie Erkenntnis für den Wert des Wahrgenommenen und die Einrichtung des Wahrnehmungsverfahrens zieht, sind von dem grössten Belange. Vor allem hat uns geradezu in einen Abgrund von unergründlicher Tiefe, an dessen Rande wir von Schwindel gepackt stehen, die Erkenntnis blicken lassen, die wir im ersten Abschnitte aus der natürlichen Unvollkommenheit unserer Sinneswerkzeuge und deren Verfahren geschöpft haben. Was wir mit den Sinnen erkennen, so mussten wir uns sagen, ist nur die Oberfläche der Dinge, ist nur der erste schwache Anfang der Wiedergabe und Erscheinung der Welt um uns und in uns, das kleinste Staubkorn birgt die Wunder einer ganzen Welt in sich, je mehr wir es teilen, je zahlreichere Teile erschliessen sich, fast jeder Lichtpunkt an dem gestirnten Himmel bedeutet eine Sonne mit ihrem besonderen Systeme für sich und hinter dieser Sonne stehen wieder Sonnen, ja in dem Nebelstreif der Milchstrasse erkennen wir eine Strasse, besäet mit zahllosen Welten! Und nun gewahren wir aber auch das Oberflächliche noch, was wir mit den Sinnen erkennen, nicht einmal in dem Zustande, den es thatsächlich an sich hat, wir glauben Gegenstände im Zustande der Ruhe und Starrheit zu sehen und dabei sind sie bis auf ihre kleinsten Teile doch in ununterbrochener Bewegung und Veränderung, wir glauben Bewegung und Veränderung zu sehen, und doch ist, was wir sehen, nicht Bewegung und Veränderung sondern eine in der Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge begründete künstliche Angliederung an sich verschiedener und selbständiger Erscheinungen und die Bewegung nur etwas durch unsere Vorstellung Hinzugefügtes. Zu alledem kommen noch, wie wir gesehen, die übrigen Sinnestäuschungen, die teils in falschen Schlüssen des Denkvermögens, teils in einem krankhaften Zustande der Sinnesorgane, teils in bloss inneren, die Sinneswerkzeuge betreffenden Vorgängen, teils endlich in der besonderen, ihren Zwecken nicht voll entprechenden Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge selbst ihren Grund haben. Bei dem Gedanken an alles dies gegenüber der unermesslichen Aufgabe, die wir mit unseren Sinnen zu lösen haben und zu deren Lösung unsere Sinne doch so wenig imstande sind, überkommt uns unwillkürlich das Gefühl grenzenlosester Hülflosigkeit, das Gefühl Eines, der in einer Nussschale über den unermesslichen Ozean fährt. Neben der Welt, die wir im Zustande kindlicher Befangenheit als Wirklichkeit angesehen haben, thut sich eine ganz neue Wirklichkeit vor den Augen unseres Geistes auf, gegenüber der als der eigentlichen, aber für uns niemals auszuschöpfenden, jene Wirklichkeit nur als eine künstliche, von unseren Sinnen vorgespiegelte sich darstellt. Die erstere können wir niemals erkennen, die letztere ist keine Wirklichkeit. Lässt sich, so fragen wir uns hiernach unwillkürlich, auf solcher Grundlage überhaupt eine Erkenntniss der Aussenwelt aufbauen? Auf diese Frage, die die Gebärerin so vieler philosophischer Systeme geworden, sind verschiedene Antworten in der Seinswissenschaft gegeben worden. Wie schon oben bei der Frage nach der Wirklichkeit der Aussenwelt, so kehrt auch hier die Erscheinung wieder, dass die Aufdeckung der Vorgänge bei den sinnlichen Wahrnehmungen durch die freie Erkenntnis zu einer falschen Deutung der gewonnenen Ergebnisse namentlich nach der Richtung hin geführt hat, dass man in völlig einseitiger Weise den einen oder anderen der hier in Frage kommenden Faktoren auf Kosten des anderen über-

schätzt hat. Es muss ein besonderer Reiz darin liegen, gewisse Erkenntnisse ohne weiteres so zu verallgemeinern, dass durch sie alles bisher Erkannte und für wahr Gehaltene auf den Kopf gestellt wird, ein Reiz, der sich wohl durch die Freude an Überraschungen und dem Widerspruch, vielleicht aber auch durch die der Beschäftigung mit der Philosophie häufig anhängende Überhebung erklärt: man erscheint sich ja so unendlich gross, wenn man durch gewisse alles bisher Angenommene auf den Kopf stellende Theorien die ganze Welt sozusagen auf der Spitze des kleinen Fingers balancieren lässt, nach dem Goetheschen Worte: „Denn ein vollkommener Widerspruch bleibt gleich geheimnisvoll für Weise wie für Thoren." So war es bei der Frage nach der Wirklichkeit der Aussenwelt die Erkenntnis, dass die Wahrnehmungen der Sinne allein durch unser Ich erzeugt werden, die den Anlass gab, diese Erkenntnis alsbald dahin zu verallgemeinern, dass die Aussenwelt überhaupt nichts anderes als die Idee sei. So ist es bei der Frage nach der Beteiligung unserer Erkenntnismittel, also des Sinnes- und des Denkvermögens, an der Feststellung der Wirklichkeit, die Erkenntnis, dass durch die Sinneswahrnehmungen überall nur teils unvollkommene, teils mehr oder minder von der Wirklichkeit abweichende Vorstellungen erzeugt werden, die im Altertume einen Zeno und die Eleaten, einen Demokrit und Plato, in der neueren Zeit einen Descartes, Hobbes, Leibnitz und Andere zu der Lehrmeinung veranlasst hat, dass eigentliche Erkenntnis nicht aus den Sinneswahrnehmungen sondern nur aus der Denkthätigkeit entstehe. In jenem Falle war es das Naturgesetz der begrifflichen Trennung des Ich von dem Nichtich, hier ist es das Naturgesetz der Stoffsammlung durch die Sinne, gegen das mit solcher Lehrmeinung angelaufen wird. Der Erfolg ist in beiden Fällen der nämliche: die Aufhebung der natürlichen Erkenntnis und die Ersetzung derselben durch ein System des Scheins und der Willkür. Für die erstere Lehrmeinung ist dieser Beweis oben geführt worden, für die letztere soll er es im Folgenden werden.

Bei der Betonung des ausschliesslichen Werts des Denkvermögens für die Erkenntnis der Aussenwelt wird zunächst übersehen, dass überhaupt von den Erscheinungen, die hauptsächlich zu dieser Auffassung geführt haben, den Sinnestäuschungen, eine grosse Zahl ja wohl die Mehrzahl gar nicht oder doch nicht in erster Linie von den Sinnen sondern von dem Denkvermögen selbst erst hervorgerufen wird, nämlich in allen den Fällen, in denen die Sinnesempfindungen durch das Denkvermögen falsch ausgelegt werden (s. oben S. 71). Die Sinneswahrnehmungen bilden eine Schrift, in deren Auslegung der Verstand unzählige Male und viel öfter irrt, als ihm von den Sinnen ihrerseits von der Wirklichkeit abweichendes Material geliefert wird. Sieht man von den durch die natürliche Unvollkommenheit unserer Sinneswerkzeuge bedingten Täuschungen ab, so bilden diese Fälle zweifellos die weitaus grösste Zahl aller sogenannten Sinnestäuschungen. Man denke nur an die zahllosen, jeden Tag und jede Minute unterlaufenden Täuschungen über die Entfernung, über die Grösse von Gegenständen, über den Ort der Entstehung eines Tones oder Geräusches, über Geschmacks- und Geruchsempfindungen u. s. w. u. s. w. In allen diesen Fällen erfüllen die Sinneswerkzeuge ihrer Einrichtung gemäss ihre Aufgabe, die Farben und Linien der betr. Gegenstände, die betr. Töne und Geräusche werden an sich richtig wiedergegeben, was dabei an irrigen Vorstellungen unterläuft, ist erst auf das Denkvermögen zurückzuführen. In dieser Beziehung erweisen sich sonach die Sinne sogar zuverlässiger als der Verstand und verdienen deshalb die bei jener Auffassung ihnen zuteilwerdende Hintansetzung keinesfalls. Der Grundirrtum bei der in Rede stehenden Auffassung beruht aber darin, dass dabei angenommen wird, durch das blosse Denkvermögen und die Denkthätigkeit könne überhaupt irgendwelche ursprüngliche Erkenntnis von der Aussenwelt gewonnen werden. Im ersten Abschnitte ist hiervon das Gegenteil insofern nachgewiesen worden, als dort, wie wir hoffen, in unanfechtbarer Weise dargelegt worden ist, dass das Denkvermögen schlechterdings keine stoffsammelnde sondern einzig und allein eine stoffordnende Thätigkeit ist. Das Denkvermögen allein und ohne die Wahrnehmung der Sinne kann schlechterdings keinerlei wie immer geartete Vorstellung von der Aussenwelt hervorbringen. Eine Erkenntnis a priori also eine erfahrungsfreie, ohne Hülfe der Sinne zu Stande gekommene Erkenntnis von irgend welchen Teilen der Aussenwelt giebt es

nicht. Auch die Vorstellungen beziehentlich Begriffe, die Kant als solche der reinen Vernunft bezeichnet, sind nach dem oben Dargelegten nichts weniger als aprioristische also erfahrungsfreie Erkenntnisse der Aussenwelt. Sie haben zwar die Eigentümlichkeit an sich, dass sie als eine Art Denkformen ihren Ursprung aus der Eigenart unserer Erkenntnis als Begriffserkenntnis herleiten, aber was an ihrem Inhalte Vorstellung von der Aussenwelt also wirklicher Erkenntnisstoff ist, wird auch bei ihnen nur und ausschliesslich von den Sinnen geliefert. Von der Aussenwelt giebt es nun einmal keine Vorstellung, die ihren Stoff nicht von den Sinnen empfängt und deshalb auf diese zurückzuführen ist. Was es für eine Bewandtnis mit den sogenannten Instinkten der Tiere hat, dass auch diese nichts von wirklichen Vorstellungen von der Aussenwelt enthalten, sondern lediglich Bewegungserregungen, Willensmomente sind, wird unten gezeigt werden. Wenn aber dem so ist, wenn das Denkvermögen nur eine stoffordnende nicht auch eine stofferzeugende Thätigkeit ist, so kann dem Denkvermögen auch, so unermesslich wertvoll es für die Erkenntnis der Aussenwelt auch sonst ist, doch für die Berichtigung der Sinneswahrnehmungen nicht die Eigenschaft der alleinigen Quelle der Erkenntnis zukommen, im Gegenteile folgt hieraus, dass, wo der Verstand Sinneswahrnehmungen richtig stellt, dies nicht aus dem Denkvermögen allein heraus, sondern überall und im letzten Grunde nur mit Hülfe der Sinneswahrnehmungen selbst geschehen kann, dass also Sinneswahrnehmungen nur durch Sinneswahrnehmungen berichtigt werden können. In der That finden wir dies auch überall bestätigt, und zwar sowohl bei den von der Wirklichkeit abweichenden Vorstellungen, welche durch die Unvollkommenheit unserer Sinneswerkzeuge, wie denen, die durch eine falsche Auslegung oder aus sonstigen mit den Sinnen zusammenhängenden Gründen hervorgerufen werden. Dass das Blatt einer Pflanze nicht das anscheinend einheitlich gestaltete Ding von glatter Oberfläche ist, als welches es unserem unbewaffneten Auge erscheint, sondern aus zahllosen Zellen mit unendlich künstlich eingerichteten Kanälen und Röhrchen für die Säftezirkulation besteht, dass sich in fauligem, dennoch aber dem Auge klar erscheinenden Wasser Millionen von Aufgusstierchen befinden, konnte unser

Denkvermögen nun und nimmer auf dem Wege der Schlussfolgerung oder sonstiger blosser Denkthätigkeit erkennen, sondern es konnte dies nur unter Zuhülfenahme des Mikroskops also durch die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes. Nur auf diese gestützt erst kann das Denkvermögen dann in anderen Fällen auch durch Schlussfolgerung das Vorhandensein der gleichen Erscheinungen feststellen. Dass sich nichts in der Aussenwelt im Zustande der Ruhe und Starrheit befindet, zu dieser Erkenntnis konnte der Verstand allein nicht kommen, sondern nur unter Zuhülfenahme der Sinneswerkzeuge, die bei genügender Schärfung uns überall Bewegung und Veränderung erkennen lassen. In gleicher Weise verhält es sich bei denjenigen von der Wirklichkeit abweichenden Wahrnehmungen, denen der Verstand eine irrige Auslegung giebt. Dass der ins Wasser getauchte Stab nicht gebrochen ist, schliesst zwar der heutige Kulturmensch auch ohne weiteres schon daraus, dass bei der blossen Eintauchung des Stabes in das Wasser keine Kraft thätig wird, die einen Bruch des Stabes zu Stande bringen könnte. Aber dass das letztere wirklich nicht der Fall ist, kann er doch wie jedes Naturgesetz und jede Naturerscheinung nur auf Grund vorhergegangener Sinneswahrnehmungen feststellen. Wenn dem Auge eines Kurzsichtigen die entferntere Flamme eines Kerzenlichtes nicht in lanzettförmiger Gestalt sondern als Lichtblume erscheint, so weiss er ohne weiteres, dass dies eine Täuschung ist, aber was er hier folgert, also durch das Denkvermögen erkennt, kann er doch nur folgern, weil er in allen Fällen, wo er die Flamme eines Kerzenlichtes in genügender Nähe gesehen, dieselbe nicht als Lichtblume sondern als lanzettförmige Lichterscheinung erkannt hat. So sind es also überall die Sinneswahrnehmungen selbst, mit Hülfe deren der Verstand die Sinneswahrnehmungen berichtigt. Wägt man hiernach die Bedeutung, die den Sinneswahrnehmungen und dem Denkvermögen bei der Feststellung der Wirklichkeit gegeneinander zukommen, ab, so erhellt zur Genüge, dass die Auffassung, alle eigentliche Erkenntnis entstamme allein dem Verstande, während die Sinne gewissermassen nur dazu dienen, das Bild des Verstandes von der Wirklichkeit zu verwirren, eine durchaus gegen die Sache laufende und darum gänzlich unhaltbare ist. Beide Fähigkeiten sind vielmehr zur Feststel-

lung der Wirklichkeit unerlässlich und wenn man überhaupt einen Vergleich zwischen ihnen in dieser Beziehung anstellen kann, jedenfalls von gleichem Werte, oder doch für die Erkenntnis der Aussenwelt mindestens gleich unentbehrlich. Mit dem blossen Denkvermögen ohne Sinne können wir keine Vorstellungen von der Aussenwelt gewinnen und mit den blossen Sinnen ohne das Denkvermögen sie nicht verwerten.

Massstab für die Bewertung der Sinneswahrnehmungen. Wir haben die vorstehende Untersuchung über den Wert und die Bedeutung der Sinneswahrnehmungen unter den Mitteln unserer Erkenntnis damit eingeleitet, dass wir diese Bedeutung bis auf ihren grössten Tiefstand verfolgt haben. Wir haben dabei gezeigt, dass die Sinneswahrnehmungen weder geeignet sind, die Welt der Dinge anders als nur nach ihrer Oberfläche zu erkennen, noch auch selbst hierbei vor Täuschung sichere Vorstellungen zu vermitteln. Bei diesem Punkte angekommen, haben wir uns aber gegen die Lehrmeinung derjenigen gewendet, die hierauf gestützt und unbekümmert darum, dass sie sich damit selbst den Boden für jede Erkenntnis entziehen, die Sinneswahrnehmungen überhaupt aus dem Kreise der Erkenntnismittel völlig ausschalten wollen, indem wir vielmehr den Sinneswahrnehmungen für die Erkenntnis der Aussenwelt die gleiche Bedeutung vindiziert haben wie dem Denkvermögen. Die weitere Aufgabe dieser Untersuchung wird es nun sein, festzustellen, inwieweit die Sinneswahrnehmungen trotz ihrer bisher hervorgehobenen unzulänglichen Beschaffenheit, dennoch geeignet sind, Erkenntnisse und zwar auch in dem unten festzusetzenden bedingten Sinne *sichere* Erkenntnisse von der Aussenwelt zu vermitteln. Um dies zu können, werden wir nun aber, und zwar durchaus der Sache entsprechend, den Massstab, an dem wir den Wert und die Bedeutung der Sinneswahrnehmungen für die Erkenntnis der Aussenwelt bisher gemessen haben und den wir seinerzeit den metaphysischen Erörterungen über das Erkenntnisproblem zu Grunde legen werden, mit einem anderen vertauschen. Der Massstab, den wir bisher benutzt haben, war hergenommen worden von dem Erfordernisse, die Welt der Dinge als das zu erkennen, was sie in Wirklichkeit ist, also von dem Erfordernisse des *Erkennens der vollen Wirklichkeit*, des *Alleserkennens*, des *Alleswissens*. An diesem Massstabe gemessen, erkannten wir die Fähigkeiten

der Sinneswahrnehmungen allerdings als unendlich unvollkommen, als unermesslich weit hinter ihrer Aufgabe zurückbleibend, an diesem Massstab gemessen blieb uns unser Erkenntnisverfahren so gut wie alles schuldig. Es giebt aber noch einen anderen Massstab, an dem sich Wert und Bedeutung der Sinneswahrnehmungen messen lässt als den nurgedachten, und das ist die Anforderung, dass wir die Welt der Dinge in solcher Weise erkennen, *wie es zu unserer Daseinsführung erforderlich ist*, die Anforderung, dass unsere Sinneswahrnehmungen einen hinreichend der Wirklichkeit entsprechenden Stoff liefern, um auf sie Vorstellungen und Handlungen zu gründen, *die uns eine angemessene Daseinsführung in der von uns erkannten Welt ermöglichen*. Von diesem letzteren Standpunkte aus gewinnt die gegenwärtige Frage ein wesentlich anderes Gesicht. Bringt uns nach dem bisher Ausgeführten eine richtige Beurteilung des Wertes der Sinneswahrnehmungen auch zu der Erkenntnis, dass diese es nicht ermöglichen und nie ermöglichen werden, die Aussenwelt in ihrer Unendlichkeit nach dem Grossen, wie in ihrer Unendlichkeit nach dem Kleinen hin auch nur annähernd zu erkennen, so ist es andrerseits ebenso gewiss, dass allein, was wir mit Hülfe unserer äusseren Sinne erkennen, die Unterlage für unsere Erkenntnis der Aussenwelt bildet. *Es kann sich deshalb für die Erkenntnislehre nicht darum handeln, diese Erkenntnisunterlage zu verneinen, sie hinwegzufolgern, sondern im Gegenteil, es muss ihre vornehmste Aufgabe sein, durch Aufdeckung des Wesens, Umfangs und der Grenzen der Sinneswahrnehmungen, das mit ihrer Hülfe Erreichbare und den Weg, auf dem es erreicht wird, zu ermitteln und festzustellen.* Dies aber ist nur möglich an der Hand des letztgedachten Massstabs, dessen Benutzung allein es der Erkenntnislehre ermöglicht, nicht bloss eine Wissenschaft, sondern auch eine für die Erkenntnis gleichzeitig nutzbringende Wissenschaft zu werden. Benutzen wir diesen Massstab, um an ihm die obigen Eigenschaften unserer Sinneswahrnehmungen sowie den Umfang und die Bedeutung der letzteren zu kennzeichnen, so ist zunächst festzustellen, dass es uns gegeben ist, von den Dingen, die auf

unserem Planeten sich befinden und aus denen er besteht, mit Hülfe unserer Sinne weit mehr zu erkennen, als an sich erforderlich ist, um der Natur die Mittel zu unserer Daseinsführung abzugewinnen. Ist es auch nur die Oberfläche unseres Planeten und ein geringer Teil des Innern seiner Rinde, was unserer Erkenntnis durch die Sinne zugängig ist, so ist es doch nahezu die ganze Oberfläche, von der dies gilt. Auch vermitteln die Sinne unserem Denkvermögen hinreichend genaue Daten, um mittelst ihrer die Kräfte kennen zu lernen, die auf unserem Planeten thätig sind, die Anziehungskraft aus der Nähe wie aus der Ferne, bei festen wie bei flüssigen und gasförmigen Körpern, die Elektrizität und den Magnetismus, die Licht- und die Wärmewirkungen, die Schallerscheinungen und die chemischen Wirkungen, und zwar kennen zu lernen bis zu einem Grad, der uns in den Stand setzt, sie auch anderen Zwecken als denen der blossen Daseinsführung dienstbar zu machen. Aber auch weit über unsere Erde hinaus reichen unsere Sinne, namentlich der Gesichtssinn, und lassen uns Gestirne am Firmamente noch erkennen, auch wenn sie Billionen von Meilen von der Erde entfernt sind. Auf dem Trabanten unserer Erde, dem Monde, erkennen wir mit Hülfe von Ferngläsern selbst Gegenstände bis zu einer Grösse von 0,5 Bogensekunde (ca. 900 Meter) herab, auf dem nahezu 32 Millionen Meilen von der Sonne entfernten Planeten Mars unterscheiden wir mit bewaffnetem Auge ziemlich deutlich noch Flecken, aus denen wir auf das Vorhandensein von Ländern und Meeren schliessen können, und was wir hierbei mit den Sinnen wahrnehmen, reicht als Unterlage für den Verstand hin, um die Kräfte zu erkennen, nach denen sich die Himmelskörper bewegen und die Gesetze festzustellen, die für diese Bewegungen massgebend sind. Bis auf Kilometer können wir mit Hülfe dieser Unterlagen die Grösse (Durchmesser) einzelner Gestirne feststellen und ihren Lauf und dessen Zeiten bestimmen, mit Hülfe dieser Unterlagen selbst ermitteln, aus welchen Elementen auf Billionen von Meilen entfernte Himmelskörper zusammengesetzt sind. Und ist dies alles auch nur erst ein Schritt im Unendlichen, so genügt es doch, um diese unsere Erkenntnisfähigkeit gegenüber den blossen Anforderungen unserer Daseinsführung als eine wenigstens nach gewissen Richtungen hin überreich ausgestattete erscheinen zu lassen. Hierbei haben wir bloss eines zu bedauern, nämlich dass es nicht auch die anderen Sinne, sondern doch nur der Gesichtssinn ist, dem diese in das Unendliche sich verlierende Erkenntnisfähigkeit verliehen ist. Nur er ist unendlicher Steigerung durch Hülfsmittel fähig, während die Wahrnehmungen der übrigen Sinne des Tastsinns, des Geruchs- und Geschmackssinnes in den engen Kreis eingeschlossen sind, der ihnen durch ihre Anlage vorgezeichnet ist, und selbst der wie der Gesichtssinn durch den Leitungsnerven aufgesetzte besondere Organe ausgezeichnete Gehörsinn, wiewohl auch seine Wahrnehmungsfähigkeit durch künstliche Vorrichtungen der Steigerung fähig ist, kann doch bei der Beschränktheit seines Wahrnehmungsinhalts nicht die Bedeutung eines unsere Erkenntnisfähigkeit steigernden Sinnes in auch nur annähernder Weise wie der Gesichtssinn in Anspruch nehmen.

Zu den Abweichungen unserer Sinneswahrnehmungen von der Wirklichkeit, die auf die Unvollkommenheit unserer Sinneswerkzeuge zurückzuführen sind, gehört es auch, dass wir einerseits die Dinge im Zustande der Ruhe und Starrheit sehen, während sie thatsächlich sich im Zustande fortwährender Änderung und Bewegung befinden, und andererseits, dass wir Bewegung und Veränderung im Raume zu sehen glauben, während es doch Bewegungen und Veränderungen nur als zeitliche Erscheinungen giebt. Unzweifelhaft gehört auch diese Art der Wahrnehmungen unter die der Wirklichkeit widersprechenden. Es unterscheiden sich aber diese Wahrnehmungen von den vorhergedachten dadurch, dass während die durch letztere erzeugten unrichtigen Vorstellungen die Sache selbst betreffen, die durch die ersteren hervorgerufenen unrichtigen Vorstellungen nur formeller Art sind. Ja sie stellen sich, wie sie nur die Formen bilden, unter denen wir eine Aneinanderreihung der Gegenstände nach Raum und Zeit vorzunehmen in den Stand gesetzt werden, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet sogar als die notwendige Ergänzung unserer Begriffserkenntnis dar, indem sie dieser erst die Vorstellung sowohl vom Raum als der Zeit ermöglichen. Einen Einfluss auf die Richtigkeit unserer Sinneswahrnehmungen in materieller Beziehung üben

diese Vorstellungen nicht aus und sie können daher auch in diesem Punkte nicht weiter in Betracht kommen.

Messung der Wahrnehmungen der einzelnen Sinne an dem neuen Massstab.

Bei der hiernächst zu beantwortenden wichtigen Frage, inwieweit bei Zugrundelegung des den obengedachten, praktischen Erwägungen entnommenen Massstabs die übrigen Sinnestäuschungen und darunter namentlich diejenigen, die entweder auf eine krankhafte, oder abnorme, oder auch eine normale Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge zurückzuführen sind, die Richtigkeit unserer Vorstellungen beeinträchtigen, werden wir die Fragestellung im Nachstehenden umdrehen, indem wir hier die Frage nicht so stellen: Welche von den diesbezüglichen Sinneswahrnehmungen sind unrichtig? sondern so: Bei welchen Sinneswerkzeugen und in welchen Fällen erhalten wir durch die Sinneswerkzeuge richtige Vorstellungen von der Aussenwelt? Bevor wir aber an die Beantwortung dieser Frage gehen, haben wir als Vorfrage erst die zu beantworten: Was verstehen wir unter „richtigen“ Vorstellungen, oder mit anderen Worten: In welchen Fällen sehen wir Wahrnehmungen, als mit der Wirklichkeit übereinstimmend an? Bei Beantwortung dieser Frage haben wir uns an die obendargelegte Art der Entstehung der Sinneswahrnehmungen sowie an deren ebenfalls obendargelegtes inneres Wesen zu erinnern. Jene bestand darin, dass zwischen den physischen Erscheinungen, die wir als Erreger und Erregungsmittel der Sinneswahrnehmungen kennen gelernt, ein Verhältnis besteht, das wir als das der metaphysischen Ursächlichkeit bezeichnet haben. Nach diesem Ursächlichkeitsverhältnisse hängen unsere Sinneswahrnehmungen in der Weise von den physischen Erscheinungen ab, dass die ersteren sowohl in Bezug auf ihre Entstehung als ihren Umfang und Inhalt von den letzteren bedingt werden. Die physische Ursächlichkeit, die zwischen dem Erreger und dem Mittel der Erregungen und die metaphysische Ursächlichkeit, die zwischen beiden und den Sinnesempfindungen besteht, sind also Parallelerscheinungen und zwar solche Parallelerscheinungen, die sich in Bezug auf ihren Umfang und ihren Inhalt, wenn die Sinneswahrnehmungen den physischen Erscheinungen entsprechen sollen, decken müssen, so zwar, dass man nicht bloss von dem Vorhandensein physischer Erscheinungen auf die Erzeugung entsprechender Wahrnehmungen, sondern mit gleicher Sicherheit umgekehrt, auch von dem Eintreten von Sinneswahrnehmungen auf das Vorhandensein der entsprechenden physischen Erscheinungen schliessen kann. Richtige Sinneswahrnehmungen sind sonach solche, bei denen sich die physische Ursächlichkeit zwischen dem Erreger der Sinneswahrnehmungen und dem Erregungsmittel mit der metaphysischen Ursächlichkeit zwischen diesen und den Sinnesempfindungen deckt. Insoweit, aber allerdings nur insoweit, lässt sich auch der viel missbrauchte Satz aufstellen, dass die Gesetze des physischen Geschehens auch die Gesetze unseres Erkennens sind, während wir gesehen haben, dass dieser Satz im übrigen auf unser Erkenntnisverfahren nicht zutrifft. Wann und unter welchen Voraussetzungen nun aber können wir annehmen, dass eine Übereinstimmung jener beiden Ursächlichkeitsverhältnisse vorliegt? Wir können dies nur, wenn folgende Voraussetzungen zutreffen 1., wenn eine gewisse Sinneswahrnehmung durch die Wahrnehmung auch der übrigen Sinne, soweit solche in Frage kommen können, bestätigt wird; 2., bei dauernden Erscheinungen, wenn unter sonst gleichliegenden Verhältnissen durch die betreffenden Wahrnehmungen, so oft sie gemacht werden, die gleiche Vorstellung hervorgerufen werden, und 3., wenn die betreffenden Wahrnehmungen auch bei den übrigen Menschen mit normalen Sinneswerkzeugen in gleicher Weise auftreten. Dies vorausgeschickt, haben wir nun nach den vorgedachten Grundsätzen zu ermitteln, ob und inwieweit sich bei den einzelnen Sinnen Wahrnehmungen vollziehen, die diesen Anforderungen entsprechen.

Gesichtssinn.

Beginnen wir auch hier bei dem weitaus wichtigsten Sinne dem Gesichtssinn, so ergiebt sich, dass bei diesem Sinne eine grosse Gruppe von Wahrnehmungen den obigen Anforderungen durchaus gerecht wird, nämlich bei allen den Wahrnehmungen, die durch die geradlinige Verbreitung der Lichtstrahlen hervorgerufen werden Der grösste Teil sowohl der auf der Erde befindlichen Gegenstände als die Himmelskörper rufen, so oft wir dieselben erblicken, die nämlichen Gesichtsempfindungen in uns hervor. Aus dem Umstande, dass ein Gegenstand unsichtbar wird, wenn zwischen ihn und unser Auge auf der zwischen beiden gedachten geraden Linie ein undurchsichtiger Gegenstand tritt, müssen wir schliessen, dass die Lichtstrahlen, die von den Gegenständen ausgehend deren Bild in uns vermitteln,

sich nach allen Seiten hin in gerader Linie verbreiten. Sendet nun jeder Teil eines Gegenstandes seine Strahlen in gerader Linie auf unser Auge, so müssen bei dem Bilde, das hierbei auf der Netzhaut unseres Auges erzeugt wird, alle Punkte und Linien, welche ein Gegenstand aufweist, stets in denselben Abständen sich wiederbilden, mit anderen Worten: es muss das Bild in unserem Auge von demselben Gegenstande, vorausgesetzt dass dieser unverändert bleibt, stets dasselbe bleiben, die verschiedenen Bilder von ihm müssen sich stets decken. „Der Lichtstrahl ist geradlinig, in derselben Richtung, wie er in das Auge fällt, hat er seinen ganzen Weg zurückgelegt, und wenn das Auge, wie es in der That der Fall ist, Mittel hat, diese Richtung des einfallenden Strahles zu unterscheiden, so erfährt es dadurch auch unmittelbar die Richtung, in welcher der leuchtende Körper liegt. Es wird dadurch die bewunderungswürdig genaue Ortsbestimmung der Gesichtserscheinungen möglich" (Helmholtz). Diesen Nachweis von der geradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen können wir aber nicht bloss durch die auf der metaphysischen Ursächlichkeit beruhenden Empfindungen in unserem Auge, sondern wir können ihn auch durch den Nachweis der physischen Ursächlichkeit führen und zwar auf verschiedenen Wegen. Der frappanteste ist der, dass wir Lichtstrahlen auf die sogenannte empfindliche Platte in einem photographischen Apparate einwirken lassen. Hierbei erkennen wir an der verschiedenen chemischen Reaktion, die die Lichtstrahlen auf die einzelnen Teile der Platte ausüben, genau die Wirkung der verschiedenen Lichtstrahlen auf unseren Gesichtssinn wieder und überzeugen uns, dass das hierbei auf der Platte hervorgerufene Bild in seinen einzelnen Teilen so genau, als es die dabei vorausgesetzten Vorrichtungen möglich machen, mit dem Bilde übereinstimmt, das wir von dem betreffenden Gegenstande in unserem Auge erhalten. Hieraus geht hervor, dass die physische Ursächlichkeit, welche zwischen dem Erreger, dem Gegenstande, und dem Mittel der Erregung, den Lichtstrahlen, besteht, sich mit der metaphysischen Ursächlichkeit zwischen den letzteren und den Gesichtsempfindungen deckt, und zwar so deckt, dass von der ersteren mit einer gewissen Bestimmtheit auf die letztere und von der letzteren mit gleicher Bestimmtheit auf die erstere

geschlossen werden kann. Ebenso aber lässt sich auch der Nachweis leicht führen, dass die Gesichtsempfindungen, soweit sie auf der geradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen beruhen, bei allen Menschen mit normal veranlagtem Gesichtssinn übereinstimmen. Wenn wir zwei hintereinander befindliche, gleich grosse Gegenstände so einstellen, dass sie sich auf einer geraden Linie befinden, so wird das Bild des uns zunächst befindlichen das des dahinter befindlichen Gegenstandes decken. Diese Wahrnehmung macht aber nicht bloss der einzelne Mensch, sondern sie werden von allen Menschen mit normalem Gesichtssinn in gleicher Weise gemacht, und wir können mit Sicherheit annehmen, dass sie nicht bloss in der Gegenwart sondern zu allen Zeiten von allen Menschen mit normalem Gesichtssinn in gleicher Weise gemacht worden sind. Stellen verschiedene Personen auf Grund solcher Wahrnehmungen, die man als „Visieren" bezeichnet, bildliche Darstellungen von dem betreffenden Gegenstande, sei es in der natürlichen Grösse oder in verjüngtem Massstabe her, so müssen sich diese bildlichen Wiedergaben, vorausgesetzt dass bei der Aufnahme richtig verfahren worden, gleichen. Dieses Zusammenfallen der physischen mit der metaphysischen Ursächlichkeit findet aber nicht bloss in den Fällen statt, wenn Lichtstrahlen ohne Brechung auf unser Auge einwirken, sondern ebenso auch, wenn sie von undurchsichtigen Gegenständen zurückgeworfen oder von durchsichtigen Gegenständen gebrochen werden. Im ersteren Falle überzeugen wir uns beispielsweise, dass der Einfallsstrahl und der Ausfallsstrahl auf einer Ebene liegen und dass der Einfallswinkel und Ausfallswinkel sich gleichen. Auch dieses Verhältnis können wir durch die physische Ursächlichkeit leicht nachweisen, indem wir ein Licht vor einen Spiegel halten und uns überzeugen, wie die Strahlen des Lichts nach den nurgedachten Gesetzen auf dritte Gegenstände geworfen werden. In dem anderen Falle, dem Falle, wo Lichtstrahlen einen durchsichtigen Körper durchdringen, machen wir an den Empfindungen unseres Auges bei durchgedrungenen Lichtstrahlen die Wahrnehmung, dass beispielsweise die Einfallsebene mit der Brechungsebene zusammenfällt, dass der Sinus des Einfallswinkels und der Sinus des Brechungswinkels für die nämlichen Mittel in einem unveränderlichen Verhältnisse zu einander stehen, welche Neigung

auch der einfallende Strahl zum Einfallslothe haben mag. Dieselben Wirkungen übt aber der Lichtstrahl nicht bloss auf unser Auge sondern auch auf andere Gegenstände aus, wie dies aus dem obenangezogenen Beispiel der empfindlichen Platte beim photographischen Verfahren hervorgeht. Und so nehmen wir bei allen Gesetzen, nach denen sich die Lichtstrahlen ungebrochen oder gebrochen verbreiten, wahr, dass die physische Ursächlichkeit, die hierbei zwischen dem Erreger unserer Wahrnehmungen und dem Erregungsmittel besteht, sich deckt mit der metaphysischen Ursächlichkeit zwischen diesen und den Gesichtsempfindungen unseres Auges, dass wir also auch von der ersteren auf die letztere und umgekehrt von der letzteren auf die erstere mit einer gewissen Sicherheit schliessen können. Hiermit haben wir nun auch den Schlüssel für eine eigentümliche Erscheinung, die sich bei der Wissenschaft der Physik bietet, gefunden. Die Physik wie auch die Chemie haben es zunächst nur mit der physischen Ursächlichkeit zu thun, haben es nur zu thun mit dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung im eigentlichen Sinne, wie es zwischen der einen Erscheinung der Aussenwelt im Verhältnis zu anderen Erscheinungen der Aussenwelt besteht. Nur bei ihnen kann man von einer Naturkraft und demgemäss auch nur bei ihnen von Naturgesetzen im eigentlichen Sinne sprechen. Nun aber haben wir im Vorstehenden gesehen, dass ein wenigstens ähnliches Verhältnis bei den Gesichtsempfindungen der obigen Art auch zwischen Erscheinungen der Aussenwelt und Erscheinungen unseres inneren Ich vorhanden ist, dass auch zwischen ihnen ein dem Verhältnis von Ursache und Wirkung ähnliches Verhältnis besteht und sich nach gleich bestimmten Gesetzen wie bei jenen richtet. Damit aber war auch die Voraussetzung gegeben, auch diese letzteren Gesetze wissenschaftlich festzustellen und der Wissenschaft von den Gesetzen anzureihen, die wie die Mechanik, die Lehre von dem Magnetismus und von der Elektrizität es nur mit den Erscheinungen der Aussenwelt zu thun haben. So entstand die Wissenschaft vom Licht und und von den durch dasselbe auf unsere Sinne hervorgerufenen Empfindungen, die Optik, und wurde der Lehre von den Naturkräften, welche unter dem Namen Physik besteht, angereiht.

Auf ihr beruht wiederum eine grosse Anzahl weiterer Wissenschaften: die Feldmesskunst, die mathematische Geographie, die Astronomie und andere, denen es die durch die Sinne gelieferten Unterlagen ermöglichen, die Entfernung und Grösse, die Laufbahn und Umlaufzeit Billionen von Meilen entfernter Gestirne, die Eintrittszeit von Sonnen- und Mondfinsternissen bis auf den Bruchteil der Sekunde, die Höhen der Berge auf der Erde bis auf Centimeter zu bestimmen und dem Mechaniker die Grundsätze zu liefern, auf die gestützt er Maschinen mit unfehlbar sicherer, der menschlichen nahekommender Leistungsfähigkeit herstellt. Aber die Optik hat es nicht bloss mit der Fortpflanzung des Lichts und der Lichtstärke (Photometrie), der Zurückwerfung der Lichtstrahlen (Katoptrik) und der Brechung derselben (Dioptrik), sondern auch mit den Farbenerscheinungen zu thun. Die Kenntnis von den Gesetzen, nach denen sich die Farbenempfindungen in unserem Auge zu den entsprechenden Erscheinungen der Aussenwelt richtet, hat wesentlich später ihre Ausbildung erfahren, wie die der sonstigen Gesetze der Optik, aber auch bei ihnen ist auf grossen Gebieten: dem Gebiete der Erscheinung der Farbenzerstreuung, der Beugung der Farben, der Ergänzungsfarben u. s. w., das Verhältnis der metaphysischen Ursächlichkeit in eingehendster Weise aufgedeckt und nachgewiesen worden und man braucht nur auf die Entstehung der Spektralanalyse und deren Erfolge hinzuweisen, um darzuthun, wie dieser Teil der Optik nicht bloss vom Standpunkt der Sicherheit und Verwertbarkeit der Gesichtswahrnehmungen eine hervorragende Rolle spielt, sondern wie er auch zur Erweiterung unserer Erkenntnisse von den Naturerscheinungen in ausserordentlicher Weise beigetragen hat. Dass eine solche Sicherheit der Sinneswahrnehmungen gerade dem Gesichtssinne verliehen ist, also dem Sinne, durch den wir allein Vorstellungen von dem Charakter eines förmlichen Abbildes der Dinge der Aussenwelt in uns aufnehmen, dem Sinne, der beim Menschen im wachenden Zustande ununterbrochen thätig und bemüht ist, dem Geiste immer neue Vorstellungen von der Aussenwelt zuzuführen, frühere Vorstellungen zu erneuern und zu befestigen, der uns umfassender, schneller und müheloser als jeder andere Sinn Vorstellungen von der Aussenwelt vermittelt, lässt die Bedeu-

tung des obigen Umstandes für unsere Erkenntnis der Aussenwelt erst in seinem vollen Lichte erscheinen, indem es uns erkennen macht, wie viel die menschliche Erkenntnis dadurch gewinnt, dass die Wahrnehmungen des umfassendsten und thätigsten Sinnes gleichzeitig auch die sichersten sind. Der Gesichtssinn ist es daher auch, auf den zurückgegriffen wird, wenn andere Sinne eine sichere Feststellung nicht zulassen. Wenn uns die Tastempfindungen bei der Feststellung von Wärmezuständen im Stiche lassen, dann suchen wir ein flüssiges Metall auf, das die Eigenschaft hat, in dem Auge erkenntlicher Weise gegenüber verschiedenen Wärmeeinflüssen seinen äusseren Umfang zu ändern, und stellen durch die Wahrnehmung des Gesichtssinns und zwar mit ungleich viel mehr Sicherheit, als es dem Tastgefühl möglich war, den Wärmezustand des betreffenden Gegenstandes fest. Wenn derselbe Sinn bei Feststellung des Gewichts versagt, so stellen wir in den Waagen Vorrichtungen her, an denen wir mit Hülfe des Gesichtssinns das Gewicht ablesen. Wenn unser Ohr Töne nicht mit genügender Sicherheit zu bestimmen vermag, so nehmen wir Instrumente (die Sirenen) zu Hülfe, durch die es dem Auge gelingt, die dem Tone zu Grunde liegenden Schwingungszahlen der Luft festzustellen. Mit diesen Eigenschaften der Wahrnehmungen des Gesichtssinns ist uns sonach die Erkenntnis der ganzen sichtbaren Welt nach ihrem Umfang, ihrer Gestalt, ihrer Farbe u. s. w. bis zu einem Grade gesichert, der die Sicherheit der meisten anderen Sinneswahrnehmungen weit überragt.

Nur ein Sinn ist es, dessen Wahrnehmungen wenigstens zum Teil diejenigen des Gesichtssinnes in Bezug auf den Grad der Sicherheit übertreffen, nämlich der Tastsinn mit seinen Körperempfindungen, und das führt uns weiter zu der Prüfung der Wahrnehmungen des Tastsinns nach der in Rede stehenden Richtung hin. Die Tastempfindungen im engeren Sinne, also die Empfindungen, die uns Körper- und Druckwahrnehmungen vermitteln, sind verhältnismässig wenigen Täuschungen ausgesetzt. Wir fühlen fast stets das Rauhe rauh, das Ebene eben, das Runde rund. Eine Täuschung ist hierbei, wenn man die Anforderungen an die Gestaltenwiedergabe nicht allzustreng stellt, äusserst selten. Vor allen Dingen aber ist eine Täuschung gänzlich ausgeschlossen bei der Empfindung des durch feste Körper hervorgerufenen Widerstands. Es kommt nicht vor, dass ein mit gesunden Sinnen veranlagter Mensch einen festen Körper nicht fühlt, den er berührt und umgekehrt. Wo unser Tastsinn körperlichen Widerstand empfindet, da nehmen wir auch mit unbedingter Gewissheit das Vorhandensein eines Körpers ausser uns an. Es giebt daher auch keine Empfindung, die in uns in stärkerer Weise die Überzeugung davon, dass Dinge ausser uns vorhanden sind, hervorruft, als die Körperempfindungen beim Tastsinn, und wenn es einmal vorkäme, wovon noch nie ein Beispiel bekannt geworden ist, dass jemand bei gesunden Sinnen die Empfindung eines körperlichen Widerstandes hätte, ohne dass das Vorhandensein eines Körpers nachgewiesen werden könnte, so würde ein einziger solcher Fall, da er das sicherste Fundament unserer Erkenntnis von der Aussenwelt berührt, diese Erkenntnis schwerer erschüttern, als es die von der Wirklichkeit abweichenden Erfahrungen bei irgend welchem anderen Sinne könnten. Insofern trifft es auch zu, dass der Tastsinn der allgemeine Kontrol- und Korrektursinn ist und bei unseren Auffassungen der Aussendinge stets das letzte Wort hat. „Handgreiflichkeit ist das Maximum für unsere theoretische Überzeugung, das letzte ja und nein bei unseren Handlungen“ (Volkmann). Auch bei den Wärmeempfindungen wiederholt sich die Erscheinung, dass wir den Parallelismus zwischen der metaphysischen und der physischen Ursächlichkeit feststellen können. Dadurch, dass wir die verschiedenen Wärmegrade an einzelnen Gegenständen durch besondere Vorrichtungen (Thermometer) dem Auge erkennbar machen, sind wir in der Lage die in der Wirklichkeit vorhandenen Temperaturunterschiede in ziemlich eingehender Weise zu bestimmen, damit aber auch zugleich uns zu vergewissern, ob und inwieweit unsere Wärmeempfindungen mit den in Wirklichkeit bestehenden Wärmeverhältnissen übereinstimmen. Bei dieser Prüfung ergiebt sich indessen, dass die ersteren ihre Aufgabe, uns sichere Erkenntnis von den thatsächlichen Wärmeverhältnissen zu vermitteln, nur in sehr unvollkommener Weise erfüllen. Nicht nur dass die einzelnen Teile des menschlichen Körpers sehr verschiedene Empfänglichkeit für Wärmeerscheinungen auf-

weisen und dass derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lagen von denselben Wärmeverhältnissen sehr verschiedene Empfindungen erhält, so sind diese Empfindungen auch bei verschiedenen Menschen verschieden. Erweist sich sonach der Tastsinn in Bezug auf die Sicherheit der Wärmeempfindungen ziemlich minderwertig, so lässt sich dennoch hieraus nicht folgern, dass dieser Sinn in Bezug auf die gedachten Empfindungen für uns weniger wertvoll wäre. Die Dienste, die uns die Wärmeempfindungen leisten, liegen weniger darin, dass diese Empfindungen uns selbständige Wahrnehmungen über die äusseren Wärmeverhältnisse ermöglichen als darin, dass sie uns Kenntnis von den Beziehungen vermitteln, in welchen die äusseren Wärmeverhältnisse zu den Lebensbedingungen unseres Körpers stehen. Insoweit das Verhältnis der physischen Ursächlichkeit zwischen dem Wärmeerreger und dem Erregungsmittel sich hat feststellen lassen, war die Naturwissenschaft auch hier in der Lage, diese Gesetze in der Kalorik zum Gegenstande einer besonderen Wissenschaft zu machen, an der Hand deren wir in verschiedenen Beziehungen auch das Verhältnis der metaphysischen Beziehungen der äusseren Wärmeerscheinungen zu den Wärmeempfindungen festzustellen vermögen.

Gehörsinn. Wesentlich sicherer in der Wiedergabe äusserer Erscheinungen als die Wärmeempfindungen erweisen sich die Schallempfindungen des Ohrs. Auch bei ihnen können wir das Erregungsmittel und zwar in den Luftschwingungen feststellen. Den Teil der Physik, der sich auf diese Verhältnisse und Erscheinungen bezieht, bezeichnen wir als Akustik. Wir dürfen annehmen, dass den gleichen Luftschwingungen auch dieselben Schallempfindungen im menschlichen Ohre entsprechen und zwar sowohl bei den einzelnen Menschen als bei verschiedenen. Wäre dem anders, so würde es keine musikalische Kunst geben können, die überall darauf beruht, dass dieselben Töne auch von den übrigen Menschen in derselben Weise empfunden werden. Hiergegen kann es auch nicht sprechen, dass manche Menschen und darunter auch solche, deren geistige Veranlagung sonst die bedeutendste sein kann, kein Verständnis für die musikalische Kunst haben. Auch bei diesen muss vielmehr angenommen werden, dass sie durchaus die Töne in

gleicher Weise empfinden wie die anderen Menschen. Wofür sie keine Empfänglichkeit haben, das sind vielmehr die inneren Beziehungen, in denen die einzelnen Töne in Bezug auf Harmonie und Tonfolge zueinander stehen. Das Gesagte gilt überdies ebenso für Geräusche wie für Töne, und steht selbstverständlich auch nicht in Widerspruch damit, dass wir bei beiden uns häufig über die Entfernung täuschen, in der sich die Erreger des Schalles von unserem Ohre befinden. Denn diese Entfernung bemessen wir nicht allein nach der Beschaffenheit des Tones oder Geräusches, sondern auch nach der Erfahrung, die wir in anderen Fällen über solche Entfernungen gemacht haben. Diese letzteren Erfahrungen und nicht die Schallempfindungen werden es wohl auch ausnahmslos sein, in denen in solchen Fällen der Grund der Täuschungen liegt.

Überblicken wir das, was uns die freie Erkenntnis über die Sinneswahrnehmungen und deren Wert für die Feststellung der Wirklichkeit erkennen lässt, noch einmal, so stellt sich folgendes als Ergebnis dieser Feststellungen heraus. Infolge der Unvollkommenheit unserer Sinne sind wir ausser Stand, die Aussenwelt als das zu erkennen, was sie wirklich ist. Im Gegenteile müssen wir uns sagen, dass die Aussenwelt sowohl nach dem Grossen als nach dem Kleinen hin unendlich ist und dass unsere Erkenntnis derselben daher nur die Oberfläche der Dinge betrifft, also nur ein Schritt im Unendlichen ist. Dennoch müssen wir eine Wirklichkeit annehmen, weil wir ohne eine solche jede Unterlage für eine Erkenntnis und damit auch jede Unterlage für ein Handeln entbehren würden. Ohne Annahme der Wirklichkeit auch keine Daseinsführung. Da wir nun den Dingen nie auf den Grund dringen können, müssen wir das als Wirklichkeit annehmen, was wir unter Benutzung aller Erkenntnismittel als solche erkannt haben, wobei uns aber stets die Erkenntnis von der Unendlichkeit des noch zu Erkennenden zu dem Vorbehalte nötigt, unsere Erkenntnis der Wirklichkeit durch fortgesetzte Ausnutzung unserer Erkenntnismittel weiter zu vertiefen und zu berichtigen. Was wir so als Wirklichkeit annehmen, kann nach dem Gesagten niemals etwas unbedingt Gewisses in dem Sinne sein, dass das Erkannte nicht noch einer Vertiefung und Berichtigung zugängig und bedürftig wäre, wohl aber reicht dasselbe nicht bloss

hin, um uns die Daseinsführung unter den irdischen Bedingungen zu ermöglichen, sondern reicht auch, indem es die Erkenntnis fernster Welten, wie die der Zusammensetzung kleinster Teile der Welt in sich schliesst, weit über dieses Erfordernis hinaus.

3. Die Sprache als Erkenntnismittel.

Möglichkeit der Herbeiführung einer Erkenntnis- und Willensübereinstimmung.

Indem wir nunmehr auf die oben vorbehaltenen Erörterungen über die Sprache als Mittel unserer Erkenntnis zurückkommen, erhalten wir das erste Mal Gelegenheit, näher auf die geistigen Beziehungen einzugehen, in denen die einzelnen Lebewesen zueinander stehen. Da unsere Mitgeschöpfe, und zwar auch nach deren geistiger Erscheinung, für uns zur Aussenwelt gehören, und da wir den Stoff zu unserer Erkenntnis von der Aussenwelt allein durch die äusseren Sinne erhalten, so folgt hieraus, dass wir auch von unseren Mitgeschöpfen und deren geistiger Erscheinung keinerlei andere als solche Vorstellungen erhalten können, als die uns durch die äusseren Sinne vermittelt werden. Ein Verkehr unmittelbar von Geist zu Geist, also ein Verkehr ohne Dazwischentreten einerseits unserer äusseren Wahrnehmung und andererseits der Äusserung geistiger Vorgänge bei unseren Mitgeschöpfen durch sinnfällige Handlungen, ist ausgeschlossen. Inwieweit die gegenteiligen Ansichten des Spiritismus und die Erfahrungen auf dem Gebiete der Hypnose und der Suggestion berechtigte sind, kann eine entsprechende Erörterung erst in der Wesenslehre finden. Zur Herstellung geistiger Beziehungen, und insbesondere eines geistigen Verkehrs zwischen Lebewesen, gehört sonach zweierlei: einmal, dass der geistige Vorgang bei unseren Mitgeschöpfen durch eine äussere, körperliche Handlung in die Erscheinung tritt und sodann, dass von uns diese Handlung wahrgenommen wird. Dies vorausgesetzt, steht es nun ausser Zweifel, dass auch zwischen tierischen Lebewesen geistige Beziehungen, insbesondere auch ein geistiger Verkehr derart möglich ist, dass durch das eine Lebewesen in dem anderen sowohl gleiche oder doch ähnliche Vorstellungen als gleiche oder doch ähnliche

Gefühle hervorgerufen, also zwischen beiden eine Übereinstimmung von Vorstellungen und Wollen herbeigeführt werden kann. Auch für die Tiere gilt dies. Das sichernde Reh, das Gefahr wittert, ruft durch das Ausstossen eines Schreies bei den übrigen Tieren seiner Herde ebenfalls die Vorstellung von einer drohenden Gefahr hervor und veranlasst dieselben dadurch zur Flucht. Muttertiere der verschiedensten Art haben die mannigfaltigsten Zeichen, um ihre Jungen auf gefundene Nahrung aufmerksam zu machen, sie zu warnen, sie an sich zu locken u. s. w. Noch viel mannigfaltiger sind die Mittel, die der Mensch anwendet, um sich seinen Haustieren verständlich zu machen. Der Jäger pfeift oder ruft, wenn er in dem Hunde die Vorstellung hervorrufen will, dass er zu ihm kommen, er giebt dem Vorstehhunde bestimmte Zeichen, wenn er beim Stehen des Wildes weitervorgehen oder halten soll, er bringt ihm unter Anwendung der verschiedensten Mittel auf dem Wege der Abrichtung die verschiedenartigsten Künste bei. Wenn wir uns nun fragen, wie sich dies in Bezug auf die hierbei mitwirkenden seelischen Vorgänge erklärt, so ist es bei demjenigen Lebewesen, in dem durch die Handlungen eines anderen Geschöpfes Vorstellungen erzeugt werden, soweit nicht der erst unten zu behandelnde Instinkt in Frage kommt, offenbar kein neues neben den bisher behandelten hergehendes Vermögen sondern es ist überall nur das Schlussvermögen, das letzteres ermöglicht. Die Schlussfolgerung hierbei besteht darin, dass aus den äusseren Handlungen der Mitgeschöpfe auf die diese Handlungen erzeugenden inneren Vorgänge geschlossen wird. Dieses ist aber nur dadurch und nur insoweit möglich, als eigene Vorstellungen des erkennenden Lebewesens auf jenes andere Lebewesen übertragen werden, also angenommen wird, dass auch bei anderen Geschöpfen die gleichen äusseren Handlungen durch die gleichen Gefühle und Vorstellungen hervorgerufen werden. Die Herbeiführung einer Übereinstimmung des Vorstellens und Wollens sowohl bei den Menschen als bei den Tieren erklärt sich sonach aus den bereits bekannten seelischen Grundthätigkeiten, ohne dass wir es nötig haben, aus den in Rede stehenden Vorgängen neue derartige Thätigkeiten zu folgern.

Entstehung der Sprache.

Im Zustande der gebundenen Erkenntnis freilich bleibt die

Ausnutzung dieser Möglichkeit der Herbeiführung einer Übereinstimmung der Vorstellungen und des Wollens zwischen verschiedenen Lebewesen nur eine sehr beschränkte. Wie das tierische Auge die Sonne und die sonstigen Gestirne zwar erblickt, aber interesselos die hierbei erhaltenen Empfindungen hinnimmt, wie das Tier auch seinerseits Naturgesetze zwar erkennt, aber aus ihnen keinen weiteren Vorteil zu ziehen weiss, so lässt es auch die Fähigkeit zu einer Verständigung mit seinen Mitgeschöpfen ohne weitere Ausnutzung als der, die es im Interesse seiner und etwa seiner Jungen und Herdenmitgeschöpfe Sicherheit und Erhaltung eintreten lässt. Anders gestaltet sich die Ausnutzung dieser Fähigkeit im Zustande der freien Erkenntnis, gestaltet sie sich in dem Zustande, in dem jene dunklen Schranken fallen und Wollen und Erkennen von dem Triebe zur ungemessenen Ausnutzung geleitet werden. Vermöge der Freiheit der Erkenntnis wird sich der Mensch bewusst, dass er ein Gesellschaftswesen (ζῶον πολιτικόν) ist, wird er sich demgemäss auch bewusst, wie er als einzelner Mensch schwach und hülflos in der Schöpfung dasteht, wie er aber im Bunde mit seinen Mitmenschen und bei deren Zusammenwirken unendlich viel Grösseres zustande zu bringen vermag. Er erkennt, wie es darum von unabsehbarem Werte für ihn und die gesamte Menschheit ist, wenn er diejenigen Mittel, die ihm zur Herbeiführung einer Willens- und Vorstellungsübereinstimmung mit seinen Mitmenschen zu Gebote stehen, nach Thunlichkeit ausnutzt. Die Ausnutzung dieser Möglichkeit, die bei dem Tiere nur eine gelegentliche, in die engsten Schranken des Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebes eingehegte war, wird nun bei dem mit der Freiheit des Wollens und Erkennens ausgestatteten Menschen zum Ziele seines Strebens gemacht, wird in bewusster Weise und mit Überlegung unter Verwendung der ganzen ihm zu Gebote stehenden geistigen Zurüstung nach Grundsätzen eingerichtet und nach allen Richtungen hin verwertet. Der Mittel und Wege nun, eine Übereinstimmung von Vorstellungen und dem Wollen zwischen sich und seinen Mitmenschen herbeizuführen, bieten sich viele. Ihnen allen aber ist gemeinsam, dass sie in äusseren, den Mitmenschen erkennbaren Handlungen, Zeichen, bestehen. Diese Zeichen sind entweder Geberden oder durch den Kehlkopf und den Mund hervorgebrachte Laute oder Schriftzeichen d. h. auf irgendwelchem Körper hervorgebrachte bildliche oder sonstige Darstellungen. Das geistige Mittel aber, das wir in dieser Möglichkeit, uns mit unseren Mitmenschen durch äussere Zeichen zu verständigen, besitzen, nennen wir die „Sprache“, die wir, jenachdem hierbei das eine oder das andere der nurgedachten äusseren Zeichen verwendet wird, als Geberdensprache, Lautsprache, Schriftsprache bezeichnen.

Von diesen verschiedenen Arten der Sprache nun ist die Lautsprache die weitaus wichtigste und wir werden daher die Entstehung und das Wesen zunächst dieser näher ins Auge fassen, um dann ohne Schwierigkeit auch über Entstehung und Wesen der übrigen Spracharten uns klar zu werden. Bei der Geberdensprache können wir die körperlichen Bewegungen dazu benutzen, um Vorstellungen von bestimmten Gegenständen bei unseren Mitmenschen hervorzurufen. So können wir jemanden dadurch zur begrifflichen Ausscheidung eines vor uns befindlichen Baumes von den übrigen Gegenständen also zur Bildung eines Begriffs von dem Baume veranlassen, dass wir auf diesen Baum mit der Hand weisen, oder ihn mit dem Finger berühren, so können wir in einem Anderen dadurch eine Vorstellung von unserem Verlangen nach Speise erzeugen, dass wir mit der Hand eine Geste nach dem Munde machen. Bei der Lautsprache ist dieses Mittel, durch äussere Andeutungen mit den unseren gleiche Vorstellungen in einem Anderen hervorzurufen, nach Lage der Sache völlig ausgeschlossen. Laute haben abgesehen allenfalls von den wenigen Fällen, wo wir fremde Laute nachahmen und dadurch bei Anderen die Vorstellung von dem Gegenstande erzeugen, von dem derartige Laute auszugehen pflegen, nichts an sich, was gestattete, sie irgendwie mit Dingen der Aussenwelt in Beziehung zu bringen. Bis auf einen verschwindend kleinen Teil sind die Worte der menschlichen Sprache ohne jede Beziehung auf die mit ihnen bezeichneten Gegenstände gebildet. Bei der Lautsprache ist vielmehr nur ein Mittel gegeben, gleiche Vorstellungen in einem Anderen hervorzurufen, nämlich die Vereinbarung, dass unter den bestimmten mehr oder minder zusammengesetzten Lauten, die wir „Worte“ nennen, jedesmal von den Vereinbarenden ein bestimmtes Ding verstanden Lautsprache.

werden soll. Ohne eine solche Vereinbarung ist es überhaupt nicht möglich und denkbar, dass eine Lautsprache zustandekommen kann. Jede Lautsprache, wie viele ihrer je bestanden haben mögen oder noch bestehen, beruht in allen ihren Teilen und ihrer ganzen Zusammensetzung auf Vereinbarung, und konnte anders, als durch diese nach Massgabe der ganzen seelischen Veranlagung des Menschen nicht entstehen. Die Vereinbarung bildet die alleinige und ausschliessliche Unterlage aller Lautsprachen, sowohl der gegenwärtigen, wie aller, die je bestanden haben. Diese Begründung, die ja keine neue ist, hat vielfache Anfeindungen erfahren, sie ist aber nichtsdestoweniger als die einzige zutreffende und unumstösslich sichere zu bezeichnen. Zwar ist es ausgeschlossen, den Beweis der Richtigkeit dieser Behauptung schon für die Entstehung der Sprache bei den ersten Menschen zu führen aus dem einfachen Grunde, weil die Geschichte überhaupt bis auf die ersten Menschen nicht zurückreicht, aber es lässt sich dieser Beweis, da sich die Entstehung der Lautsprache bei jedem einzelnen Menschen wiederholt, auch heute noch und zwar für jeden einzelnen Menschen auf das Sicherste und Unangreifbarste führen. Wir brauchen bloss zu beobachten, wie dem Kinde die Muttersprache beigebracht wird, oder wie wir, die Erwachsenen selbst, uns eine fremde Sprache aneignen. Beides ist ja unserer beinahe täglichen Beobachtung zugänglich. Nur freilich muss hier gleich vorausgeschickt werden, dass unter der Vereinbarung, die hier im Spiele ist, nicht etwa eine ausdrückliche, stets in bewusster Weise und förmlich auftretende Übereinkunft zu denken ist, sondern die Übereinkunft, die der Entstehung der Sprache zu Grunde liegt, tritt in der Praxis in den verschiedensten Formen auf. Beobachten wir beispielsweise das Kind in seinen ersten Bestrebungen nach Aneignung der Sprache. Dem Kinde treten unter den ersten Vater und Mutter gegenüber. Gilt es nun, dem Kinde die Worte „Vater" und „Mutter" beizubringen, so spricht man diese Worte dem Kinde gegenüber unter Verhältnissen aus, aus denen das Kind entnehmen muss, dass sie von uns auf Vater und Mutter angewendet werden, entweder indem man die Worte unter Hinzeigung auf Vater und Mutter gebraucht, oder stets, wenn das eine oder andere von ihnen vor das Kind tritt, oder sonst in das geistige Blickfeld

des Kindes kommt, anwendet, und fährt hierin solange fort, bis dem Kinde klar geworden ist, dass stets, wenn von dem Unterweisenden die Worte „Vater" und „Mutter" gebraucht werden, diese bestimmten Personen darunter vorgestellt werden, und bis das Kind selbst dadurch, dass es diese Worte bei der richtigen Gelegenheit nachspricht, uns zeigt, dass es auch seinerseits mit der Wiederholung jener Worte die Vorstellung von seinem Vater und seiner Mutter verbindet. Ist das Kind des Gehens fähig und man will es lehren, was ein Stuhl ist, so führt man es an einen Stuhl und spricht auf denselben deutend das Wort „Stuhl" aus, bis auch das Kind dieses Wort richtig wiederholt u. s. w. Was aber liegt in allen diesen Handlungen anders als das Übereinkommen mit dem Kinde, dass sowohl der Unterweisende als auch das Kind jedesmal, wenn es jene Worte gebraucht, auch die mit ihnen bezeichneten Gegenstände darunter verstehen wollen? Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn das Kind in der Schule die Schriftsprache erlernt. Das ganze Verfahren des Lehrers hierbei, das Kind anzuweisen, bestimmte Schriftzeichen durch bestimmte Laute und Worte wiederzugeben, ist doch nichts anders als das Übereinkommen mit dem Kinde, mit bestimmten Schriftzeichen stets, wenn dieselben gebraucht werden, dieselben Laute und denselben Sinn zu verbinden. Am allerdeutlichsten aber tritt der Charakter der Vereinbarung bei den Erwachsenen und zwar bei dem Erlernen einer fremden Sprache zu Tage. Indem sich der Lernende hierbei die Worte und den Satzbau der fremden Sprache aneignet, thut er offenbar nichts anderes, als dass er der Vereinbarung der Genossen jener fremden Sprache, unter deren Worten die betr. Gegenstände sich vorzustellen, auch seinerseits beitritt. Der Franzose hat sich in seiner Sprache dahin geeinigt, das, was der Deutsche mit Vater und Mutter bezeichnet, durch die Worte père und mère auszudrücken. Dieser Vereinbarung trete ich stillschweigend bei und erlange dadurch den Vorteil, dass der Vereinbarung gemäss, wenn ich die Worte père und mère brauche, der Mitkenner der französischen Sprache unter ihnen das versteht, was ich unter den Worten Vater und Mutter verstehe und umgekehrt. Und wenn eine Weltsprache, etwa das Volapük, eingeführt werden sollte, für das eine Zeitlang so lebhaft eingetreten worden ist, so

würde auch dieses auf keinem anderen Wege eingeführt werden können, als auf dem Wege einer Alle umfassenden Vereinbarung. Gilt das Gesagte von der Entstehung der Lautsprachen in ihrer Gesamtheit, so lassen sich hierneben auch über das Entstehen einzelner Teile der Sprache selbst noch alle Tage Beobachtungen machen und diese Beobachtungen bestätigen ebenfalls nur das Ausgeführte. Namentlich werden für neue Erfindungen und auf dem Gebiete besonders der beschreibenden Wissenschaften ununterbrochen neue Worte gebildet, man denke nur an die nach vielen tausenden zählenden neuen Bezeichnungen für Pflanzengattungen, die auf dem Gebiete der Botanik geschaffen worden sind oder an die Namen neuentdeckter Sterne oder der Gebirge und Thäler auf dem Monde u. s. w. Gehen diese neuen Bezeichnungen von wissenschaftlichen Autoritäten aus, oder sind sie sonst glücklich gewählt, so werden sie alsbald allgemein angenommen, es vollzieht sich somit in allen diesen Fällen ein stillschweigendes und durchaus auf freiem Willen der Beteiligten beruhendes Übereinkommen, durch das die fraglichen Bezeichnungen in die Sprache aufgenommen und zu Bestandteilen derselben gemacht werden. Endlich bilden auch ein besonderes bezeichnendes Beispiel dafür, dass die Sprache durch Vereinbarung zu Stande kommt, die Bezeichnungen für die Masse bei dem Metersysteme, insofern diese bei dem Völkern, die dieses System auf Grund von Staatsverträgen angenommen haben, sogar auf ausdrücklichen noch dazu staatlich niedergesetzten Vereinbarungen beruhen.

Schriftsprache, Geberdensprache.

Wie bei der Lautsprache genau so ist es auch bei der Schriftsprache, ebenso auch bei der Geberdensprache, durch die sich Taubstumme mit anderen verständigen. Ganz besonders deutlich lässt sich die Entstehung bei dieser letzteren Sprache, wenigstens soweit sie dem Taubstummenunterrichte zu Grunde gelegt wird, feststellen. Hier kann auch der unzugänglichste Gegner der obigen Annahmen über die Entstehung der Sprache nicht in Abrede stellen, dass es sich bei dieser Sprache um kein anderes als ein rein künstliches, d. h. auf dem Wege des Nachdenkens und nach den Grundsätzen der Zweckmässigkeit geschaffenes Verständigungsmittel handelt. Auf sie haben sich zunächst die Fachmänner der Taubstummenanstalten geeinigt und sie wird nun dem Unterrichte zu Grunde gelegt, bei dem es dann nur noch für die Lernenden gilt, sich diese rein auf Übereinkommen — und zwar bei den Lernenden auch dem ihrigen mit — beruhende Unterlage für ihre Verständigung dem Gedächtnisse einzuprägen. Ein Akt stillschweigender Vereinbarung ist es ferner auch, wenn Idiome also von der Schrift- bez. sonstigen Volkssprache abweichende Mundarten entstehen. Auch hier ist es das stillschweigende Einverständnis der unter der Mundart vereinigten Volksgenossen, sich ihrer abweichenden Sprachformen zu bedienen, das der Entstehung der Mundarten zu Grunde liegt, und wenn Möser in seinen patriotischen Phantasien sich einmal darüber beklagt, dass die deutsche Schriftsprache Mangel an solchen Ausdrücken habe, welche das tägliche Leben und den täglichen Umgang betreffen, so knüpft er mit Recht hieran die Bemerkung, „dass die deutsche Schriftsprache in keiner deutschen Provinz gesprochen werde, sondern eine tote (?) Büchersprache ist, worüber sich die Schreibenden vereinigt oder verglichen haben.“

Wie auf allen Gebieten der Erkenntnislehre, so werden auch für die Sprache die Gruppenerscheinungen in der Natur von der tiefeinschneidendsten Bedeutung. Gäbe es keine sich in mehr oder minder grosser Anzahl wiederholenden Erscheinungen in der Aussenwelt, so würde die Sprache nur den Mitmenschen der nächsten Umgebung gegenüber verwendbar sein. Denn dann würde sie sich nur auf die von dem Sprechenden persönlich wahrgenommenen Gegenstände beziehen können. Da nun aber zwischen entfernter voneinander Wohnenden ausser den der gemeinsamen Wahrnehmung sich bietenden Himmelserscheinungen nichts der gemeinsamen Kenntnis unterstünde, würde es also auch für einen Gedankenaustausch zwischen ihnen nahezu an jeder Unterlage gebrechen. Auch zwischen Personen derselben Umgebung aber würde ein sprachlicher Austausch nur auf Grund von Eigenbegriffen möglich sein, und es würde dann der Schatz unserer Wörter sich nicht auf einige tausend Wörter beschränken können, wie es bei dem Vorhandensein von Gruppenerscheinungen der Fall ist, sondern es würden dann Millionen von Wörtern nicht genügen, um die sämtlichen Vorstellungen der Menschen von der Aussenwelt wiederzugeben. Erst infolge des Vorhandenseins zahlreicher Gruppen-

erscheinungen in der Aussenwelt und der im Anschlusse an diese sich bildenden abgezogenen Begriffe wird es möglich, unter Umständen unzählige Erscheinungen unter ein einziges Wort zu fassen, sodass, wenn man von den Eigennamen absieht, einige tausend Wörter, die bei dem minder Gebildeten vielleicht auf einige hundert zusammenschrumpfen, genügen, um mit ihnen allen Vorstellungen und Gedanken Ausdruck zu verleihen, zu deren Mitteilung wir uns gedrungen fühlen. So sind denn auch die sämtlichen Wörter, die die Sprachlexika zu enthalten pflegen und die den gesamten Wortschatz umfassen einschliesslich dessen, den der Gelehrte bei seiner Gedankenmitteilung bedarf, allein von Fachausdrücken und Eigennamen abgesehen, nur Bezeichnungen für abgezogene Begriffe.

Gliederung. Artikulierung. Anlangend nun die Einrichtung der Sprache, so ging die Aufgabe, die hierbei der Volksseele zufiel, mit der Aufgabe der Erkenntnislehre, die einzelnen Erkenntnisvorgänge zu sondern und festzustellen, auf ein langes Stück Wegs parallel und hieraus erklärt es sich auch, dass die Sprache als natürlicher Niederschlag der Auffassung der Volksseele von den Vorgängen bei unserem Denken und Erkennen für die Erkenntnislehre selbst eine äusserst wichtige Fundgrube nicht bloss, sondern auch einen Prüfstein für die Richtigkeit ihrer Ergebnisse bildet. „Jede Grammatik ist eine Philosophie über die Sprache" (Herder). Ist es Aufgabe der Erkenntnislehre, die Vorgänge bei dem Erkenntnisverfahren in ihre einzelnen Teile aufzulösen, um sie so dem Verständnisse näher zu bringen, so sah sich die Volksseele bei der Bildung der Sprache genötigt, dieselbe Auflösung der Erkenntnisvorgänge zu ihren Zwecken also zu dem Zwecke vorzunehmen, um mit den aufgelösten Teilen der Erkenntnisvorgänge die Glieder einer Sprache zu bilden, die mit ihrem Netze das Ganze der Denkvorgänge umspannt und es möglich macht, durch ihre Laute oder sonstige Zeichen nach einer grundsätzlich eingerichteten, den Erkenntnisvorgängen sich anpassenden Gliederung (gegliederte, artikulierte Sprache) alles wiederzugeben, was an Vorstellungen in den Denkvorgängen enthalten ist. So kommt es, dass die Grammatik, welche der Sprache zu Grunde liegt, gewissermassen auch das Gerippe der Erkenntnislehre bildet. Dem, was wir oben als Eigenbegriffe kennen gelernt haben, entsprechen in der Sprache die Eigenwörter, den abgezogenen Begriffen entsprechen die übrigen Wörter, den Urteilen die Sätze, den Urteilsverbindungen der Satzbau (Perioden), den Beziehungsbegriffen, die wir oben als die Ränderverbindungen in dem Glasgemälde unserer Vorstellungsthätigkeit bezeichnet, entsprechen die Artikel, die Adverbien, die Verhältniswörter die Bindewörter (Konjunktionen), die Fürwörter (Pronomina). So mit der Erkenntnislehre das gleiche Gebiet bearbeitend, geht die Sprache mit dieser ein grosses Stück Wegs zusammen und verlässt sie erst an dem Punkte, wo es gilt, ihre Sonderaufgabe zu erfüllen, die darin besteht, nicht wie jene den Ursprung der festgestellten Einzelvorgänge beim Erkenntnisverfahren weiter zu verfolgen, sondern unbekümmert um diesen Ursprung das gewonnene Material in ihren Kunstmitteln, den Lauten und sonstigen Zeichen, so zusammenzustellen, dass beim Gebrauche der letzteren die nämlichen Vorstellungen, die mit ihnen der Sprechende verbindet, auch bei dem Hörer hervorgerufen werden. Das letztere bildet die Probe für die Lösung ihrer Aufgabe. Dass es aber der Volksseele bei den verschiedensten Völkern und zu den verschiedensten Zeiten thatsächlich gelungen ist, diese Aufgabe, ein vollendetes Spiegelbild der inneren, sowohl Vorstellungs- als Gemütsvorgänge zu bilden, zu lösen, dafür ist das Schrifttum der Kulturvölker von den Chinesen bis zu den Völkern des Abendlandes aus dem Zeitalter Homers in Griechenland, der Bücher des Schiking in China und der Rig-Weden in Indien bis zur Gegenwart der sprechendste Beleg. Was immer Verstand und Gemüt jemals bewegt, was Hass und Liebe, Freude und Kummer jemals an Gefühlen in der Menschenbrust hervorgebracht, was immer der kühnste Flug der Phantasie jemals ersonnen oder grübelndster Scharfsinn der Wissenschaft erkannt, für alles haben die Sprachen der Kulturvölker Worte gefunden. Einer so glänzenden Lösung ihrer Aufgabe seiten der Sprache gegenüber, die etwas ähnlich Überraschendes für uns hat, wie das auf der empfindlichen Platte hergestellte Lichtbild (Photographie), das uns die Richtigkeit der Wiedergabe der Aussenwelt durch das Auge bestätigt, würde es gegen die einfachsten Grundsätze der Folgerichtigkeit verstossen, wollte man der Erkenntnislehre für die Lösung ihrer

Aufgabe Bahnen anweisen, bei denen die in der Sprache liegende Auflösung der Denkvorgänge übergangen und an deren Stelle andere Lösungen aufgesucht würden. Wohl werden und müssen bei der gänzlichen Verschiedenheit ihrer Endziele die ferneren Wege der Erkenntnislehre und der Sprache auseinandergehen, aber diese weiteren Wege bei der letzteren würden Abwege sein, wenn sie ihren Ausgang nicht von jenem gemeinsamen Wege aus nähmen.

Je ausgebildeter bei den einzelnen Völkern die Sprache ist und je mehr der einzelne sich der Sprache bei dem persönlichen und dem übrigen Verkehre, bei den Berufsarbeiten, bei dem wissenschaftlichen Denken und sonst zu bedienen Veranlassung hat, um so mehr wird bei ihm das Denken mit der Sprache sich verschmelzen d. h. mit den einzelnen Denkvorgängen auch die sprachliche Gestaltung der Gedanken in seiner Seele gleichzeitig sich vollziehen, er wird mehr oder weniger in Worten und Sätzen denken, und namentlich wird dies beim Redner erfordert, der in dem Augenblicke, wo die Gedanken in ihm entstehen, auch bereits deren sprachliche Einkleidung im Geiste vollzogen haben muss. Aber durchaus ungereimt ist es jedenfalls, wenn man dieser Erscheinung eine so weite Ausdehnung gegeben hat, dass man annimmt, das Denken sei ohne die Sprache überhaupt nicht möglich, eine Ansicht, die namentlich auch zu der Behauptung geführt hat, dass überhaupt die Sprache als die erste Offenbarung des menschlichen Geistes, die Wurzel des gesamten geistigen Lebens bilde (de Bonald). „Das Denken ist materiell nichts als eine Vorstellung des Ohres, eine willkürliche wiedererzeugte Ohrenempfindung“ (Röse). Herder hat die gleiche Ansicht zu dem Satze geführt: „ohne Sprache hat der Mensch keine Vernunft“, ein Satz, den derselbe Schriftsteller an einer anderen Stelle dahin erläutert hat: „Es müsste der dunkelste Schwärmer oder ein Vieh, der abstrakteste Götterseher oder eine träumende Monade sein, die ganz ohne Worte dächte.“ Diese Ansicht wird, wenn man hier unter Sprache mehr versteht als die blosse Anlage zur Sprache, vor dem einfachen Umstande hinfällig, dass, ehe man einen Gedanken in Worte kleiden kann, doch erst der Gedanke gewesen sein muss, und dass man sich ganz wohl Menschen denken kann, die ohne Erlernung einer Sprache aufgewachsen sind, oder dieselbe wieder verlernt haben (Caspar Hauser), wie das namentlich bei vielen ohne besondere

Erziehung aufwachsenden taubstumm Geborenen der Fall sein wird. Oder will man etwa behaupten, dass die letzteren, da sie eine Lautsprache nicht kennen, auch nicht denken können, ohne sich mit ihren Gedanken zugleich die regellosen Geberden vorzustellen, mit denen sie zeitweilig ihren Gedanken Ausdruck leihen? Zweifellos berechtigter als die Behauptung, dass es keine Gedanken ohne Worte giebt, ist die, dass es Worte ohne Gedanken giebt. So sagt Voltaire offenbar nicht mit Unrecht: „Les mots de matière et d'esprit ne sont que des mots; nous n'avons nulle notion complète des ces deux choses“ *) und ganze Werke der spekulativen Schule sowie ein grosser Teil der in seinswissenschaftlichen Werken im Schwange gehenden Fremdwörter belegen genugsam die Richtigkeit des letzteren Satzes.

Durch die Vorausschickung des Obigen über die Entstehung und das Wesen der gegliederten Sprache ist gleichzeitig auch die Lösung einer weiteren hier im Vordergrunde stehenden Frage vorbereitet worden nämlich der Frage, welche Stellung der Sprache als Mittel unserer Erkenntnis der Aussenwelt zukommt und insbesondere, welcher Art die Vorstellungen sind, die uns durch sie im Verhältnis zu den bisherigen, also den in uns selbst gegebenen Erkenntnismitteln vermittelt werden. Zunächst will auch hier die Frage beantwortet sein: kann uns durch die Sprache wirklich neuer Erkenntnisstoff von der Aussenwelt vermittelt d. h. können durch sie die Grund- und Urbestandteile unserer Erkenntnis von der Aussenwelt vermehrt werden? Diese Frage ist ohne weiteres zu verneinen. Der Erkenntnisstoff, mit dem unsere Erkenntnisthätigkeit operiert, ist und bleibt ausschliesslich der uns von den Sinnen zugeführte. Dieser kann durch die Sprache in keiner Beziehung irgendwelche Vermehrung erfahren. Wir können weder bei unserem Mitmenschen, noch können diese bei uns durch die Sprache irgendwelche Vorstellungen von neuen Farben oder neuen Tönen oder Tastempfindungen oder Geschmacks- oder Geruchsempfindungen erzeugen. Dies bleibt allein den äusseren Sinnen vorbehalten, in diese Aufgabe teilen sich die letzteren schlechterdings mit keiner anderen Geistesthätigkeit. Es ist zwar möglich, dass in uns durch unsere Mitmenschen neue Vorstellungen auch von

*) „Die Worte „Materie“ und „Geist“ sind nur Worte; wir haben keinen vollständigen Begriff von diesen Dingen“.

derartigen Empfindungen vermittelt werden, so: wenn wir jemand durch bildliche Wiedergabe neue Farben zur Kenntnis bringen. Diese bildliche Wiedergabe ist aber nicht gleichbedeutend mit der Sprache, ist insbesondere auch keine Schriftsprache, sie wendet sich nicht wie diese an die Thätigkeit des Verstandes, sondern an die der Sinne, und diese letzteren, nicht aber der Verstand ist es, der in uns in solchen Fällen die Vorstellung von einer neuen Farbe vermittelt. Die Thätigkeit, die wir bei der Aufnahme neuer Vorstellungen durch die Sprache entfalten, gehört daher auch, ebensowenig wie dies bei den durch die Schlussfolgerungen gewonnenen neuen Vorstellungen der Fall war, zu der stoffsammelnden, sondern sie gehört zu der stoffordnenden Thätigkeit des Geistes. Hiernächst ist aber die Möglichkeit, in Anderen Vorstellungen durch die Sprache zu erzeugen, auch sonst keineswegs eine völlig unbegrenzte. Sie ist vielmehr an verschiedenerlei Voraussetzungen gebunden. Ich kann durch die Sprache durchaus nicht jede beliebige Vorstellung, die ich selbst habe, ohne weiteres auf einen anderen übertragen. Der Grund hiervon liegt in Folgendem. Bei der Aufnahme von Vorstellungen, die uns durch die Sprache mitgeteilt werden, sind wir nicht bloss empfangend, sondern wir sind gleichzeitig auch schaffend und erzeugend, und zwar insofern schaffend und erzeugend, als sich die Mitteilung durch die Sprache an unsere stoffordnende Thätigkeit wendet, also von uns erheischt, dass wir die bei uns bereits vorhandenen Vorstellungen so ordnen, wie es der Sprechende bei den uns mitgeteilten Vorstellungen bei sich gethan hat. Nur wenn wir dies zu thun in der Lage sind und dies thun, können Mitteilungen eines Anderen in uns die von demselben beabsichtigten Vorstellungen hervorrufen. Wenn wir dies nicht thun, oder nicht thun können, wird die Mitteilung durch die Sprache für uns erfolglos, das Mitgeteilte „unverstanden“ bleiben. Die Aufnahme uns durch die Sprache vermittelter Vorstellungen setzt also voraus, dass wir imstande sind, eine gleiche stoffordnende Thätigkeit in uns zu vollziehen, wie sie bei dem Sprechenden sich vollzogen hat. Wo diese Voraussetzung fehlt, kommen neue Vorstellungen in uns nicht zustande. Wenn ein Mathematiker einem der Mathematik gänzlich Nichtkundigen einen Vortrag über ein beliebiges Thema aus der sphärischen Trigonometrie halten würde, so würde das Vorgetragene in das Verständnis des betreffenden Hörers sicherlich nicht eingehen, ebensowenig würde es möglich sein, jemandem durch die Sprache eine Vorstellung von den Kathodenstrahlen beizubringen, der von der Elektrizität überhaupt noch keine Kenntnis hat, oder bei dem Blinden oder Tauben durch die Sprache Vorstellungen von Farben oder Tönen hervorzurufen. Derartige Mitteilungen können schlechterdings nur dann von Erfolg sein, wenn die zu den betreffenden Vorstellungen erforderlichen Begriffe bei dem Hörer bereits vorhanden sind und durch deren Ordnung die mitgeteilte neue Vorstellung gewonnen werden kann. Wenn jemand weiss, was der Polarstern, was Bewegung und was Kilometer ist, so wird er ohne weiteres auch verstehen, wenn ihm mitgeteilt wird, dass die Eigenbewegung beim Polarsterne 140 Mill. km beträgt. Wenn ihm aber klar gemacht werden soll, wie diese Erscheinung festgestellt worden ist, so muss er ausser von den obigen Gegenständen auch noch Begriffe von der Parallaxe, von der Rektascension, der Deklination, der Bogensekunde u. s. w., u. s. w. haben. Mitteilungen durch die Sprache müssen daher in allen Fällen an die in dem Hörenden vorhandenen Begriffe anknüpfen, wenn sie von diesem aufgenommen d. h. verstanden werden sollen. Daher kommt es auch, dass man sich die erklärenden Wissenschaften (Physik, Chemie, Astronomie u. s. w.) nur durch methodisches d. h. durch ein solches Vorgehen aneignen kann, bei dem die spätere Erkenntnis aus der früheren entwickelt wird, sowie dass alle Wissenschaften von dem Allgemeineren als Bekannterem ausgehen und dann erst zu dem Besonderen, erst noch zu Erlernenden übergehen, daher kommt es ferner, dass wir auch bei dem gewöhnlichen Verkehr mit unseren Mitmenschen bei unseren Mitteilungen stets an den Ideenkreis des Hörers anschliessen müssen, wenn wir verstanden sein wollen. Daher kommt es auch, dass wir nicht jedem jedes mitteilen können. Soweit es jemandem überhaupt nach seiner geistigen Veranlagung unmöglich fällt, gewisse Vorstellungen in sich aufzunehmen, soweit lassen sich diese Vorstellungen ihm auch nicht durch sprachliche Mitteilungen beibringen. So ist bekanntlich die Anlage zur Mathematik sehr ungleich verteilt, und bisweilen selbst sonst hoch veranlagten Menschen nur in beschränktem

Masse verliehen. Derartigen Personen können dann mathematische, ihr Begriffsvermögen übersteigende Erkenntnisse auch nicht mit Hülfe der Sprache beigebracht werden. Nach alledem besteht bei der Vermittlung von Vorstellungen durch die Sprache der Unterschied zwischen dieser und der Gewinnung neuer Vorstellungen durch eigenes Nachdenken nur darin, dass der Anstoss zu der betreffenden Denkthätigkeit von aussen kommt, dass unsere Denkthätigkeit hierbei nicht selbständig, sondern gewissermassen am Gängelbande der Vorstellungen des Mitteilenden vor sich geht, und dass auf diese Weise unzählige neue Vorstellungen von uns ohne weitere Mühe als diejenige vermittelt werden, die in dem Eingehen auf fremde Vorstellungen liegt.

Können durch die Sprache auch G e f ü h l e mitgeteilt werden? Diese Frage ist nur mit Einschränkung zu bejahen. Unmittelbar können Gefühle durch die Sprache offenbar ebensowenig hervorgerufen werden, wie dies bei den Empfindungen der äusseren Sinne möglich war. Was durch die Sprache vermittelt werden kann, sind nur Vorstellungserregungen. Wohl aber können mittelbar, nämlich durch die Vorstellungserregungen, auch Gefühle in anderen hervorgerufen werden, wie ja auch bei uns selbst durch Vorstellungen Gefühle erzeugt werden. Wer also durch die Sprache Gefühle in uns hervorrufen will, muss sich des Mittels der Vorstellungen bedienen. So geschieht es bei der Dichtkunst, deren Ziel die Hervorrufung ästhetischer Gefühle in uns ist, die aber zu diesem Zwecke sich nur durch das Mittel der Hervorrufung von Vorstellungen in uns an unser Gefühl zu wenden vermag, so geschieht es in allen Fällen, wo wir durch die Sprache in einem Anderen Furcht oder Hoffnung, Freude oder Schmerz hervorrufen wollen. Wie bei der Mitteilung der Vorstellungen durch die Sprache so gilt aber hier ebenfalls der Satz, dass auch Gefühle nur insoweit durch die Sprache auf andere übertragen werden können, als die letzteren die Fähigkeiten zu diesen Gefühlen schon in sich tragen und die betreffenden Gefühle in sich zu erzeugen vermögen. Erwägt man dies Alles, so erscheint die Behauptung nicht ungerechtfertigt, dass sich auch niemand in der Wertschätzung seines Geistes und Gemüthes, der imstande ist, einen Dichter oder Künstler zu verstehen, der imstande ist, ihm nachzudenken und nachzufühlen, geistig unter den betreffenden Dichter oder Künstler zu stellen braucht. Wer die Fausttragödie, dieses einzigartige Werk tiefsinnigsten dichterischen Schaffens versteht, wer die vollendeten Harmonieen der symphonischen Dichtungen eines Beethoven, wer den Geist der gewaltigen, schöpferisch unerreichten Tondichtungen eines Wagner voll in sich aufzunehmen vermag, der ist insoweit seelisch nicht kleiner als ein Goethe, ein Beethoven, ein Wagner. Denn auch er muss das, was er von jenen empfängt, erst in sich erschaffen und erzeugen, um es nachdenken und nachfühlen zu können. Was jene bei ihren Schöpfungen vor dem gleich empfänglichen Hörer voraus haben, ist allein die Erstigkeit der Konzipierung ihrer Ideen und Gefühlserregungen.

Wenn es in dem Obigen auch zunächst gegolten hat, die Grenzen zu umschreiben. innerhalb deren die Sprache uns als Erkenntnismittel bei der Erkenntnis der Aussenwelt Dienste zu leisten vermag, so lässt doch auch das bisher Ausgeführte schon erkennen, welch unendlichen Wert trotz der obigen Einschränkungen die Sprache für uns und insbesondere für unsere Erkenntnis der Aussenwelt hat. In der That wird den geistigen Fähigkeiten des Menschen durch sie erst die Möglichkeit zu ihrer vollen Verwertung geboten. Denn mit der Sprache erst tritt der Mensch in seine grosse Sendung als G e s e l l s c h a f t w e s e n ein. Mit der Entstehung der Sprache hört das Wissen und Wollen auf, das Wissen und Wollen des einzelnen zu sein und wird zu einem Wissen und Wollen ganzer Gesellschaftsklassen, ja der Völker beziehentlich der Menschheit. Was der einzelne erforscht und erkannt hat, geht nicht mehr mit ihm unter, es wird durch die Sprache der Mitwelt überliefert, an der Erkenntnis der Welt, an den Wissenschaften baut nicht mehr der einzelne, sondern bauen durch die Sprache vereinigt die Völker in gemeinsamer Arbeit. Wie die Koralle, wenn sie stirbt, die Spuren ihres Daseins in Krusten hinterlässt, die sich im Laufe der Jahrtausende zu Felsenriffen auswachsen und als solche sich zu ausgedehnten fruchtbaren Inseln zusammenschliessen, so bilden die geistigen Errungenschaften, die die einzelnen Menschen auf allen Gebieten der geistigen Thätigkeit durch die Sprache zu einem Ganzen zusammengetragen, den

hochragenden imposanten Bau der Wissenschaften, das unvergängliche Denkmal menschlichen Wissens und Könnens. Wie das geistige Band zur Vereinigung bei dem Aufbau der Wissenschaften so wird aber die Sprache für die Menschen auch das geistige Band der Bethätigung ihres Willens. Die Sprache schafft die Vereinigung zu Familien, Gemeinden, Staaten, sie einigt die Menschen zu gemeinsamer Arbeit, durch die sie staunenerregende Bauwerke errichtet, die Tierwelt sich dienstbar macht, den Erdkreis mit einem Schienennetz und den Fäden überspannt, die mit Blitzesschnelle den Gedanken über den ganzen Erdball tragen, sie vereinigt die Menschen, um Städte zu gründen, um Berge zu ebnen, Meere trocken zu legen und entfernte Gegenden durch Wasserstrassen zu verbinden. So setzt sie allem, was der menschliche Geist durch seine sonstige Einrichtung vermag, erst die Krone auf, indem sie den Erfolg der Thätigkeiten des einzelnen verhundert- ja vertausendfacht.

4. Stoffordnende Thätigkeit.

a. Beziehungsbegriffe Raum und Zeit.

Messen. Infolge der das Erkenntnisverfahren aller Lebewesen umfassenden Notwendigkeit der Begriffserkenntnis d. h. der Teil- und Einzelerkenntnis bilden sich auch bei der Seele im Zustande der Gebundenheit, wie die obigen Darlegungen ergeben haben, nicht bloss überhaupt Vorstellungen von räumlichen Verhältnissen sondern es werden auch in diesem Zustande schon Vergleiche zwischen den räumlichen Verhältnissen angestellt. Alle diese Vorstellungen bleiben jedoch, da sie zu keinen weiteren Zwecken hervorgerufen werden und Verwendung finden als zu den engbegrenzten Zwecken, die den tierischen Lebewewesen bei ihrem Erkenntnisverfahren eigen sind, das Tier auch im Mangel der freien Erkenntnis über sein Erkenntnisverfahren sich nicht Rechenschaft abzulegen vermag, auf den engsten Kreis beschränkt. Eine zugleich höhere Bedeutung und einen ungleich erweiterten Inhalt erhalten dagegen die Raumvorstellungen für die freie Erkenntnis.

Unendlich wie das Bethätigungsgebiet der freien Erkenntnis und des freien Wollens ist, werden nunmehr auch die Raumvorstellungen zu Vorstellungen von unendlicher Mannigfaltigkeit und Verwertbarkeit. Der Aufgaben, die sich auf diesem Gebiete dem freien Erkennen eröffnen, sind unzählige: Es gilt für den menschlichen Geist, den Lauf, die Entfernung, die Grösse der Himmelskörper zu bestimmen, von der Grösse und Entfernung der einzelnen Teile der Erde, der auf ihr befindlichen Gebirge, Thäler, Flüsse, Meere u. s. w. sich Kenntnis zu verschaffen, zum Zwecke der Errichtung von Bauwerken, der Herstellung von Verkehrswegen wie Strassen, Eisenbahnen und Kanälen, zur Herstellung von Maschinen und Handwerkzeug die Grössenverhältnisse aller hierbei in Frage kommenden Gegenstände und Hülfsmittel festzustellen, die Oberfläche und das Unterirdische der Erde behufs Verteilung des Eigentums abzuscheiden u. s. w. u. s. w.

Zu allen diesen Zwecken ist eine Erforschung und Feststellung der Raumverhältnisse erforderlich, die nur der Seele im Zustande der freien Erkenntnis zu bewerkstelligen möglich ist. Auch hier ist es wieder die der stoffordnenden Thätigkeit der Seele zu Grunde liegende vergleichende Thätigkeit, bei der das Erkenntnisverfahren einsetzt. Um geordnet werden zu können, müssen die räumlichen Verhältnisse untereinander verglichen werden. Während aber diese Vergleichung bei den auf sinnlichen Wahrnehmungen beruhenden Vorstellungen die verschiedensten Erscheinungen zur Unterlage hat: Farben, Wärmeempfindungen, Körperempfindungen, Gerüche, Geschmacke u. s. w. erstreckt sich die Vergleichung bei den Raumvorstellungen schlechterdings nur auf eines, nämlich die verschiedene Ausdehnung, die die Gegenstände haben. Diese allein kommt nach der oben dargelegten Entstehung und dem Wesen der Raumvorstellungen in Betracht und neben ihr bleiben alle die vorgenannten übrigen Erscheinungen völlig ausser Rücksicht. Erfolgt diese Vergleichung räumlicher Verhältnisse nur dadurch, dass wir bei ihr die Raumverhältnisse des einen Gegenstandes zu Grunde legen, um nach dem Verhältnisse zu ihm die Raumverhältnisse eines anderen Gegenstandes zu bestimmen, so nennen wir diese Thätigkeit „Messen". Durch das Messen also stellen wir die Raumverhältnisse fest, die ein

Gegenstand im Verhältnisse zu einem anderen, der Vergleichung zu Grunde gelegten Gegenstand aufweist, und es folgt aus dem nurgedachten Erfordernisse, dass bei den Vergleichungen die räumlichen Verhältnisse eines Gegenstandes zu Grunde gelegt werden müssen, das Weitere, dass das Ergebnis dieses Vergleichens also des Messens stets in einem Vielfachen oder einem sonstigen Beziehungsverhältnisse zu diesem letzteren Gegenstande, der Masseinheit, zum Ausdruck kommen muss. Die in Rede stehenden Vergleichungen können in verschiedener Weise erfolgen. Sie können so erfolgen, dass sie lediglich durch das Auge vorgenommen werden, indem das Auge das festgehaltene Bild des einen Gegenstandes gewissermassen auf den anderen Gegenstand auflegt und dadurch die Raumverhältnisse des letzteren feststellt. Diese Thätigkeit nennen wir Messen „mit dem Augenmasse." Selbstverständlich ist diese Art des Messens nur eine wenig zuverlässige und sie wird das umsomehr sein, je entfernter sich die zu messenden Gegenstände von einander befinden. Zuverlässiger wird die Messung erst werden, wenn die Gegenstände in Natur auf oder an einander gelegt werden können. Das letztere ist aber nur bei beweglichen Gegenständen möglich und auch bei diesen nur in seltenen Fällen ausführbar. Es lag also für den menschlichen Geist nahe, sich nach anderen Mitteln des Messens umzuthun, und diese zu finden konnte bei dem Umstande, dass für das Messen von Gegenständen die letzteren selbst völlig ausser Betracht bleiben, vielmehr nur deren Grenzen, demnach nur deren Ausdehnung in Frage kommt, nicht schwer fallen. Wenn für das Messen bloss die Ausdehnung massgebend ist, so kann jeder beliebige dritte Gegenstand von einer bestimmten Ausdehnung zu dem Zwecke benutzt werden, um nach seiner Ausdehnung die der anderen Gegenstände zu bestimmen d. h. sie mit ihm zu messen: man braucht bloss die Ausdehnung dieses Gegenstandes als Einheit anzusehen und kann dann ohne weiteres nicht bloss jeden anderen Gegenstand an diesem, sondern mittelbar auch diese Gegenstände unter einander mit dem betreffenden Gegenstande messen. Diese Erkenntnis hat die Kulturvölker frühzeitig schon dazu geführt, derartige „Masseinheiten" sich auszuwählen. Allerdings sind diese bei den einzelnen Völkern die verschiedenartigsten gewesen und sind es noch, teils natürliche, so: die die Länge des Fusses, das Mass der Schritte, die Länge des Unterarmes (Elle), das Mass einer Aussaat (Scheffel), die Meile (Mille passus) oder künstliche Masse, so: das Metermass. Mit der fortschreitenden Aufmerksamkeit, die man der Ausbildung der Masse zuwendete, musste bei der freien Erkenntnis der Vorteil einer Vereinheitlichung des Masses womöglich für alle räumlichen Ausdehnungen immer deutlicher hervortreten und diese in der Sache liegende Erwägung hat in der Neuzeit dazu geführt, dass sich eine grössere Anzahl europäischer und aussereuropäischer Staaten in dem auf den Erdumfang (die Länge des Quadranten eines Erdmeridians) gegründeten Metersystem zu einem einheitlichen Masssystem sowohl für Längenmasse als Flächen- und Hohlmasse geeinigt hat.

Aber die Schaffung und Vereinheitlichung des Massstabes und die hierauf gegründeten grossen Vorteile bei der Feststellung der räumlichen Verhältnisse sind nicht der alleinige Vorteil, den die freie Erkenntnis aus der Erkenntnis des Wesens der Raumvorstellungen zieht. Sie wird gedrängt auch noch weiterzugehen. Es leuchtet nach dem Obigen ohne weiteres ein, dass die Art und Weise, wie die vergleichende Thätigkeit des Verstandes beim Messen auftritt, und namentlich die Bestimmtheit und Sicherheit der Vorstellungen, die mit dieser Art des Vergleichens verbunden ist, gewissermassen das Ideal der vergleichenden Bestrebungen des Verstandes bilden. Keine andere vergleichende Vorstellung bringt Verhältnisse so klar, so sicher, so unantastbar zum Ausdruck wie die durch das Messen gewonnenen Vorstellungen. Für die freie Erkenntnis musste dieser Umstand den wirksamsten Sporn in sich schliessen, bei dem Obigen nicht stehen zu bleiben, sondern wenn möglich die Vorteile des Messens auch auf andere als räumliche Verhältnisse zu übertragen, bei denen eine vergleichende Feststellung von grösserer Sicherheit erwünscht ist. Solcher Verhältnisse aber liegen zahlreiche vor. Wir empfinden eine verschiedene Stärke der Wärme mit unseren Tastwerkzeugen, können uns auch, wenn diese Stärkeverhältnisse als sehr abweichende auftreten, mittelst der blossen Wärmeempfindungen dieser Abweichungen ziemlich deutlich bewusst werden. Aber dieses Unterscheidungsvermögen lässt uns im Stich, wenn die

Grössen.

Verschiedenheiten nur geringere sind, oder täuscht uns, wenn störende innere Einflüsse bei uns obwalten. Wir unterscheiden ferner auch mit dem blossen Auge beim Licht verschiedene Stärken, aber auch hier bleiben unsere bloss auf die Empfindungen des Auges gegründeten Unterscheidungen häufig unzuverlässig oder sonst ungenügend. Dasselbe ist bei der Wahrnehmung der Elektrizität durch den Gesichts- und Tastsinn der Fall, ist der Fall bei der Unterscheidung der Fallgeschwindigkeit und der Stärke des Schalles u. s. w., u. s. w. In allen diesen Fällen bleibt die Unterscheidung in Bezug auf Sicherheit und Bestimmtheit mehr oder minder weit zurück hinter der bei der Messung von räumlichen Verhältnissen. Der Wunsch, die Sicherheit der Raummessung auch auf die genannten Erscheinungen zu übertragen, musste sich sonach von selbst aufdrängen und ist für die diesbezüglichen Erscheinungen nicht ohne Erfolg geblieben. Die Voraussetzung zu der nurgedachten Übertragung bildet überall, dass mit den betreffenden Erscheinungen *Bewegungen im Raume* verbunden sind und zwar solche Bewegungen, die in inneren Beziehungen mit jenen Erscheinungen stehen. Können derartige Bewegungen festgestellt werden, dann braucht man bloss die in Bezug auf dieselben obwaltenden *räumlichen* Verhältnisse zu bestimmen, um mit der gleichen Sicherheit, die bei der Messung der räumlichen Verhältnisse möglich ist, auch die Stärke, die Grade jener Erscheinungen zu messen. Das bekannteste Beispiel einer solchen Messung ist das der Wärmemessung durch die sogenannten *Thermometer*. Das Quecksilber dehnt sich in dem Verhältnisse aus und zieht sich in dem Verhältnisse zusammen, in dem es erwärmt wird oder erkaltet. Man braucht also bloss die Bewegung des Quecksilbers räumlich festzustellen, um zu wissen, in welchem Verhältnisse die einzelnen Wärmezustände des Quecksilbers zueinander sich befinden, liest also die Grade der Erwärmung von der am Thermometer befindlichen Skala, welche durch ihre räumliche Einteilung genau Anhalt über die Bewegung der Quecksilbersäule giebt, ab. Oder es handelt sich um die Messung des Lichts. Bei dieser misst man die Entfernung des Lichts von der Fläche eines bestimmten undurchsichtigen Körpers, und findet hierbei, dass die Stärke der Erleuchtung durch ein und dieselbe Lichtquelle sich umgekehrt

wie die Quadrate der Entfernung dieser Quelle von der erleuchteten Fläche verhält. Oder es handelt sich um die Messung von Kraftäusserungen. Hier misst man den Weg, den eine bewegte Masse von einem bestimmten Gewicht in einer bestimmten Zeit zurücklegt. Oder es handelt sich um die Messung der Fallgeschwindigkeit. Auch diese wird festgestellt durch Messung des Wegs, den ein Körper in einer bestimmten Zeit beim Fallen zurücklegt. Und in gleicher oder ähnlicher Weise verhält es sich bei der Messung der Elektrizität, des Luftdrucks, des Magnetismus, der Elasticität des Dampfes, des Feuchtigkeitsgehaltes der Luft, der Leuchtkraft der Gase u. s. w. Überall aber bildet die Voraussetzung für die Messbarkeit, dass die betreffenden Erscheinungen mit Bewegung verbunden sind und diese Bewegung in innerer Beziehung und bestimmtem Verhältnisse zu dem Grade der betreffenden Erscheinung selbst steht. *Wo diese Voraussetzungen vorliegen, ist auch eine Messung möglich, und zwar mit der für räumliche Verhältnisse gegebenen Sicherheit und Bestimmtheit.* Die Erscheinungen nun, deren Grade man in dieser Weise feststellen kann, bezeichnet man, indem man diese Bezeichnung selbst ebenfalls den zunächst nur für räumliche Verhältnisse bestimmten Wörtern entnimmt, als „*Grössen*". Grössen sind also alle Erscheinungen, *wenn und soweit sie gemessen* d. h. *durch Übertragung auf den Raum, also nach räumlichen Verhältnissen festgestellt werden können.* Die Bestrebungen, die verschiedensten Erscheinungen messbar also zu Grössen zu machen, sind noch nicht abgeschlossen, sondern die Wissenschaft schreitet auf diesem Wege unausgesetzt weiter und wird voraussetzlich zahlreiche Erscheinungen, die heute noch nicht als messbar gelten, der Messung noch zugängig machen. Immerhin hat diese Möglichkeit doch auch ihre Grenzen, und diese liegen in der obigen Voraussetzung, dass die betreffenden Erscheinungen infolge des Vorhandenseins von Bewegungen auf den Raum übertragbar sein müssen. Wo diese Voraussetzung nicht vorliegt, ist auch die Möglichkeit, Erscheinungen zu Grössen zu machen, ausgeschlossen. Aus diesem Grunde musste es auch von vornherein als ein vergebliches Unternehmen angesehen werden, wenn *Herbart* versuchte, die

Vorstellungen selbst als Grössen zu behandeln und sie durchaus den Gesetzen der Mechanik zu unterwerfen. Auf die Vorstellungen als rein geistige Erscheinungen kann der Begriff einer im Raume sich vollziehenden Bewegung niemals in Anwendung kommen, und dass es jemals gelingen werde, die aller Annahme nach jede Vorstellung begleitenden Bewegungsvorgänge in der körperlichen Erscheinung unseres Ich so zu beobachten und festzustellen, dass sich aus diesen Beobachtungen Schlüsse auf die Vorstellungen und die denselben etwa innewohnenden Stärkegrade ziehen lassen, dürfte auch bei den kühnsten Erwartungen, die man an die weitere Entwickelung der Physiologie knüpft, kaum anzunehmen sein.

Benutzung der Gruppenerscheinungen beim Messen. Mathematik. Geometrie.

Wir haben im Vorstehenden den Einfluss, den die freie Erkenntnis auf die Ausbildung der Raumvorstellungen ausübt, an der nur dem menschlichen Geiste verliehenen Fähigkeit des Messens nach Grundsätzen gezeigt und im Anschlusse hieran dargelegt, wie aus dieser Thätigkeit sich der Begriff „Grösse“ gebildet und entwickelt hat. Nunmehr können wir dazu übergehen, die Wirkungen zu betrachten, die die freie Erkenntnis den bei den räumlichen Erscheinungen auftretenden Gruppenerscheinungen gegenüber ausübt. Wir werden hierbei das Verfahren der freien Erkenntnis in einer seiner eigentümlichsten Formen kennen lernen, zugleich aber von der grossen Bedeutung, welche das Vorhandensein von Gruppenerscheinungen für unser Erkenntnisverfahren hat, einen neuen sprechenden Beleg erhalten. Dass die Gruppenerscheinungen auch bei dem räumlichen Verhalten der Dinge eine wichtige Rolle spielen, ist oben schon angedeutet worden. Vornehmlich werden sie von praktischer Bedeutung bei der Bildung der abgezogenen Begriffe. Die meisten Gruppengegenstände werden wir als solche schon an ihren übereinstimmenden räumlichen Eigenschaften namentlich an der Gestalt erkennen. Die Gestalt ist der erste und meist auch genügend sichere Anhalt für die Einordnung eines Gegenstandes unter einen abgezogenen Begriff. Was ein Mensch, was ein Tier, was ein Baum ist, erkennen wir schon an der äusseren Gestalt dieser Gegenstände, ohne dass wir weitere Wahrnehmungen zu Hülfe zu nehmen brauchen. Für die freie Erkenntnis, deren hauptsächlichste Wirkung auf dem Gebiete der Raumvorstellungen in der Thätigkeit des Messens, der Bestimmung von Grössen sich ausprägt, musste es aber nun von besonderem Wert sein, auch für diese Zwecke Gruppenerscheinungen aufzusuchen und aufzufinden d. h. Erscheinungen festzustellen, die als stets und überall, wo sie vorkommen, sich gleichend, sich bei dem Messen oder der Bestimmung von Grössen als Massstab zu Grunde legen liessen, und an denen gemessen die übrigen Erscheinungen ohne Rest aufgingen. Nach solchen Erscheinungen hält nun allerdings die freie Erkenntnis in der Aussenwelt vergebliche Umschau. Was wir an Teilen der Aussenwelt begrifflich ausscheiden, ähnelt sich zwar nicht selten in seinen räumlichen Verhältnissen, und ebendarauf gründet sich der nurgedachte Umstand, dass wir dieses Verhalten meist als nächsten Anhalt zur Einreihung eines Gegenstandes unter die Gruppenerscheinungen benutzen können. Indessen was zu diesem Zwecke hinreicht, reicht nicht auch zu dem hiervon gänzlich verschiedenen Zweck hin, der insbesondere mit dem Messen verfolgt wird. Dort kommen neben den räumlichen auch noch die sonstigen Eigenschaften der Gegenstände in Frage und zu Hülfe, beim Messen dagegen handelt es sich nur um die ersteren und zwar in deren voller Reinheit als lediglich gedachter Eigenschaften, als Eigenschaften von immaterieller Art, deren Feststellung die grösste Genauigkeit nicht bloss zulässt sondern erheischt. Die Gegenstände der Aussenwelt müssten sich in ihrer räumlichen Ausdehnung decken, wenn sie dieser Anforderung genügen sollten. Dies kommt aber thatsächlich bei wirklichen Gegenständen nirgends vor, die Mannigfaltigkeit in der Natur ist eine so grosse, dass nirgends Gegenstände angetroffen werden, die thatsächlich genau die gleichen räumlichen Verhältnisse aufwiesen. Und doch wird das letztere vorausgesetzt, wenn eine genaue Messung möglich sein soll. Wie nun, wenn sich durch die Einbildungskraft künstliche Raumgebilde erzeugen liessen, die die Möglichkeit gewährten, an ihnen nach dem den räumlichen Erscheinungen eigenen Verhältnis von Grund und Folge deren räumliche Verhältnisse genau festzustellen, und sie dann an wirkliche Gegenstände wie ein Mass anzulegen und auf diesem Wege annähernd wenigstens sichere Messungen auch der wirklichen Gegenstände zu erreichen. Und wenn es nun gar möglich würde, diese Raumgebilde so ein-

zurichten, dass sie künstliche Gruppenerscheinungen bildeten, also die Möglichkeit gewährten, aus gewissen ihnen eigenen räumlichen Verhältnissen auf andere dergleichen mit Sicherheit zu schliessen, wie sehr müsste dies eine der freien Erkenntnis angemessene, die ordnende Thätigkeit des Verstandes in das hellste Licht rückende Errungenschaft sein! Und in der That sind diese schon in verhältnismässig früher Zeit von der Menschheit bethätigten Bestrebungen nicht vergeblich geblieben, sie haben vielmehr in der Schaffung des Vorstellungsgebietes, das wir als „Geometrie“ bezeichnen, die glänzendsten Erfolge gezeitigt. Sehen wir uns nun die Ergebnisse, die in der Schaffung solch künstlicher Raumgebilde liegen, näher an, so sind es zunächst die Längenausdehnungen, die nach diesen Gesichtspunkten behandelt worden sind, und zwar hat für diese die Vorstellung von der geraden Linie als einem künstlichen Raumgebilde und zugleich als Gruppenerscheinung die vorzüglichsten Dienste geleistet. Als blosse Ausdehnung nach der Länge und als der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten gedacht, bietet die Gerade nicht bloss den Vorteil, jeden ausser ihr liegenden Punkt als bei der geradlinigen Messung ausser Betracht bleibend auszuschliessen, sondern auch den Vorteil, dass auch die kürzeste Gerade nach beiden Seiten hin bis ins Unendliche alle Punkte feststellt, welche in ihrer Richtung gelegen sind. Einen ähnlichen Vorteil bietet die Kreislinie, von der auch nur der kleinste Bogen gegeben zu sein braucht, um nach ihm den ganzen Kreis vervollständigen zu können, ähnliche Vorteile ferner die Ellipse, die Hyperbel, die Parabel. Alle bilden sie künstliche Gruppenerscheinungen, die es gestatten, aus Teilen auf andere Teile oder das Ganze nach dem Grundsatze von Grund und Folge mit unbedingter Sicherheit zu schliessen. Auf dem Gebiete der Flächenmessung ist es in erster Linie das Dreieck und der Kreis, die als künstliche Gruppen-Raumgebilde aufgestellt worden und bei den Flächenmessungen die das ganze beherrschende Stellung einnehmen, sind sie es, mit deren Hülfe alsdann die räumlichen Verhältnisse auch der Vielecke, der Ellipse, Parabel u. s. w. festgestellt werden können. Auf dem Gebiete der Körpermessung leisten ähnliche Dienste der Würfel (Kubus), der Kegel, die Pyramide, die Polyeder. Sind die genannten Raumgebilde als solche zunächst unter dem

Gesichtspunkt ihrer Verwendbarkeit zur Messung räumlicher Verhältnisse ausgewählt worden, so gilt es nun, bei jedem dieser künstlichen Gebilde die räumlichen Verhältnisse im einzelnen festzustellen, um überall da, wo sie bei Messungen zur Anwendung kommen, auch die einzelnen räumlichen Verhältnisse der mit ihnen gemessenen Gegenstände alsbald zu beherrschen. Es sind demnach bei den Dreiecken die Verhältnisse der Seiten und der Winkel an sich und zu einander festzustellen, es ergeben sich hierbei die Grundsätze über die Gleichheit der Dreiecke, die Grundsätze über den Sinus und den Cosinus, über die Gleichheit der Quadrate der Katheten mit dem der Hypothenuse bei den rechtwinkligen Dreiecken u. s. w., u. s. w. Bei dem Kreise sind die Verhältnisse der Sehnen, des Centriwinkels und der Peripheriewinkel, der Tangente, für die Messungen der ebenen Flächengebilde (ebene Trigonometrie) sind die trigonometrischen Linien und ihre Beziehungen mit Hülfe des Sinus und Cosinus, der Tangente und Cotangente, bei den Messungen der sphärischen Körper (sphärische Trigonometrie) die Beziehungen aufzusuchen und festzustellen, die zwischen den Kantenwinkeln und den Flächenwinkeln bestehen u. s. w., u. s. w.

Beobachten wir das Vorgehen des denkenden Verstandes hierbei allenthalben genauer, so erkennen wir deutlich, wie derselbe bei der vorstehends geschilderten Thätigkeit das bei der Erkenntnis der Aussenwelt sich vollziehende Verfahren der Bildung abgezogener Begriffe, die ihm dort das Vorhandensein von Gruppenerscheinungen ermöglicht hat, auch auf die künstlichen Raumgebilde, die er sich zum Zwecke der Beherrschung der räumlichen Verhältnisse geschaffen hat, überträgt. Wir erkennen deutlich bei der Schaffung der einzelnen geometrischen Figuren und Körper die Feststellung von Leiteigenschaften wieder, nur mit dem Unterschiede, dass diese Eigenschaften bei den in Rede stehenden reinen Erzeugnissen des Verstandes auch einerseits viel augenfälliger, andrerseits viel schärfer umschrieben und unbedingt auftreten. Wie ein Dreieck oder ein Kreis ohne weiteres und beim ersten Blicke als das erkannt wird, was er ist, so stehen auch die Leiteigenschaften dieser künstlichen Gruppenraumgebilde ohne weiteres und völlig unbedingt fest: ein Dreieck ist eine von drei geraden Linien begrenzte ebene Figur, ein Kreis eine in sich zurück-

laufende krumme Linie, deren einzelne Punkte sämtlich von einem, mit ihnen in derselben Ebene liegenden Punkte gleichweit abstehen.

Hat man das Vorhandensein einer solchen Figur nach den Leiteigenschaften festgestellt, dann hat man in und mit dieser Figur ebenso wie bei den sonstigen unter abgezogene Begriffe gebrachten Gegenständen auch die **Begleiteigenschaften**, bei dem Dreiecke, dass dessen Winkel zusammen gleich zwei Rechten sind, dass in jedem Dreiecke eine Seite kleiner ist als die Summe der beiden anderen, dass bei gleichschenkligen Dreiecken die Winkel an der Grundlinie gleich sind, dass, wenn zwei Winkel in einem Dreiecke sich einander gleich sind, es auch die ihnen gegenüberliegenden Seiten sind, die sogenannten Kongruenzsätze u. s. w., beim Kreise, dass eine in der Mitte einer Sehne errichtete Senkrechte durch den Mittelpunkt des Kreises geht, dass der Peripheriewinkel, der auf einem Halbkreise steht, ein rechter ist, dass der Peripheriewinkel immer halb so gross ist als der Centriwinkel, der mit ihm auf demselben Bogen steht, dass der Radius stets halb so gross ist als der Durchmesser u. s. w. Man braucht also überall nur das Vorhandensein einer bestimmten Figur festzustellen, man braucht nur mit dem Lineale eine Gerade, mit dem Zirkel einen Kreis zu ziehen, um auch gleichzeitig hiermit zu wissen, dass die einzelnen räumlichen Verhältnisse, die wir an den früher von uns konstruierten gleichen Figuren erkannt haben, auch hier vorhanden sind.

Arithmetik. Bevor wir nun aber auf eine Beurteilung des Wesens der Mathematik näher eingehen, muss ausser der bisher behandelten künstlichen Thätigkeit der Bestimmung von Raumgrössen, die wir mit der der Sache allerdings nur wenig mehr entsprechenden Bezeichnung „Geometrie“ belegen, auch die andere Seite der Mathematik die **Arithmetik** oder **Zahlenlehre** nach ihrer Entstehung kürzlich einer Untersuchung unterzogen werden, einer Untersuchung, die an sich und eigentlich allerdings den Untersuchungen über die Entstehung der Geometrie vorausgehen müsste und deren Nachstellung hier sich nur damit rechtfertigen lässt, dass die obigen Darlegungen im Anschlusse an die Raumlehre gegeben werden, über deren Gebiet die Mathematik ja weit hinausreicht. Was den Verstand bestimmt, den Raum zu

messen, ist die in der Eigenart unserer Erkenntnis als einer Begriffserkenntnis liegende Notwendigkeit, den uns von den Sinnen gelieferten Stoff nach vorausgegangener Vergleichung und auf Grund dieser Vergleichung zu ordnen. Als Vergleichungsunterlage diente uns bei der Feststellung, Messung, räumlicher Verhältnisse die Masseinheit, die in irgend einer zu solcher erhobenen bestimmten Raumgrösse besteht und es uns ermöglicht, das Verhältnis zwischen ihr und dem zu messenden Gegenstande nach einem Vielfachen, beziehentlich einem Bruchteil der Masseinheit festzustellen. Was ist nun dieses letztere Verhältnis, was verstehen wir unter dem Vielfachen beziehentlich einem Bruchteil? oder mit anderen Worten, was verstehen wir unter **Zahl**, in der diese stets zum Ausdruck kommen müssen? Bleiben wir bei der Messung räumlicher Verhältnisse gleich stehen, so wird die Zahl der zu bestimmenden Masseinheiten bei ihnen gewonnen, indem wir den Massstab so oft an die zu messenden Gegenstände an- oder auflegen, bis dessen räumliche Ausdehnung erschöpft ist. Nehmen wir den einfachsten Fall, den der Bestimmung der Längenausdehnungen an. Die Länge eines Hauses soll gemessen werden. Um dies zu thun, legen wir einen bestimmten Massstab so oft an das Haus in unmittelbarer Aufeinanderfolge an, als es die Länge des Hauses zulässt. Aus den einzelnen Thätigkeiten des Anlegens des Masses bilden wir uns alsdann eine Vorstellung von der Zahl dieser einzelnen Messungsthätigkeiten. Die Zahl besteht sonach hier in der Vorstellung von der Gesamtheit der einzelnen hierbei vorgenommenen Messungsthätigkeiten. Das Zählen ist also hier die Thätigkeit, durch welche wir unsere einzelnen Messungshandlungen in der Vorstellung zusammenstellen, sie zu einer Gesamtvorstellung vereinigen. Nun können wir aber eine derartige Aneinanderreihung und Zusammenstellung geistiger Handlungen auch bei anderen Einheiten als räumlichen vornehmen. Wir können beispielsweise einen Baum als Einheit setzen, und wenn wir noch mehrere Bäume sehen, nach den geistigen Handlungen, die nötig sind, um die einzelnen Bäume begrifflich aneinanderzureihen, uns eine Vorstellung von der Gesamtheit dieser Aneinanderreihungsakte also von der Zahl der Bäume bilden. Dasselbe ist auch bei zeitlichen Erscheinungen möglich. Ich kann eine solche geistige Aneinanderreihung auch bei Schritten,

die ich thue, bei den Bewegungen der Gestirne, bei den Witterungserscheinungen u. s. w. vornehmen. Der Gegenstand des Zählens kann sonach an sich der verschiedenartigste sein, ja alle Gegenstände und Erscheinungen können an sich gezählt werden, eines aber muss im gegebenen Falle stets bei diesen Gegenständen vorhanden sein, nämlich die Gleichartigkeit derselben. Dieses Erfordernis der Gleichartigkeit kann niemals fehlen, wenn gezählt werden soll. Wir können, wenn wir unter einer Zahl Gegenstände begreifen, stets nur Gegenstände einer Art hierbei mit dem Zahlbegriffe in Verbindung bringen. Ich kann, wenn ich die Zahl Hundert mit Gegenständen in Verbindung bringe, damit nur verbinden entweder Bäume oder Häuser oder Steine, oder sonstige Gegenstände derselben Art, niemals aber mehrere Gegenstände verschiedener Art mit ein und derselben Zahl verbinden. Ich kann mir nichts dabei denken, wenn ich sage hundert Bäume und Häuser, es müsste sich denn in einem gegebenen Falle darum handeln, diese Gegenstände nicht als etwas Verschiedenes, sondern unter der höheren Einheit etwa der gerade vor dem Zählenden befindlichen, besonders sichtbaren Gegenstände zu zählen. Sieht man sich hiernach den Zusammenhang des Zahlbegriffs mit dieser Erscheinung näher an, so erkennt man alsbald, dass auch die Wurzel des Zahlbegriffs in den für das gesamte Erkenntnisverfahren so wichtigen Gruppenerscheinungen liegt. Und die Richtigkeit dieser Entdeckung findet in der Wirklichkeit auch überall ihre Bestätigung. Denkt man sich, dass es keine Gruppenerscheinungen gäbe, dass jede Erscheinung gänzlich und in allen Beziehungen von allen anderen Erscheinungen verschieden wäre, dann würde es auch kein Zählen geben. Denn Zählen ist eine Thätigkeit des ordnenden Verstandes, setzt also ein Vergleichen voraus, ein Vergleichen ist aber nur da möglich, wo Verschiedenheiten und Gleichheiten nicht aber wo bloss Verschiedenheiten vorliegen. Ich muss also die Gegenstände oder Erscheinungen, die ich zählen soll, erst unter einen höheren Nenner bringen, ehe ich sie zählen kann, und dieser höhere Nenner das sind die aus dem Vorhandensein von Gruppenerscheinungen hervorgegangenen abgezogenen Begriffe. Bestimmte (konkrete), durch Eigenbegriffe zu bezeichnende Gegenstände lassen sich als solche nicht zählen. Der Gajus und der Titus können als solche nicht gezählt werden, sie sind immer nur ein Gajus und ein Titus. Wenn ich sie zählen will, muss ich sie erst unter den abgezogenen Begriff Menschen oder Personen bringen, dann kann ich sie auch zählen, indem ich sage: der Gajus und der Titus sind zwei Personen oder sie sind zwei Menschen. Also nur soweit es möglich ist, Gegenstände unter einen abgezogenen Begriff zu bringen, lassen sie sich zählen. Da sich nun aber alle Gegenstände, auch die allerverschiedensten, unter einen letzten Begriff, den Begriff Ding bringen lassen, so lassen sich auch die verschiedenartigsten Begriffe zuletzt unter diesem umfassendsten Begriffe zählen. Der Himmelsraum und die Erde sind von den Dingen, äusserlich betrachtet, die allerverschiedenartigsten, wenn man sie aber unter den weitesten aller Begriffe unter den Begriff „Ding“ bringt, dann lassen auch sie sich zählen, lässt sich sagen: sie bilden zwei Dinge. Das Zählen setzt ferner stets eine Einheit voraus. Diese Einheit wird beim Zählen durch die einzelnen Denkakte gebildet, die nötig sind, um die zu zählenden Gegenstände von einander abzusondern. Was gezählt wird, sind also im Grunde genommen überhaupt nicht die Gegenstände, diese bilden bloss die Unterlage, sondern diese Denkakte selbst. Wie bei dem Messen räumlicher Verhältnisse der Inhalt der gemessenen Gegenstände völlig gleichgültig ist, so ist er dies auch beim Zählen. Hierin liegt eine weitere Bestätigung und gleichzeitig auch der letzte Grund dafür, dass nur gleichartige Gegenstände der Zählung zugänglich sind. Denn nur wenn der Gleichheit der inneren Handlung beim Zählen die Gleichheit des Gegenstandes entspricht, lässt sich aus der Verwendung der Zahleneinheit also dem Zählen für die Sache selbst ein Vorteil ziehen. Wie die Vorstellung von einem Mehrfachen der Einheit, also einer Zusammenfassung der Einheiten in uns zu stande kommt, beruht ebenso auf inneren, unserer Erkenntnis unergründlichen Vorgängen wie die Vorgänge bei den Bewegungsempfindungen, auf Grund deren wir eine Vorstellung von räumlichen Entfernungen erhalten. Hier wie dort ist es der innere Sinn, der uns den Stoff für die betreffenden Vorstellungen liefert, ist es der innere Sinn, der uns dort eine Vorstellung von der zurückgelegten Entfernung, hier

eine Vorstellung von der Vervielfältigung der Einheit giebt. Nach alledem können wir den Begriff „Zählen" als die Verstandesthätigkeit erklären, durch welche wir uns eine Vorstellung von den mehrere gleichartige Gegenstände oder Erscheinungen aneinanderreihenden Denkthätigkeiten bilden und unter „Zahl" das Verhältnis, in dem eine Mehrheit von Gegenständen oder Erscheinungen zu einer Einheit steht. Die Vorstellung von diesem letzteren Verhältnis ist zunächst nur eine solche von der Häufung der Einheiten, also eine Vorstellung von $1+1+1 \ldots n$. Diese Vorstellungen von zusammengefassten Zahleneinheiten sind ursprünglich bei uns bestimmt nur sehr begrenzte, wir können sie aber durch Übung in uns in mehr oder minder ausgesprochener Weise ausbilden und festigen, namentlich wenn wir die Anschauung zu Hülfe nehmen, was bei dem Kinde durch das Rechenbrett geschieht. In dieser Weise können wir es durch Übung dahin bringen, dass wir bei bestimmten Gegenständen schon durch die blosse Anschauung uns eine Vorstellung von einer bestimmten Mehrheit von Einheiten bleiben. Immerhin werden diese Vorstellungen doch nur beschränkte bleiben. Eine grössere Verwendbarkeit und Verwertbarkeit erhalten sie erst dadurch, dass wir ein sogenanntes Zahlensystem bilden. Hiermit hat es folgende Bewandtnis. Zunächst gehen wir dabei so vor, dass wir uns für die einzelnen Mehrheiten von Einheiten bestimmte Bezeichnungen bilden, für $1+1$ die Bezeichnung 2, für $1+1+1$ die Bezeichnung 3, u. s. w. Da nun diese Aneinanderreihung sich ins Unendliche fortsetzen liesse, unsere Worte und das Gedächtnis für sie aber nur beschränkt sind, kann selbstredend nicht für jede Zahlengrösse ein neues Wort gebildet werden, sondern der menschliche Verstand hilft sich demgegenüber damit, dass er die Bezeichnungen für die Zahlengrössen bei einer bestimmten Zahlengrösse abschliesst und die weiteren Zahlengrössen mit Bezeichnungen belegt, die aus den bisherigen Bezeichnungen zusammengesetzt sind. Als das zweckmässigste System bietet sich in dieser Beziehung aus Gründen, auf die hier näher nicht eingegangen werden kann, das zuerst von den Arabern angewendete Dekaden- oder Dezimal-System. Wir bezeichnen die Zahlengrössen hierbei bis 10 mit besonderen Wörtern, die weiteren Zahlengrössen bis

ins Unendliche aber mit Wörtern, die aus diesen zusammengesetzt, beziehentlich nach ihnen gebildet sind: Zwanzig, dreissig, vierzig u. s. w., erst bei der zehnfachen Vermehrung der Zehnzahl kommt ein neues Wort: Hundert, und später die neuen Bezeichnungen: Tausend und Million. Haben wir uns so sprachlich in den Stand gesetzt, jede Zahlengrösse mit einer bestimmten Bezeichnung, die sich aus einer verhältnismässig geringen, dem Gedächtnisse sich leicht einprägenden Anzahl von Wörtern zusammensetzen, zu belegen, so ist es aber noch wichtiger, dass wir uns Mittel schaffen, um mit den Zahlengrössen frei zu schalten, auch ohne jedesmal auf die denselben zu Grunde liegende Einheit zurückzugehen. Diese Mittel hat der menschliche Verstand darin gefunden, dass er sich die zehn ersten Zahlengrössen in ihrem verschiedenen Verhalten in Bezug auf Vergrösserung und Verminderung in den vier Grundrechnungsthätigkeiten (Spezies): bei dem Hinzuzählen (Addieren), dem Abziehen (Subtrahieren), Vervielfältigen (Multiplizieren), und Teilen (Dividieren) durch das Gedächtnis einprägt, und auf Grund derselben durch Zusammenstellung die übrigen Zahlengrössen bis ins Unendliche in gleicher Weise beherrscht. Um aber diese Operationen mit beliebig grossen Zahlen, denen unser Gedächtnis nicht gewachsen sein würde, mit Hülfe der Grundrechnungsarten vornehmen zu können, bedienen wir uns der schriftlichen Aufzeichnung, die es gestattet, ohne unser Gedächtnis in einem dessen Kräfte übersteigenden Masse in Anspruch zu nehmen, mit den einzelnen Zahlen nach diesen Rechnungsarten zu verfahren. Dass die Anwendung der Zahlen auf das Messen von Raumgrössen, dem in den lediglich idealen Masseinheiten Einheiten von unbedingt feststehendem Inhalte zu Grunde liegen, seine vornehmste und die minutiösesten Ergebnisse liefernde Anwendung findet, leuchtet nach dem Obigen ohne weiteres ein. Mit der Anwendung auf die Raumgrössen dehnt sich das Anwendungsgebiet der Arithmetik gleichzeitig aber auch auf alle Grössen aus, da die letzteren nur solche sind, wenn und sofern sie auf räumliche Verhältnisse übertragen und nach diesen gemessen werden können. Ja der Begriff Grösse selbst kann überhaupt erst entstehen, wenn der Begriff Zahl gewonnen ist. Alle Grössen werden durch die Zahl gemessen. Die Zahl selbst aber ist an sich Grösse, da sie

nur durch sich selbst gemessen werden kann, die Zahl ist daher Grösse κατεξοχήν. Auch auf die Zeit, die, wie aus dem Untenauszuführenden erhellen wird, nur gemessen werden kann, wenn sie als Grösse behandelt, das heisst auf räumliche Verhältnisse zurückgeführt wird, findet sonach die Arithmetik Anwendung. Ein naiver, aber von keinem Geringeren als Kant begangener Irrtum ist es jedoch, wie nach dem Vorstehenden kaum weiterer Ausführung bedarf, anzunehmen, dass die Arithmetik aus dem Zeitbegriffe entstanden sei, wie die Geometrie aus dem Raumbegriffe hervorgegangen ist. Bei dem Hange zur Einrichtung seines Systems nach symmetrischen und architektonischen Gesichtspunkten, der Kant eigen war, trägt ja allerdings das Vorhandensein äusserer und eines inneren Sinnes es Einem förmlich an, den Raum als ein Erzeugnis der Sinne zu behandeln und damit die Arithmetik diesem und die Geometrie jenen zuzuweisen. Dennoch bleibt es augenscheinlich die Konzession an eine sehr naive Auffassung, die in solcher Argumentation liegt. Denn keiner dieser Begriffe, weder der vom Raum noch der von der Zeit hat unmittelbar mit den Sinnen das Mindeste zu thun, sondern sie sind nach dem Dargelegten Begriffe, die allein der ordnenden Thätigkeit des Verstandes entspringen, und soweit mittelbar auf ihre Bildung die äusseren oder inneren Sinne Einfluss haben, diesem Einfluss beide in gleicher Weise unterliegen. Die Zahl hat unmittelbar mit der Zeit schlechterdings nichts zu thun, sondern wird nur erst dadurch für die Zeitmessung von Wert, dass die Zeit in eine Grösse verwandelt d. h. an räumliche Verhältnisse geknüpft wird. Das letztere hat aber die Zahl mit allen Grössen gemein, indem sie für die Messung aller Grössen die Grundlage bildet, und sie leidet daher, weit entfernt ihrem Ursprunge nach mit der Zeit in Verbindung zu stehen, ihre Entstehung vielmehr vornehmlich aus ihren Beziehungen zu räumlichen Verhältnissen ab. Soweit Geisteswissenschaften es mit Grössen zu thun haben, leidet die Mathematik auch auf sie Anwendung so: auf die Volkwirtschaftslehre, auf die Statistik, die Rechtswissenschaft. Auch auf die als Grundwissenschaft auftretende Seinswissenschaft findet sie Anwendung wie der als physiologische Psychologie bezeichnete Teil der Seinswissenschaft beweist und würde insbesondere auch bei der Erscheinungslehre Verwendung

finden können, wenn die Äusserungen unseres inneren Ich nach Herbarts Vorgang unter dem Gesichtspunkte von Grössen behandelt werden könnten, was indessen, wie wir gesehen haben, nicht der Fall ist.

Wesen der Mathematik.

Wenn wir nunmehr dazu übergehen, das Wesen der Mathematik an sich und in ihren Beziehungen zu den übrigen Wissenschaften zu prüfen, so bereitet dies nach dem, was im Vorstehenden über die Arithmetik und Geometrie dargelegt worden ist, keine besonderen Schwierigkeiten mehr. Aus diesen Darlegungen geht zunächst das Eine hervor, dass die Mathematik zu den eigentlichen Wissenschaften überhaupt nicht gezählt werden kann. Sämtliche Wissenschaften setzen einen Gegenstand und Stoff voraus, der uns von den Sinnen geliefert wird, die Naturwissenschaften einen solchen Stoff, den die äusseren Sinne, die Geisteswissenschaften einen solchen, den der innere Sinn liefert. Bei diesem seinem Ursprung ist es für den Stoff der eigentlichen Wissenschaften kennzeichnend, dass er durchgehends von unserem Willen unabhängig ist, er wird bei den äusseren Sinnen durch die Aussenwelt bedingt und bei dem inneren Sinn durch unsere Gemüthsanlage. Einen solchen Stoff hat die Mathematik nicht. Ist es deshalb schon ausgeschlossen, sie den Naturwissenschaften und ebenso ausgeschlossen, sie den Geisteswissenschaften zuzuweisen, so lässt sie sich aber überhaupt auch den Wissenschaften nicht zuzählen, da ihr Stoff nichts mit dem Stoff der eigentlichen Wissenschaften gemein hat. Er ist ein ganz anderer, lediglich unserer Einbildungskraft und unserem Willen entsprungener. Alle die Raumgebilde, die der Geometrie zu Grunde liegen, und alle die Zahlengebilde, auf denen sich die Arithmetik aufbaut, sie sind künstliche, rein durch unsere Einbildungskraft erzeugte, zunächst ohne jede Beziehung zu den Wahrnehmungen der äusseren oder inneren Sinne zu Stande gekommene. In der Wirklichkeit entspricht ihnen nichts, in der Wirklichkeit kommen sie nicht vor, ja können sie gar nicht vorkommen. Auf sie wenden wir nun zwar die Denkoperationen an, die wir bei den eigentlichen Wissenschaften zur Anwendung bringen. Allein auch diese Anwendung ist eine andere als bei den eigentlichen Wissenschaften, insbesondere ist

sie eine wesentlich beschränktere. Denn die für die Naturwissenschaften namentlich so wichtige Denkoperation des Erfahrungsschlusses bleibt bei der reinen Mathematik gänzlich ausser Anwendung. Die reine Mathematik ist eine solche nur bei völliger Abstandnahme von der Verwertung der Erfahrungen, sie muss sich auf sich selbst stützen. Soweit die Mathematik aber in Anwendungsschlüssen bestehende Denkoperationen vornimmt, thut sie auch dieses nicht selbstständig, nicht aus sich selbst heraus, sondern nur unter Herübernahme, unter Übertragung dieser Denkoperationen von den eigentlichen Wissenschaften. So von dem Boden der Wissenschaften losgelöst, von ihnen ihrem ganzen Wesen nach verschieden, steht sie, wenigstens was ihren lediglich auf künstlichem Wege gewonnenen Stoff — Helmholtz nennt die Raumgebilde der Geometrie mit Recht „Ideale", Andere kennzeichnen sie als „Symbolik" — anlangt, im Grunde den Künsten näher als der Wissenschaft, und es ist daher auch als ein besonders sprechender Beweis für die tiefe Auffassung der Sprache der Dichter und Denker anzusehen, dass sie dies auch durch gewisse Bezeichnungen wie „Rechenkunst", Messkunst", „Markscheidekunst" zum Ausdruck gebracht hat, dass sie ferner ganz folgerichtig auch die Begriffsverbindungen bei der Mathematik nicht als „Urteile" sondern als „Sätze" bezeichnet. Legt man aber hierüber eine besondere Betonung auf die allerdings von unschätzbarem Werte sich darstellende Verwendbarkeit und Verwertbarkeit der Mathematik für praktische und wissenschaftliche Zwecke, so wird man die Mathematik in dieser Beziehung ebenfalls nicht als Wissenschaft sondern in geeigneterer Weise als eine Schulung, eine Gymnastik des Geistes bezeichnen. Wie bei der körperlichen Gymnastik die körperliche Thätigkeit nicht den Zweck hat, mit ihr unmittelbar etwas hervorzubringen, sondern nur den Zweck, die Glieder zur praktischen Thätigkeit geeigneter und geschickter zu machen, so ist dies in ähnlicher Weise bei der Mathematik der Fall. Auch sie ist zunächst nur eine Übung des Geistes zur Bestimmung von Raum- und Zahlengrössen, sie schult den Geist zu diesen Bestimmungen und bewirkt dadurch allerdings mittelbar, dass der menschliche Verstand sie alsdann und zwar in der hervorragendsten Weise auch zu praktischen Zwecken anwendet.

In diesem Wesen der Mathematik findet es auch seine Erklärung, dass die Veranlagung zur Mathematik ebenso wie zu dem auf der Fähigkeit zu Kombinationen beruhenden Schachspiel noch keineswegs auch eine Beanlagung zu praktischen Wissenschaften in sich schliesst, dass jemand sehr wohl ein bedeutender Gelehrter oder grosser Staatsmann oder Praktiker sein kann, und dennoch in Verlegenheit kommen würde, wenn man ihn in der Geometrie auch nur über die Gleichheitssätze bei Dreiecken oder Arithmetik etwas weiteres als die Grundrechnungsarten befragte. Und andererseits auch wenn jemand noch so tief in die Mathematik eingedrungen ist und auf ihrem Gebiete sich die denkbar grössten Kenntnisse angeeignet hat, so wird er doch, auf diese Kenntnis beschränkt, schlechterdings noch nicht das mindeste von der Aussenwelt und der Welt der Dinge wissen. Was er sich mit seinen mathematischen Erkenntnissen angeeignet hat, ist allein das geistige Vermögen, wenn ihm räumliche Verhältnisse in der Wirklichkeit gegeben werden, diese mit Hülfe jener Kunst feststellen zu können.

Sucht man daher den ungeheueren Wert, den die Mathematik für praktische Zwecke hat, schon auf einem ganz falschen Gebiet, wenn man ihn in dem Wesen der Mathematik als Wissenschaft zu finden glaubt, so haben gewisse blendende Eigenschaften, die die Mathematik an sich trägt, aber zu einer gänzlich falschen Beurteilung derselben auch in Bezug auf den inneren, der Erscheinungslehre angehörigen Wert ihrer Sätze und des bei deren Hervorbringung eingeschlagenen Verfahrens geführt. Ganz besonders gilt dies von der Überschätzung des Wertes, der in der Allgemeinheit und Notwendigkeit der mathematischen Sätze liegt. Die Urteile bei den übrigen Erkenntnissen beruhen alle auf Erfahrung, insofern sie, wie dargelegt worden ist, sämtlich im letzten Grunde auf die Wahrnehmungen der äusseren und inneren Sinne zurückzuführen sind. Bei den mathematischen Sätzen — man bezeichnet diese nach dem Obigen mit Recht nicht als Urteile — spielt an sich die Erfahrung keinerlei Rolle. Es lässt sich zwar auch durch Messungen nachweisen, dass die drei Winkel eines Dreiecks zusammen drei Rechte betragen, die Hypothenuse länger ist als jede der Katheten, der Peripheriewinkel halb so gross als der mit ihm auf demselben Bogen

stehende Centriwinkel. Abgesehen indessen davon, dass diese Messungen niemals volle Genauigkeit bieten, da es nicht möglich ist, Linien ohne Breitenausdehnung darzustellen, so würden solche Erfahrungssätze auch niemals das allgemeine und notwendige Urteil ermöglichen, das die obigen Sätze in sich schliessen, da sie immer nur Beweis für den gegebenen Fall liefern. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der mathematischen Sätze beruht nicht auf der äusseren Erfahrung, sondern beruht überall auf dem in der Anlage unseres Erkenntnisverfahrens wurzelnden Satze des Widerspruchs. Alles, was bei diesen Urteilen von der Unterlage (Subjekt) ausgesagt wird, ist vorher bereits in denselben enthalten, besteht in notwendigen Eigenschaften des Subjekts, die nicht hinweggedacht werden können, ohne den Subjektbegriff selbst aufzuheben oder hinwegzudenken. Während bei den übrigen abgezogenen Begriffen die Eigenschaften vorhergehen und aus diesen erst der abgezogene Begriff zusammengesetzt wird, werden bei den mathematischen Begriffen die Eigenschaften erst aus diesen entwickelt oder sind doch mindestens nicht eher vorhanden als diese. Denkt man sich diese Eigenschaften hinweg, dann fällt der Begriff selbst. „Und so sind die Demonstrationen der Mathematik mehr Darlegungen, Rekapitulationen, als Argumente“ (Goethe). Aus diesem Grunde müssen mathematische Sätze nicht bloss stets notwendige sein, sondern sie müssen auch in jedem denkbaren Falle zutreffen d. h. sie müssen auch allgemeine sein. Dies gilt bei allen mathematischen Urteilen gleichmässig, auch bei denen, die wie die Sätze der Wahrscheinlichkeitsrechnung oder der Infinitesimalrechnung es nur mit Möglichkeiten oder dem Unendlichen zu thun haben. Soweit durch diese Urteile über jene Möglichkeiten und diese unendlichen Grössen etwas ausgesagt wird, ist es in jedem Falle ebenfalls unbedingt gewiss. Alle mathematischen Sätze sind daher unumstössliche Sätze (Axiome), nicht bloss diejenigen, die man als solche zu bezeichnen pflegt.

An einigen Beispielen möge das Vorstehende klar gemacht werden. Der Satz, dass die Winkel über einer geraden Linie durch eine Senkrechte in zwei Rechte geteilt wird, beruht darin, dass eine Senkrechte eine solche Linie ist, welche die Winkel über einer Geraden in zwei gleiche Winkel teilt, und da nun die Winkel über einer Geraden gleich 180° sind, so muss jeder der geteilten Winkel 90° betragen. Betrüge er nicht 90°, dann teilte die Senkrechte die Winkel nicht in zwei Rechte, die Senkrechte wäre also keine Senkrechte. Der Durchmesser eines Kreises ist doppelt so gross als der Halbmesser. Ein Kreis ist eine solche krumme Linie, bei der jeder Punkt sich im gleichen Abstande von dem Mittelpunkte befindet. Wird nun von einer Stelle der Peripherie durch den Mittelpunkt eine Linie bis wieder zur Peripherie gezogen, so muss sie bis zum Mittelpunkte die gleiche Länge haben wie von da bis wieder zur Peripherie, also doppelt so gross sein als der Halbmesser. Wäre dem anders, dann würde es einen Punkt der betreffenden Peripherie geben, der den nicht gleichen Abstand vom Mittelpunkte hätte als ein anderer, mit anderen Worten der Kreis würde nicht ein Kreis sein. Oder 6×6 ist gleich 36. 36 heisst eine Zahleneinheit 36 mal genommen, 6 eine solche sechs mal genommen. Fährt man bei der Zahl 6 fort, die Einheit nach je sechs mal sechs zu vermehren, so kommt man auf 36. Käme man auf eine andere Zahl, so würde die Zahl 6 und die Zahl 36 nicht mehr das bedeuten, was sie bedeutet. So lässt sich von jedem Satze, den die Mathematik aufstellt, der Nachweis führen, dass er im letzten Grunde auf dem Satze des Widerspruchs beruht, mit anderen Worten, dass das, was er aussagt, so sein muss, wie es ausgesagt wird, und dass wenn es anders wäre, alles Denken aufhörte, da dann jeder Gedanke sich widersprechen, sich selbst aufheben würde, etwas zugleich sein und nicht sein, etwas zugleich richtig und falsch sein könnte.

Ist hiernach der Grund, aus dem jedem mathematischen Urteile unbedingte Notwendigkeit und Allgemeinheit der Anwendung zukommt, durch den Satz des Widerspruchs genügend klargestellt, so ist nunmehr noch aufzuklären, woher es kommt, dass, obwohl bei einem mathematischen Urteile das Ausgesagte überall schon im Subjekte liegt, dennoch es erst besonderen Nachdenkens bedarf, um die Eigenschaften aus dem betreffenden Begriffe zu entwickeln, woher es kommt, dass wenn man den Begriff schafft, man dies kann, ohne sich gleichzeitig der Eigenschaften dieses Begriffs bewusst zu sein, dass man ein Dreieck, einen Kreis, einen Würfel, eine Kugel sich vorstellen kann und

dennoch dabei sich nicht bewusst zu sein braucht, welche einzelnen räumlichen Verhältnisse und Gesetze in diesen Begriffen eingeschlossen sind? Die in Rede stehende Erscheinung hängt mit der Eigentümlichkeit zusammen, die der Raumbegriff überhaupt nach dessen oben dargelegter Entstehung hat. Die obige Untersuchung der Raumvorstellungen hat ergeben, dass das, was wir Raum nennen, eine Vorstellung ohne einen der Wirklichkeit entsprechenden Gegenstand ist, dass der Begriff Raum und die Notwendigkeit eines solchen Begriffs erst durch die künstliche Teilung der Aussenwelt hervorgerufen wird, die unsere Begriffserkenntnis mit sich bringt. Es ist hierbei bemerkt worden, dass der Begriff Raum erst mit dem Augenblicke entsteht, wo wir hinausgreifen in die Aussenwelt und einen Gegenstand als Teil der Aussenwelt von den übrigen ausscheiden. Mit der Setzung dieses Gegenstandes setzen wir einen Punkt im Raume und damit gleichzeitig unzählige Beziehungen zu jedem anderen Teile der Aussenwelt. Alle diese unzähligen Beziehungen sind die unmittelbare Folge jener unserer setzenden Thätigkeit und mit einem Schlage in unabänderlicher Weise und mit unbedingter Notwendigkeit gegeben. Obwohl aber alle diese Beziehungen in jener unserer Handlung sämtlich schon eingeschlossen sind, gleichzeitig mit ihr entstehen, so hat jene Handlung doch nicht die Folge, dass wir mit ihr uns auch aller dieser Beziehungen alsbald bewusst würden, sondern wir müssen diese Beziehungen erst alle einzeln aufsuchen und feststellen, um sie auch zu kennen. Wir werden uns nur dessen bewusst, was von uns ausgeht, nämlich unserer Handlung, durch die wir irgend einen Teil der Aussenwelt ausscheiden, und zwar werden wir uns ihrer bewusst, weil sie von unserem Willen abhängt, dessen aber, was von dieser Ausscheidung die Folge und von uns nicht abhängig ist, sondern sich nach den Gesetzen der Aussenwelt richtet, werden wir uns erst bewusst, wenn wir die betreffenden Vorstellungen durch besondere Denkakte in uns erzeugen. Wenn ich einen Punkt in der Aussenwelt bezeichne, so werde ich mir dieser Thätigkeit, weil sie allein von mir ausgeht, bewusst, wenn ich aber die Entfernung eines anderen Teils der Aussenwelt von diesem Punkte bestimmen will, so muss ich mich hierbei nach der Aussenwelt richten, die für die Bestimmung dieser Entfernung massgebend ist und bin daher genötigt, die betreffenden Vorstellungen erst durch besondere Denkakte in mir hervorzurufen. Genau auch so ist es mit den Handlungen, durch welche wir die künstlichen Figuren und Zahlen hervorbringen, die der Mathematik zu Grunde liegen. Auch bei ihnen sind alle die Verhältnisse dieser Figuren und Zahlen schon in diesen selbst eingeschlossen, mit ihnen sämtlich gegeben. Sie uns aber zu Bewusstsein zu bringen, dazu ist eine weitere Denkthätigkeit nötig, die uns erst aufschliesst, welche Denkfolgen sich an jene Raum- und Zahlengebilde mit unbedingter Notwendigkeit knüpfen. Wenn die obige Erscheinung überhaupt etwas Wunderbares an sich hat, so hat sie daher nichts Wunderbareres, als den Raumvorstellungen von Haus aus anhängt und ist damit auch einer weiteren Erklärung als die letzteren selbst nicht zugängig.

Da es in der Mathematik keine Erfahrung giebt, kann es bei ihr auch keine Erfahrungsschlüsse geben. Die Erfahrungsschlüsse fallen sonach in der Mathematik gänzlich weg, es giebt bei ihr nur Anwendungsschlüsse, die sämtlich aus dem Satze vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten unbedingte Gewissheit haben. Mit dieser unbedingten Gewissheit, die den mathematischen Sätzen zukommt, ist aber in keiner Weise etwas Neues in unsere Erkenntnis eingeführt. Denn an sich ist diese Gewissheit keine andere als bei irgend einem anderen Anwendungsschlusse. Alle Menschen sind sterblich, Gajus ist ein Mensch, also ist Gajus sterblich. Wenn die Winkel über einer Geraden 180° gleich 2 Rechten betragen, so beträgt 1 rechter Winkel 90°. Der eine Schluss ist an sich genau so beschaffen wie der andere, die Gewissheit an sich bei beiden dieselbe. Wenn sich diese Schlüsse dennoch voneinander unterscheiden, so beruht dies bloss darin, dass bei ihnen die Vordersätze einen verschiedenen Ursprung haben. Der Satz: Alle Menschen müssen sterben, beruht auf Erfahrung, der Satz: Alle rechten Winkel haben 90°, hat mit der Erfahrung platterdings nichts zu thun, sondern ist ein von uns selbst künstlich erfundener. Wie überhaupt Winkel im geometrischen Sinne in Wirklichkeit ebensowenig vorkommen wie gerade Linien, die die Voraussetzung des Winkels bilden, ebenso könnten wir auch die Winkel um einen Punkt herum in 20, 100 oder eine sonst beliebige Anzahl Grade anstatt in 360 einteilen. In der Wirk-

lichkeit entspricht dem allem nichts, in der Wirklichkeit kommt weder ein rechter Winkel im geometrischen Sinn noch überhaupt ein Winkel vor. Dass ein solcher Schluss ohne alle Erfahrung von vornherein unbedingt gewiss ist, ist aber im Erkenntnisverfahren weder etwas Neues, noch kann ein solcher Schluss unsere Erkenntnis der Aussenwelt in irgend einer Weise bereichern. Denn wie derselbe sich in seinen Vordersätzen lediglich auf Gebilde unserer Einbildungskraft stützt, so kann auch das, was bei ihm gefolgert wird, nur auf Gebilde der Einbildungskraft sich beziehen. Dass ferner mathematische Sätze auf wirkliche Verhältnisse nicht bloss Anwendung finden können, sondern sich bei dieser Anwendung auch als unfehlbar erweisen, ist ein Satz der zunächst der Richtigstellung bedarf, da er in dieser uneingeschränkten Form irreleitend wirken muss. Eine Anwendung mathematischer Sätze auf die Wirklichkeit ist thatsächlich im strengen Sinne aus dem einfachen Grunde überhaupt nicht möglich, weil es in Wirklichkeit nirgends durch Teile der Aussenwelt bestimmte Raumgebilde giebt, die den geometrischen Linien, Figuren oder Körpern genau entsprächen. Wendet man sie dennoch auf wirkliche Raumverhältnisse an, so geschieht dies überall nur a n n ä h e r u n g s w e i s e. Wenn der der Geodät unter Zugrundelegung des Dreiecksverfahrens (Triangulationsverfahrens) Teile der Erdoberfläche ausmisst, so kann keine einzige dieser Messungen unbedingte Richtigkeit für sich beanspruchen, da seine Masse und seine Figuren sich niemals mit den wirklichen Entfernungen und den wirklichen Raumgebilden v o l l decken. Damit entfällt von vornherein schon der Grundsatz der unbedingten Gewissheit mathematischer Sätze bei ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit. Hat man aber bei dem in Rede stehenden Grundsatz den Umstand im Auge, dass die mathematischen Sätze zwar nicht in Bezug auf die Raumverhältnisse wirklicher Gegenstände, wohl aber, soweit sie mit sich selbst in Übereinstimmung sind, auf Unfehlbarkeit Anspruch machen können, so erhellt ohne weiteres, dass hier die Anwendung auf wirkliche Raumverhältnisse überhaupt nicht mehr in Frage ist, sondern nur die Richtigkeit der mathematischen Sätze an sich, dass also die Unfehlbarkeit, die hier auftritt, gar keine Ausdehnung der mit den Anwendungs-

schlüssen überhaupt verbundenen Richtigkeit ist, sondern mit ihr zusammenfällt.

Endlich hat von jeher noch die Erscheinung, dass bei der Mathematik sich aus sich selbst heraus n e u e Sätze und damit ein ganzes Lehrgebäude selbständig entwickeln lassen, in den Augen der Vertreter der Seinswissenschaft der Mathematik einen besonderen Nimbus verliehen. Dies aber doch nur zu Unrecht. Denn wenn mit dem gedachten Grundsatze gemeint sein soll, dass bei dieser Entwickelung neuer Sätze insofern eine Abweichung von den Anwendungsschlüssen auf dem Erfahrungsgebiete vorliege, als es bei diesen im zweiten Vordersatze stets der Setzung eines bestimmten neuen Gegenstandes bedürfe, während dies bei den mathematischen Sätzen nicht der Fall sei, sondern alles Weitere sich unmittelbar aus dem ersten Vordersatze ableiten lasse, so ist der betreffende Grundsatz überhaupt ein falscher. Träfe er zu, so müssten sich aus dem Satze, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, ohne alles Weitere auch die ganze Lehre von den Winkeln, aus der blossen Setzung des Dreiecks alle Verhältnisse desselben zu anderen Dreiecken, aus dem Kreise alle Verhältnisse der Tangenten und Sehnen, oder richtiger, es müsste sich eigentlich die ganze Geometrie aus der S e t z u n g d e s P u n k t e s entwickeln lassen. Thatsächlich ist dem indessen keineswegs so. Aus dem Setzen des Punktes oder der geraden Linie allein und ohne Hinzunahme von etwas anderem lässt sich schlechterdings gar nichts weiter entwickeln als die Eigenschaften, die schon mit dem Punkte oder der Geraden gedacht sind, bei der Geraden also: dass sie den kürzesten Weg zwischen 2 Punkten bildet, dass sie nach beiden Seiten die Richtung der Linie bis ins Unendliche bestimmt. Für den Winkel oder für ein Dreieck geht aber aus der Setzung der geraden Linie allein noch nicht das Mindeste hervor. Um aus der geraden Linie zu folgern, dass die Winkel über einer Geraden 180° betragen, muss man erst einen Punkt auf dieser Linie annehmen, und zu beiden Seiten die Linien als Schenkel ansehen, muss man ferner annehmen, dass die Winkel um einen Punkt herum 360° betragen, alles Annahmen, die aus dem Setzen einer Geraden keineswegs ohne weiteres hervorgehen, sondern ebenso n e u e u n d s e l b s t ä n d i g e Gebilde der Einbildungskraft sind wie die Linie selbst. Ebenso verhält

es sich auch mit der Arithmetik. Es ist gänzlich irrig, wenn man annimmt, dass man die sämtlichen Sätze der Arithmetik etwa aus dem blossen Begriff der Zahl oder Zahleneinheit heraus entwickeln könnte. Sondern auch bei der Arithmetik setzen die einzelnen Rechnungsarten und sonstigen Operationen jedesmal auf Grund gänzlich selbständiger Denkthätigkeiten gewonnene neue Unterlagen voraus. Auf die Rechnungsarten der Addition und Subtraktion kommt man nicht durch die Entstehung des Zahlbegriffs allein, sondern sie haben zur Voraussetzung, dass man die neuen Thätigkeiten des Hinzu- bez. Hinwegnehmens u. s. w. annimmt, ebenso ist es bei dem Ausziehen der Wurzel, bei der Feststellung des Logarithmus, bei den Gleichungen, bei der Wahrscheinlichkeits-, bei der Infinitesimalrechnung u. s. w. Überall müssen zu dem Zahlbegriff ganz neue Unterlagen hinzutreten, um das Gebäude der Arithmetik auf ihnen zu errichten und auszubauen, Unterlagen, die, wie sie in ihrer Art neu und selbständig sind, so auch ihrer Entstehung nach durchaus den neuen Unterlagen parallel gehen, mit denen bei dem sonstigen Denkverfahren die Erkenntnis von der Aussenwelt vermehrt wird.

Stellen wir das im Vorstehenden über das Wesen der Mathematik Gesagte kurz zusammen, so ergiebt sich Folgendes. Die Mathematik ist keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern sie ist nur eine Schulung des Denkvermögens zur Bestimmung von Raum- und Zahlengrössen. Aus diesem Grunde kann sie sachlich auf die eigentlichen Wissenschaften durchaus auch nur insoweit in Anwendung kommen, als es sich bei ihnen um die Bestimmung von Grössen handelt. Zu anderen und insbesondere weitergehenden Zwecken ist ihre Anwendung auf die Wissenschaften ausgeschlossen. In Bezug auf das Verfahren aber bietet sie den Wissenschaften weder etwas Neues, im Gegenteil entlehnt sie ihr Verfahren diesen selbst erst, noch auch kann die Mathematik, da sie es lediglich mit künstlich erzeugtem Stoffe zu thun hat, den eigentlichen Wissenschaften für ihr Verfahren irgendwie zu einem höheren Grade von Gewissheit verhelfen.

Einfluss der Freiheit auf die Zeitvorstellungen.

Trat der Einfluss der Erkenntnis bei den Raumvorstellungen mehr bei der diesen zu Grunde liegenden ordnenden Thätigkeit des Verstandes hervor, so erweist er sich bei den Zeitvorstellungen

als ein Faktor, der neben der Steigerung der Ordnungsaufgaben auch die erheblichste Erweiterung ihres Bethätigungsgebietes und ihres Inhaltes herbeiführt. Das Tier lebt fast ausschliesslich in der Gegenwart. Vorstellungen von der Vergangenheit und der Zukunft sind ihm zwar, wie oben gezeigt worden ist, nicht völlig versagt, aber nichts spricht bei den Tieren dafür, dass sie die Vergangenheit um ihrer selbst willen zum Gegenstande der Vorstellung machen, dass Vorstellungen von Vergangenem willkürlich und zu anderen Zwecken von ihnen erneuert werden können, als zu den Zwecken, die mit seiner Erhaltung und Fortpflanzung in unmittelbarer Beziehung stehen. Noch weniger können wir annehmen, dass die Tiere ihre Verstandeskräfte dazu benutzen, um Vorstellungen von der Zukunft in sich hervorzurufen, die über die nurgedachten Zwecke hinausgehen. Einzelne Anzeichen bei gewissen Tieren, beispielsweise den Tieren, die sich im Sommer Nahrung für den Winter einsammeln, oder durch mehr oder minder kunstvolle Zurichtung ihrer Brutstätten für ihre Jungen sorgen, scheinen dafür zu sprechen, dass auch Tiere Vorstellungen von künftigen Dingen haben, die den menschlichen Vorstellungen von der Zukunft nahekommen. Bei näherem Zusehen ergiebt sich aber, dass derartige Handlungen der Tiere nicht aus Vorstellungen über die Zukunft hervorgehen, sondern aus den mit bestimmten Zweckvorstellungen nicht begleiteten Naturtrieben, die wir als Instinkte bezeichnen und deren Wesen wir unten näher kennen lernen werden. Das Tier geht achtlos an der geistigen und körperlichen Entwickelung seiner Mitgeschöpfe vorüber und nichts verrät, dass es Vorstellungen von dieser Entwickelung auf seine eigene Zukunft oder Vergangenheit überträgt. Selbst der so häufig unter erschreckenden Formen auftretende Akt, der das Leben der Geschöpfe abschliesst, der Tod, wird in dieser Eigenschaft selbst von Herdentieren wie Hunden, die sonst für gewisse innere Vorgänge bei ihren Mitgeschöpfen die feinste Empfindung haben, nicht erkannt. Ein eben noch von ihnen zärtlich geliebkostes Mitgeschöpf ist für sie im nächsten Augenblick nicht mehr vorhanden, wenn das Leben aus ihm gewichen ist, und noch weniger verrät etwas, dass das Tier das bei seinen Mitgeschöpfen eintretende Ende des Lebens auf sein eigenes Leben überträgt. Erst eine Folge

der dem Menschen verliehenen freien Erkenntnis ist es, dass alle die gedachten Erscheinungen und Vorgänge in der menschlichen Seele eine ganz andere Bedeutung gewinnen. Indem der Mensch erkennt, dass er durch das Erinnerungsvermögen, das Gedächtnis, sich Vorstellungen von Vergangenem im weitesten Umfange erhalten kann, erkennt er damit gleichzeitig auch seine Aufgabe, von diesem Vermögen zu Zwecken seiner Daseinsführung wie zu reinen Wissenszwecken thunlichst ausgiebig Gebrauch zu machen. Er erkennt, dass nicht bloss je öfter er Vorstellungen von der Vergangenheit erneuert, diese um so deutlicher bleiben und um so länger im Gedächtnisse sich erhalten, sondern auch dass wie die körperlichen Kräfte so auch das Gedächtnis durch häufigen Gebrauch, durch Übung, an Leistungsfähigkeit zunimmt. Diesen Zwecken dient namentlich der Unterricht in den Schulen, aber auch eine besondere Wissenschaft beschäftigt sich mit dieser besonderen Aufgabe die Mnemonik. So setzt sich der vernunftbegabte Mensch in den Stand, über seine und seiner Mitgeschöpfe körperliche und geistige Entwickelung mehr oder minder genaue Vorstellungen seinem Gedächtnisse einzuprägen und seine sonstigen Erkenntnisse von der Welt der Dinge in sich aufzuspeichern und zu dauernden, jederzeit ihm zur Verfügung stehenden zu machen. Unterstützt wird er auch hierin in weitgehender Weise durch die Sprache. Durch mündliche Mitteilungen mehr aber noch durch Niederlegungen in der Schriftsprache erhält der einzelne Mensch auch Kenntnisse von Vorgängen, die vor seinem Leben beziehentlich dem Eintritte seiner Erkenntnisfähigkeit sich vollzogen. Die Geschehnisse, die sich in der Natur und der Entwickelung des Menschengeschlechts seit Jahrtausenden vollzogen haben, werden in Schrift- und Bildwerken niedergelegt, die mündliche Überlieferung bemächtigt sich ihrer, die Aufsammlung der in dieser Weise gewonnenen Vorstellungen wird nach Regeln und Grundsätzen vorgenommen, und so entsteht die Geschichte, entsteht die Weltgeschichte, die den gegenwärtigen und den kommenden Geschlechtern mehr oder minder getreulich überliefert, was sich im Laufe der Jahrtausende in der Entwickelung unserer Erde und der Himmelskörper sowie der auf der Erde lebenden Geschöpfe insbesondere des Menschengeschlechts ereignet hat. Damit tritt an die Seite desjenigen,

was wir in der Gegenwart erleben, die ganze Summe dessen, was wir von der Welt der Dinge durch das Erinnerungsvermögen an Vorstellungen aufbewahrt haben und ergänzt so den fadendünnen Wasserlauf unserer Augenblickserkenntnis zu dem breiteren Strome einer Gesamtanschauung der Welt und ihrer Entwickelung.

Ungleich viel breiter als bei dem Tiere entwickelt sich nun aber eben dadurch auch unsere Erkenntnis von der Zukunft. Nach dem Obendargestellten ja nur in der Erkenntnis der Vergangenheit wurzelnd, ist die Zukunft nichts als die auf kommende Zeiten übertragene Vergangenheit. Je mehr wir von der Vergangenheit kennen, je mehr kennen wir auch von der Zukunft. Was wunder, dass durch die unendliche Steigerung, die unsere Erkenntnis der Vergangenheit mit der Freiheit des Erkennens erfährt, auch die Erkenntnis der Zukunft unendlich gesteigert wird, dass auch hier die durch die Freiheit des Erkennens ermöglichte Anwendung von Grundsätzen von dem weitesttragenden Nutzen wird. Auf Millionen von Jahren hinaus können wir bis auf kleinste Zeitteile genau den Lauf der Himmelskörper berechnen, auf Jahrhunderte gewisse Vorgänge, die sich mit und auf unserem Planeten vollziehen, voraussehen, unsere eigene Zukunft steht mehr oder minder genau vor den Augen unseres Geistes, wir sind genau unterrichtet von den Zuständen, in denen unser leibliches und geistiges Ich in den einzelnen Altersstufen sich befinden wird, mehr oder minder steht uns auch in gewissen Einzelheiten die zukünftige Entwickelung des ganzen Menschengeschlechtes fest und nicht zum Letzten, wir wissen auch, dass eines Tages unser inneres Ich in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform aufhören, dass die Verbindung, die es mit der körperlichen Erscheinung unseres Ich eingegangen ist, sich lösen, die Formen unseres jetzigen Erkennens und Wollens enden, durch kein Auge, kein Ohr mehr der Stoff unserer Erkenntnis gewonnen werden und unser körperliches Ich sich in die der Aussenwelt entnommenen Bestandteile auflösen wird, die dasselbe ausmachen. Freilich ist diese unsere Erkenntnis der Zukunft keine unbeschränkte und auch nicht einmal eine voll der Kenntnis der Vergangenheit an die Seite zu stellende. Denn wie uns aus der obigen Darstellung bekannt, sind es nicht alle Geschehnisse

und Zustände, die wir aus der Vergangenheit übertragen können, sondern nur solche Erscheinungen, die wir oben als Gruppenerscheinungen bezeichnet haben. Nur wo wir mit Hülfe der Schlussfolgerung demnach auf Grund von Gruppenerscheinungen Gesetze in den Erscheinungen haben feststellen können, vermögen wir auch Schlüsse auf Zukünftiges zu ziehen. Wo solche Erscheinungen fehlen, ist es uns versagt, den Schleier zu lüften, der über die zukünftigen Dinge gebreitet ist. Die Sonne wird morgen der Welt wieder leuchten. Wir wissen es, weil wir es aus den von uns erforschten Gesetzen der Himmelskörper schliessen, ob sie aber uns wieder bescheinen wird, wissen wir nicht, weil es kein Gesetz giebt, das uns Anwartschaft auch nur auf den nächsten Augenblick verleiht. Mittelst desselben Schlussfolgerungsvermögens, gesteigert durch die Freiheit des Erkennens, durch das wir einen Teil der Geheimnisse der Zukunft enträtseln, entsteht in uns auch eine völlig neue, dem Tiere versagte Zeitvorstellung nämlich die Vorstellung von der Ewigkeit und zwar sowohl von einer Ewigkeit rückwärts nach der Vergangenheit als vorwärts nach der Zukunft zu. Die Vorstellung von der Ewigkeit ist das Ergebnis unserer Erkenntnis von der Unendlichkeit auf zeitlichem Gebiete. Soweit wir in der Zeit zurückschauen, so erkennen wir nur Dinge und Zustände, die ihrerseits erst wieder das Erzeugnis ihnen vorausgegangener Zustände sind, und soweit wir vorwärts blicken, sehen wir die Kette der Entwickelung ebenfalls in das Unendliche verschwinden. Allein der Mensch unter den Lebewesen ist dieser Vorstellungen fähig und den Schauern zugängig, die die Seele bei diesen Vorstellungen durchbeben.

Zeitmessung. Unsere Vorstellungen von zeitlichen Erscheinungen haben aber ebenso, wie dies bei den räumlichen Vorstellungen der Fall ist, für uns nur Wert, wenn wir diese Erscheinungen in ihrem Verhältnisse zueinander d. h. in ihrer Folge nacheinander der Wirklichkeit entsprechend ordnen. Wir sind bei der Ordnung der Dinge im Raume zu der Vorstellung einer blossen des Inhalts völlig entbehrenden und schliesslich auch selbst ohne Grenzen denkbaren Ausdehnung, innerhalb deren bestimmte Gegenstände in ihrer Folge nebeneinander sich ordnen lassen, gekommen und haben dadurch den grossen Vorteil erlangt, dass wir uns eine Masseinheit schaffen konnten, die für die Bestimmung der räumlichen Verhältnisse aller Gegenstände in gleicher Weise verwendbar war. Wohl kann unser Denkvermögen auch ohne solches Mass die im Gedächtnisse aufbewahrten Geschehnisse in der Reihenfolge, in der sie sich wirklich vollzogen, aneinander knüpfen, aber dies ist doch nur für den beschränkten Kreis derjenigen Geschehnisse möglich, die wir selbst erlebt haben und bietet keinen Anhalt für Andere, die von diesen Geschehnissen nicht durch eigene Wahrnehmung Kenntnis erlangt haben; auch giebt es keinen Aufschluss darüber, ob zwischen den durch das Gedächtnis in der Wirklichkeit entsprechender Ordnung aufbewahrten Gegenständen ein längerer oder kürzerer Zeitraum inne liegt. Auch wenn wir die Ereignisse, wie wir es können und verschiedentlich thun, an gewisse Entwickelungsstufen der leiblichen Erscheinung unseres Ich anknüpfen, so bleibt dies doch eine nur auf unseren Gebrauch beschränkte Ordnung der Geschehnisse, für Andere ist sie nicht verwendbar. Es musste vielmehr ein Mittel gefunden werden, das nicht nur die einzelnen Geschehnisse in ihrer der Wirklichkeit entsprechenden Aufeinanderfolge und ihren Zeitabständen aneinander zu reihen gestattete, und hierbei sowohl für die weitest zurückliegende Vergangenheit als für die späteste Zukunft einen Anhalt bietet, sondern auch für alle Menschen und alle Zeiten denselben Gebrauch verbürgt. Den Ausgangspunkt für die Auffindung eines Massstabes dieser Art bildet die Gleichzeitigkeit der Erscheinungen. Man musste zeitliche Erscheinungen im Raume aufsuchen, die sich seit unvordenklicher Zeit nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen vollzogen haben und voraussetzlich in aller Zukunft in gleicher Weise vollziehen werden, Erscheinungen, die ferner in einzelne gleiche Zeitabschnitte teilbar sind, und an diese musste man die übrigen Erscheinungen anknüpfen, sie an diese Regelerscheinungen gleichsam wie an einen nach beiden Seiten hin unendlichen Faden aufreihen. Als solche zeitliche Erscheinung im Raume, bot sich von selbst der Lauf der Gestirne an und zwar zunächst des Gestirnes, das als das augenfälligste am Himmel und für unser ganzes Dasein das wichtigste sich darstellt, der Sonne. Legt man deren scheinbare Umdrehung um die Erde und deren Stand über oder unter dem Horizonte als Tageseinheit zu Grunde, so lässt sich jedes Ereignis das sich während

einer solchen Umdrehung vollzieht, an einen bestimmten Punkt der Sonnenlaufbahn mit der Wirkung anknüpfen, dass alle so an die Sonnenlaufbahn geknüpften Geschehnisse in einer ganz bestimmten Aufeinanderfolge und in nach Zahlen messbaren Abständen zueinander stehen. Die Zeitabstände verhalten sich danach zueinander genau so wie die Raumabstände der Punkte auf der Sonnenlaufbahn zueinander, mit anderen Worten: *wir führen die zeitlichen auf räumliche Verhältnisse zurück und messen sie an diesen mit derselben Genauigkeit wie wir diese selbst messen.* Da wir nun die Laufbahn der Sonne bis auf unendliche Zeiten zurück und bis auf unendliche Zeiten vorwärts feststellen können, so bietet sich auch zur Aufreihung aller uns bekannt gewordenen und künftigen Ereignisse unbegrenzte Gelegenheit. Wie in dieser Weise die Zeit, ohne selbst etwas mit dem Raume zu thun zu haben, an dem Raume gemessen werden kann, stellen wir auch an unseren heutigen Uhren dar, bei denen der Zeiger durch seine Drehung auf der nach zwölf gleichen Abschnitten eingeteilten Fläche des Zifferblattes eine halbe Drehung der Erde um ihre Axe wiedergiebt und es dadurch ermöglicht mit der Feststellung des von dem Zeiger auf dem Zifferblatte zurückgelegten Raumes eine Vorstellung von dem Verhältnisse des von der Erde bei ihrer Axendrehung durchlaufenen Weltraumes zu erhalten, die inzwischen verlaufene Zeit nach dem inzwischen verlaufenen „*Zeitraum*" festzustellen. Eine ebensolche Zurückführung auf den Raum bedeutet es auch, wenn in früheren Zeiten zur Feststellung des Zeitverlaufs Sand- oder Wasseruhren benutzt wurden, indem bei solchen ebenfalls die Zeit nach dem Raume bemessen wurde, und zwar nach dem Raume, den der Sand oder das Wasser in den betreffenden Behältern und Gläsern einnahm. Aus diesem engen Zusammenhange nicht sowohl der Zeit als der Zeit*messung* mit dem Raume, erklären sich auch alle unsere Bezeichnungen, die wir für Zeitmessungen haben. Sie sind sämtlich auf räumliche Verhältnisse zurückzuführen. Ein Tag (Sonnentag) entspricht dem Raume, welchen ein bestimmter Punkt der Erdoberfläche bei einer einmaligen Axenumdrehung der Erde, ein Jahr dem Raume, welchen die Erde bei einer einmaligen Umdrehung um die Sonne durchläuft, eine Stunde, dem willkürlich gewählten vierundzwanzigsten Teil des erstgedachten Raumes,

ein Jahrhundert, dem hundertfachen des Jahresraumes u. s. w. Auch wenn wir die Zeit eines Ereignisses nach einem anderen Ereignisse bestimmen, so ist dies eine Zeitbestimmung doch nur insofern, als dieses letztere Ereignis mit Bezug auf die nach dem Raume sich richtende Zeitmessung feststeht. Zur Zeit von Christi Geburt heisst: zu der Zeit, als die Sonne an dem am 25. Dezember des Jahres 1 unserer Zeitrechnung (des Jahres 754 nach Verro des Jahres 4714 der Julianischen Periode) von ihr eingenommenen Stand im Weltraum sich befand. Da wir bei der Messung der Zeit, wie bei allen Messungen der Zahl bedürfen und die Zahlenreihe bei einer Einheit beginnen muss, sind wir, obwohl die Zeit selbst keinen Anfang hat, doch bei der Zeitmessung genötigt, einen Anfang, also einen Anfang der Zeitrechnung festzustellen. Bekanntlich ist dieser Anfang bei den einzelnen Völkern auf verschiedene Ereignisse verlegt worden: Die Befreiung Jerusalems, den Tod Alexanders des Grossen, die Gründung Roms, Christi Geburt, die Flucht Mohameds (Hegira) u. s. w. Für die hinter dem Anfangspunkte zurückliegende Zeit wird dann dieselbe Zahlenreihe als absteigende benutzt. Dass die Zeit aus dem Grunde, weil sie am Raume gemessen wird, selbst mit dem Raume nichts zu thun hat, bedarf nach den obigen Darstellungen vom Messen kaum erst der Andeutung. Ebensowenig wie die Wärme, das Licht, die Elektrizität und alle sonstigen Grössen wegen ihrer Messbarkeit an sich unabhängig vom Raume sind, ebenso ist es auch bei der Zeit.

b. Eigenbegriffe und abgezogene Begriffe.

Einfluss der freien Erkenntnis auf die Bildung der Begriffe.

Auch der Gewinn, den die *Bildung der Begriffe* aus der Freiheit des Erkennens zieht, ist der bedeutendste. Zwar wird dieser Abschnitt unseres Erkenntnisverfahrens nicht durch den Hinzutritt neuer Begriffs*formen* bereichert. Denn auch bei dem freien Erkennen bleiben wir auf die Formen der Sachbegriffe, Eigenschafts- und Verhaltungsbegriffe beschränkt. Wohl aber erfährt nicht bloss der *Inhalt* der einzelnen Begriffe durch den Hinzutritt der Freiheit des Erkennens eine sehr wesentliche *Steigerung*, sondern es treten auch den im

Zustande der gebundenen Erkenntnis auftretenden Begriffen eine grosse Anzahl völlig ihrem Inhalte nach neue Begriffe hinzu, vor allen Dingen aber gewinnt die Begriffsbildung auch dadurch in der erheblichsten Weise, dass bei dem gesamten Verfahren nicht mehr wie im Zustande der gebundenen Erkenntnis bloss die nächsten Zwecke der Erhaltung und der Fortpflanzung bestimmend sind, sondern die Bildung der Begriffe unter Vergegenwärtigung ihrer Bestimmung im gesamten Erkenntnisverfahren vorgenommen und dementsprechend bei ihr nach Grundsätzen vorgegangen wird. Soviel zuvörderst die Steigerung des Inhalts der Begriffe anlangt, so tritt die freie Erkenntnis aus der verschwommenen und stumpfen Sphäre der Anschauung, in die sie im Zustande der Gebundenheit eingeschlossen war, heraus in die lichtere Sphäre des mit Bewusstsein und nach Grundsätzen vorgehenden Erkenntnisverfahrens. Aus ihm tauchen die Begriffe in klar umschriebener Gestalt und mit wesentlich deutlicherem Inhalt auf. Auch das Tier gewahrt mit seinen Augen Sonne, Mond und Sterne, hört den Donner, sieht den Blitz, erkennt die Erde, den Menschen und seine Mitgeschöpfe und bildet sich Begriffe von ihnen. Aber diese Begriffe sind ihrem Inhalte nach wesentlich andere als die entsprechenden Begriffe beim Menschen. In der Seele des Menschen heben sich diese Begriffe in weitaus deutlicherer, schärfer umschriebener Weise von ihrem Hintergrunde ab, erhält jeder von ihnen einen ungleich reicher ausgestatteten, zu einem höheren Grade des Bewusstseins und damit der Deutlichkeit erhobenen Inhalt. Dort bilden die Begriffe bloss die unumgänglichste Unterlage zu dem Gebäude einer lediglich die nächsten Zwecke der materiellen Daseinsführung umfassenden Erkenntnis, hier die Unterlage, auf der sich eine Weltanschauung aufbaut. Jeder einzelne Stein des Gebäudes der menschlichen Erkenntnis verrät hier in seiner Anlage seine Bestimmung zum Ganzen, trägt das Gepräge des universellen Menschengeistes an sich. Neue Begriffe aber treten den bisherigen hinzu, indem sich mit der Freiheit der Erkenntnis die Begriffe des Unendlichen, der Ewigkeit, der Unsterblichkeit, der Gottheit und ungezählte andere dergleichen bilden, die aus den Natur- und Geisteswissenschaften hervorgehen, jede neue Empfindung, jeden Fortschritt, auf welchem Gebiete er immer auftritt, alle Vorstellungen begleiten, die aus den der Seele in der Form der Gebundenheit unbekannten Künsten hervorgehen. Erhöht aber wird der Nutzen von alledem für die menschliche Erkenntnis dadurch, dass die freie Erkenntnis bei der Bildung von Begriffen nach Grundsätzen verfährt. Zunächst tritt dies bei den Eigenbegriffen hervor. Die freie Erkenntnis lässt sich bei der Bildung der Eigenbegriffe nicht mehr im gleichen Masse wie die gebundene Erkenntnis durch Zufälligkeiten, durch den äusseren Schein, durch blosse nicht kontrollierte Sinneswahrnehmungen und Denkvorgänge bestimmen, sondern untersucht und prüft die ihr für die Trennung und Verknüpfung gebotenen Unterlagen in mehr oder minder eingehender Weise daraufhin, ob sie nur der Oberfläche angehörige Verschiedenheiten bilden, oder ob ihnen tiefere, innere, sachliche Verschiedenheiten zu Grunde liegen, prüft dieselben daraufhin, ob und inwieweit sie geeignet sind, Begriffe zu erzeugen, auf denen sich eine tiefer gehende Erkenntnis aufbauen lässt oder nicht, und verwendet sie im ersteren Falle, lehnt sie im letzteren Falle ab. Sie unterscheidet Wesentliches von Ausserwesentlichem, Vorübergehendes von Dauerndem, auf der Oberfläche Liegendes von dem in den inneren Verhältnissen Begründeten, Notwendiges vom Zufälligen. Als ein förmliches Kunstverfahren tritt dieses Vorgehen bei der Thätigkeit auf, die sich in der Bildung von abgezogenen Begriffen vollzieht. Hier kann die Freiheit des Erkennens ihre besonders charakteristische Wirksamkeit entfalten. Künstlich wie die Thätigkeit der Bildung abgezogener Begriffe schon an sich ist, bietet sie der Verwendung von Grundsätzen das reichste Feld. Was bei der gebundenen Erkenntnis eine mehr oder minder dem Zufall seine Entstehung verdankende Zusammenhäufung von Begriffen war, bildet sich nunmehr unter der Einwirkung der nach Grundsätzen vorgehenden freien Erkenntnis zu einer grossen Pyramide von abgezogenen Begriffen, zu einem Bau aus, der von der Basis zu einer das Ganze beherrschenden Spitze emporstrebt. Die einzelnen Lebewesen werden zu Familien, die Familien zu Gattungen, die Gattungen zu Arten, die Arten zu Klassen, die einzelnen Himmelskörper zu den Klassen der feststehenden, (Fixsterne), der Wandelsterne (Planeten), der Begleitsterne, der Meteore und Meteoriden,

das Ganze wird zum Weltbegriff zusammengefasst. So wird von dem Einzelnen zum Ganzen als der Spitze der Pyramide auf, vom Ganzen aber wieder zum Einzelnen abgestiegen, so alles im *Einzelnen erforscht und zum Ganzen geordnet.* Jede Wissenschaft stellt eine solche Pyramide von Begriffen dar, von denen die besonderen die Basis, die allgemeinsten die Spitze bilden. Dies alles wirkt die freie Erkenntnis und der mit ihr verbundene Trieb, die Erkenntnisfähigkeit, soweit sie immer reicht, in allen ihren Teilen auszunutzen.

Erklären und Beschreiben. Nun aber tritt hier wie überall bei der freien Erkenntnisthätigkeit auch die durch die *Sprache ermöglichte Mitteilung* der Erkenntnisse vom Menschen zum Menschen hinzu, um die Bildung von Begriffen auch auf diesem Wege in reichlichstem Masse zu fördern, und zwar zu fördern durch eine Thätigkeit, welche wir als „*Erklären*“ bezeichnen. Auf diese Thätigkeit ist hier noch mit einigen Worten näher einzugehen. Nicht jede Mitteilung von Erkenntnissen an andere ist eine Erklärung. Im engsten Sinne bezieht sich die Bezeichnung Erklärung nur auf die Begriffe, bedeutet also eine solche Mitteilung von Vorstellungen durch die Sprache an Andere, bei der *Begriffe in ihre Merkmale aufgelöst,* und dadurch einem Anderen verständlich gemacht werden. Da nun aber nur abgezogene Begriffe aus einer geschlossenen, also vollständig mitteilbaren Anzahl von Merkmalen bestehen, ist eine Erklärung im eigentlichen Sinne auch *nur bei ihnen* möglich. Das Verfahren hierbei muss, da dasselbe in nichts anderem besteht als einer Wiederholung der Denkthätigkeiten, durch welche der zu erklärende Begriff in dem Erklärenden zustande gekommen ist, sich genau an das Verfahren bei Bildung der abgezogenen Begriffe selbst anschliessen, nur mit der Einschränkung, dass bei der Erklärung bloss die Leiteigenschaften, also diejenigen Eigenschaften in Frage kommen, die zur Unterscheidung des betreffenden Gegenstandes von der nächstübergeordneten Gruppe (genus proximum) erforderlich sind, sie muss zunächst also die Bezeichnung dieser Gruppe und dann die den betreffenden Gegenstand von allen anderen Gegenständen dieser Gruppe unterscheidenden Merkmale enthalten (differentia specifica), während die Begleiteigenschaften als in dem betreffenden Begriffe bereits eingeschlossen bei der Erklärung nicht berücksichtigt werden. Da nun aber nach dem, was oben über die Sprache dargelegt worden ist, eine Mitteilung nur dann auf das Verständnis bei einem Anderen rechnen kann, wenn sie an bei dem Anderen schon vorhandene Vorstellungen anknüpft, so kann auch die Erklärung abgezogener Begriffe nicht jedem gegenüber die gleiche sein, sondern muss verschieden ausfallen je nach den Kenntnissen, die der andere Teil besitzt. Soll einem mit den Grundlagen der Mathematik bereits Vertrauten erklärt werden, was der Logarithmus ist, so erklärt man diesen Begriff, als die Darstellung der natürlichen Zahlen in der Form von Potenzen einer und derselben Grundzahl. Wenn jemand aber noch nicht weiss, was Potenzen und was Grundzahl ist, dann kann man ihm einen Begriff von dem Logarithmus nur beibringen, wenn man in der Bezeichnung der übergeordneten Klasse an einen dem Anderen bereits bekannten Begriff, hier etwa den Begriff Rechnungsthätigkeit anknüpft und von diesem Begriffe aus die besonderen Merkmale des Logarithmus anschliesst.

Bei den *Eigenbegriffen* sind Erklärungen im eigentlichen Sinne *nicht* möglich, da die Merkmale, aus denen sich die Eigenbegriffe zusammensetzen, unerschöpflich sind. Ich kann nicht erklären, was ein bestimmter Mensch oder eine bestimmte Pflanze ist. Sondern ich kann von diesen Dingen bei einem anderen nur dadurch und zwar auch nur eine annähernde Vorstellung hervorbringen, dass ich thunlichst viele von den dem betreffenden Gegenstande eigenen Merkmalen aufzähle. Eine solche Mitteilung ist aber keine Erklärung, sondern eine *Beschreibung.* Soweit es sich hierbei um auf dem Wege der Anschauung gewonnene Merkmale handelt, leistet aus eben diesem Grunde bei der Mitteilung unserer Vorstellungen an Andere auch bessere Dienste als die Sprache das *Bild.* Deshalb wird auch von den beschreibenden Wissenschaften wie der Geographie, Zoologie, Botanik, Mineralogie u. s. w., soweit es sich bei ihnen um Wiedergabe der auf der Anschauung beruhenden Merkmale ihrer Gegenstände handelt, vorzugsweise die *bildliche Darstellung* benutzt. Der Erklärung nicht zugänglich sind nach der obendargelegten Entstehung dieses Begriffs auch diejenigen Begriffe, selbst abgezogene, die in uns nicht durch die *Vereinigung* von Merkmalen, sondern *un-*

mittelbar auf Grund von Sinneswahrnehmungen zustandegekommen sind, also die sogenannten einfachen Begriffe, sofern bei ihnen eben eine Auflösung in Merkmale nicht möglich ist. So lassen sich die Begriffe von den Farben, den Tönen, den Tastempfindungen, den Geruchs- und den Geschmacksempfindungen, so auch die Begriffe nacheinander und nebeneinander, von denen wir oben gesehen haben, dass sie unmittelbar auf innerer Wahrnehmung beruhen, nicht auflösen und demnach auch nicht erklären.

Ein anderer Sinn als der obige wird mit dem Begriffe Erklärung bei zeitlichen Erscheinungen verbunden. Hier bedeutet er nicht die Auflösung des betreffenden Begriffs in dessen Merkmale, sondern die Wiedergabe der Entstehungsvorgänge der betreffenden Erscheinungen. Wenn Erklärung in diesem Sinne gebraucht wird, dann werden ihr auch Begriffe zugänglich, die es für die Erklärung im obigen Sinne nicht sind. So z. B. wird man dann auch einen bestimmten Ton erklären können, als die Empfindung, die durch eine bestimmte Anzahl Luftschwingungen im Ohre hervorgerufen wird, oder eine bestimmte Farbe als die durch eine bestimmte Anzahl Ätherschwingungen im Auge erzeugte Empfindung.

c. Verbindung der Begriffe. Urteile. Schlussfolgerungen.

Allgemeine Erweiterung des Umfangs der Begriffsverbindungen.

Mit der unendlichen Bereicherung, die das freie Erkenntnisvermögen durch die Bildung neuer Begriffe, deren Gegenstand die ganze Welt der Dinge bildet, erfährt, geht Hand in Hand, die noch unbegrenztere Freiheit des Schaltens und Waltens mit diesem Stoffe, die in der freien Erkenntnis eingeschlossen ist. War das Erkenntnisvermögen bei der Begriffsbildung immer noch an den von ihm unabhängigen Stoff gebunden, der ihm durch die Sinne geliefert wird, und erschien dasselbe in diesem Punkte als unebenbürtig seiner Aufgabe, da es den lebendigen Zusammenhang der Dinge auseinanderreissen und auch sonst zu künstlichen Bildungen greifen musste, um seine Aufgabe zu erfüllen, so erscheint das Vorstellungsvermögen in einem anderen Lichte bei der Füglichkeit des freien Gebahrens mit den durch die Begriffe gebildeten Vorstellungen. Hier tritt dasselbe als eine völlig freie, der schöpferischen ebenbürtige Kraft auf. Was durch die Begriffe in die Vorstellung eingegangen ist, darüber kann das Vorstellungsvermögen mit der unumschränkten Macht des Herrschers frei schalten und walten. Hier hängt es von nichts ausser sich ab. Es kann die gewonnenen Begriffe nach seinem völlig freien Ermessen, wenn es will, trennen, und wenn es will, verbinden, und zwar gleichviel ob die den Begriffen entsprechenden Dinge in Wirklichkeit getrennt, beziehentlich verbunden sind, oder nicht. Vermöge dieser Freiheit des Vorstellungsvermögens, vermöge des freien Forschungstriebes nehmen wir den uns von der Aussenwelt gebotenen Stoff nicht mehr sklavisch hin, wie er uns gegeben worden, sondern suchen unsere Erkenntnis auch auf selbstthätigem Wege fortwährend zu vermehren. Es genügt uns nicht, die Himmelskörper zu erkennen, die sich unserem Auge darbieten, nein, der Flug unseres Geistes treibt uns, hinter diesen Welten noch weitere Welten anzunehmen und sie zu erforschen. Es genügt uns nicht das hinzunehmen, was uns von der Welt der Dinge unsere Sinne bieten, sondern unser freies Erkenntnisvermögen langt darüber hinaus, erweitert nach allen Richtungen hin sein Bethätigungsgebiet und späht aus nach dem unseren Sinnen verborgenen inneren Zusammenhang der Dinge. Es genügt uns nicht, unser Erkenntnisvermögen auf das, was ausser uns ist, anzuwenden, sondern auch unser eigenes Ich selbst stellen wir ihm als Gegenstand gegenüber, machen unser Ich ebenso zum Gegenstande der Beobachtung und Erforschung wie die äussere Welt der Dinge. Ja wir gehen bei diesem schöpferisch freien Schalten und Walten in der Verbindung und Trennung des unserem Urteilsvermögen unterliegenden Stoffes sogar soweit, dass wir mit diesem Vermögen selbst an die Pforte der Naturgesetze anklopfen, denen unser Wahrnehmen und Erkennen unterliegt, und sie in Vergleich zu demjenigen stellen, was uns als ihre Aufgabe erscheint. So konnten wir oben vermöge des freien Denkvermögens untersuchen und feststellen, ob und inwieweit die Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens der Einrichtung der Wirklichkeit entspricht, die wir durch dasselbe erkennen sollen, so konnten wir oben die Frage nach der Wirklichkeit der Wirklichkeit selbst aufwerfen, so geschieht es, dass wir ferner die Frage nach dem Zusammenhange der

inneren Erscheinung unseres Ich mit der äusseren Erscheinung desselben, dass wir die Frage nach der Entstehung der Welt und dem Grund aller Dinge aufwerfen können. So endlich vermag sich das freie Vorstellungsvermögen selbst völlig neue Welten zu schaffen, ein neues Reich sich zu gründen, in dem die Phantasie unumschränkter Herrscher ist, das Reich der Künste. Durch dieselbe freie Gebahrung unseres Erkenntnisvermögens können wir ferner auch das in uns verbinden, was in Wirklichkeit getrennt, das trennen, was in Wirklichkeit verbunden ist, können wir selbst den Satz 2×2 gleich 4 und zuletzt uns selbst und unser Erkennen in Frage stellen. Aus derselben freien und uneingeschränkten Möglichkeit der Verfügung über die gewonnenen Vorstellungen entspringt aber auch ein anderes nämlich die Möglichkeit des Irrtums, der Täuschung, des Zweifels, des Wahnes, die das menschliche Vorstellen von seinem ersten Auftreten an begleiten. Und so spielt sich denn das menschliche Denken und Wollen in diesem unermesslichen Reiche der freien Vorstellungen mit der Möglichkeit auf der einen Seite des unbeschränktesten Geistesflugs, auf der anderen Seite des kläglichsten Irrtums ab, und lässt uns den menschlichen Geist als etwas unendlich Grosses und Erhabenes ebenso anstaunen, wie ihn andrerseits als etwas weit hinter seiner Aufgabe Zurückbleibendes, häufig mit sich selbst in Widerspruch Geratendes, der Selbstpeinigung Ausgesetztes tief beklagen.

Grenzen der Erkenntnisfreiheit.

Ein wie unermesslicher Wert der Seele aber gerade durch die Freiheit auf dem Gebiete der Begriffsverbindung und des Urteilens erwächst, so ist es ebenfalls eine Folge der Freiheit, die eine zwar in ihrer Bethätigung deshalb aber noch nicht auch in ihrem Können völlig schrankenlose ist, dass wir den Drang und das Vermögen haben, die Grenzen, die dieser Freiheit gezogen sind, festzustellen. Diese Feststellung aber ist ganz besonders auch darum nötig und vom grössten Werte, weil wir nur durch sie es verhüten können, dass wir Irrtümern und Überhebungen verfallen, die den Nutzen dieser Freiheit wieder aufheben, ja in ihr Gegenteil verkehren können. Diese Grenzen der Freiheit des Erkennens in ihrer Wirkung auf das Urteilsvermögen bestehen aber darin:

1. dass, wie unsere gesamte Erkenntnis im letzten Grunde

auf dem Stoffe beruht, den uns die Sinne zuführen, wir auch durch das Urteilsvermögen niemals über diesen Stoff hinaus etwas erkennen können. Hierin ändert, wie oben gezeigt worden ist, auch weder das Vermögen der Schlussfolgerung, noch auch die durch die Vernunft ermöglichte Übertragung von Kenntnissen durch die Sprache etwas. Denn so unermesslich auch die Bereicherung ist, die unser Wissen durch beide erfährt, so bildet doch den Stoff dieses Wissens immer nur das, was wir durch die Sinne wahrgenommen haben. Jede wahre d. h. stoffliche Erweiterung unseres Wissens setzt daher eine Erweiterung unserer Sinneswahrnehmungen voraus, und ist ohne diese ausgeschlossen.

2. Eine weitere Grenze hat die freie Erkenntnis in der Einrichtung unserer Erkenntnis als Begriffserkenntnis d. h. darin, dass alles, was wir erkennen, auf einer künstlichen Teilung der Wirklichkeit beruht. Hiernach ist es von vornherein ausgeschlossen, dass wir jemals die Wirklichkeit so erkennen, wie sie ist, nämlich als ein einheitliches Ganze ohne Zeit und Raum. Soweit unsere Erkenntnis auch vorwärts schreitet in der Wiederherstellung dieser durch die Begriffserkenntnis gelösten Beziehungen, so wird und kann sie doch niemals zu einer auch nur annähernd vollkommenen Erkenntnis der an sich einheitlichen und unteilbaren Wirklichkeit kommen.

3. Die Begriffsverbindungen sind für unsere Erkenntnis nur dann von Wert, wenn aus ihnen neue Vorstellungen hervorgehen. Bei welchen Begriffsverbindungen dies der Fall ist zu bestimmen, liegt nicht in unserer Hand. Unsere Erkenntnis ist, insofern sie die Vorstellung der Wirklichkeit zum Gegenstande hat, nicht unabhängig. Denn das ist ja eben das Kennzeichen der Wirklichkeit, dass sie in etwas von uns Verschiedenem und Unabhängigem somit in etwas besteht, das sich nicht unserer Erkenntnis sondern den diese sich unterordnen muss. Wir können daher zwar die Frage, ob wir selbst sind, ob es eine Aussenwelt giebt, ob die mathematischen Sätze auch anders sein könnten, als wir sie aufstellen, aufwerfen, aber da solche Gedanken keine neue Vorstellung in uns erzeugen, sondern nur sich gegenseitig aufheben, können wir unser Wissen mit ihnen nicht erweitern, die Grenzen unserer Erkenntnis mit ihnen nicht hinausrücken.

Einfluss auf die den Urteilen zu Grunde liegende Entscheidung.

Betrachten wir nun den Einfluss, den die Freiheit des Erkennens und Wollens auf die Verknüpfung der Urteile im einzelnen ausübt, so ergiebt sich, dass dieselbe selbstredend auch den weitestgehenden Einfluss ausübt auf die jedem Urteile notwendiger Weise innewohnende Entscheidung darüber, ob und inwieweit das Erkannte mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Diese Entscheidung wird nach dem Obigen auch im Zustande der gebundenen Erkenntnis schon, wird somit auch von den tierischen Lebewesen getroffen. Bei der materiellen und formellen Begrenztheit der Erkenntnis in dieser Form aber sind es nur der Gelegenheit abgewonnene, sind es nur mehr oder minder zufällige Urteile und Gesichtspunkte, die der in Rede stehenden Entscheidung zu Grunde gelegt werden und das, was wir Überzeugung nennen, in deren verschiedenen Graden hervorbringen. Das Tier erkennt, dass eine menschliche Gestalt tragende Holzfigur kein Mensch, dass ein beim ersten Anblick für ein Stück Fleisch gehaltener Stein kein Fleisch ist. Es berichtigt in beiden Fällen die Täuschung, die in ihm der Gesichtssinn hervorgerufen, durch den Geruchsinn bez. sonstige weitere Wahrnehmungen und dies würde nicht möglich sein, wenn nicht auch das Tier gewisse Vorstellungen von seinem Erkenntnisverfahren hätte. Auch zieht es wohl für ähnlich liegende Fälle eine gewisse Erfahrung aus solchen Erkenntnissen, aber dies alles bleibt bei der Gebundenheit der tierischen Erkenntnis doch auf einen sehr engen Bethätigungskreis beschränkt, die Erkenntnis des Irrtums und der Täuschung wird dem Tiere nicht Anlass, über die Gründe derselben nachzudenken, wird ihm nicht Anlass, hieraus sich Grundsätze für eine zweckmässigere Einrichtung seines Erkenntnisverfahrens zu bilden. Anders im Zustande der freien Erkenntnis. Hier tritt eine neue und zwar grundsätzliche Prüfung des ganzen Erkenntnisverfahrens, also eine neue und grundsätzliche Prüfung der Erkenntnismittel und ihrer Verwendung ein. Hier wird den Gründen des Irrtums und der Täuschung nachgegangen, sie werden aufgedeckt und die Mittel festgestellt, Irrtümer für fernere Fälle zu vermeiden. Die Entscheidung, das Urteil wird zu einer wirklichen Entscheidung, zu einem wirklichen Urteil auf Grund der Gesetze und des Gesetzbuchs, das die freie Erkenntnis in mehr oder minder ausgebildeter Weise sich schafft. In dieser neuen Beleuchtung erhält das Erkenntnisverfahren sonach eine wesentlich andere und zwar ausgeprägtere Gestalt und ist daher in dieser Gestalt hier von neuem zu untersuchen.

a. Prüfung der Sinneswahrnehmungen.

Was zunächst hierbei die Prüfung der sinnlichen Wahrnehmungen anlangt, so werfen wir nun bewusster Weise die Frage auf, wie es möglich ist, dass der Stoff, den unserem Erkenntnisverfahren bei der Erkenntnis der Aussenwelt die Sinne liefern, und über den hinaus es für uns schlechterdings keine stoffliche Erkenntnis giebt, dennoch durch unser Erkenntnisverfahren einer Berichtigung unterzogen werden kann, und wir beantworten diese Frage dahin, dass diese Möglichkeit zurückzuführen ist, einmal auf die Möglichkeit der Wiederholung der Wahrnehmungen desselben Sinnes und sodann auf die Möglichkeit einer Vergleichung der Wahrnehmungen verschiedener Sinne. Die Wiederholung von Sinneswahrnehmungen würde für unser Erkenntnisverfahren wertlos sein, wenn nicht die Aussenwelt hierbei durch ihre Einrichtung, nämlich durch den ihrer Entwickelung innewohnenden oben schon betonten Grundsatz der Stetigkeit entgegenkäme. Vollzöge sich diese Entwickelung in solcher Weise, dass schon im nächsten Augenblicke kein Teil der Aussenwelt sich mehr gliche, dann würde auch eine Berichtigung von Sinneswahrnehmungen durch denselben Sinn ausgeschlossen sein. So aber vollzieht sie sich bei zahlreichen und umfassenden Teilen der Aussenwelt nur langsam und allmählich, ja vielfach in der der Weise, dass wir mit unseren unvollkommenen Sinneswerkzeugen überhaupt Veränderungen auch in den längsten Zeiträumen nicht erkennen können. Dadurch erst wird uns die Füglichkeit verliehen, Wahrnehmungen desselben Sinnes an demselben Gegenstande zu wiederholen und zu vergleichen. Von dieser Möglichkeit machen wir den weitestgehenden Gebrauch, um die Richtigkeit unserer Sinneswahrnehmungen d. h. deren Übereinstimmung mit der Wirklichkeit festzustellen. Wenn der Kurzsichtige fernere Gegenstände nur verschwommen und so in ganz anderer Gestalt und Farbe sieht, als in der, die sie wirklich haben, so nähert er sich den betreffenden Gegenständen und wiederholt die Wahrnehmungen des Auges an

ihnen so lange, bis er ein Bild erhält, an dessen Beständigkeit er erkennt, dass es der Wirklichkeit näher kommt als das vorher gewonnene Bild. Wenn der ins Wasser getauchte Stab gebrochen erscheint, so wiederholt der vernunftbegabte Mensch seine Wahrnehmungen an dem aus dem Mittel des Wassers in das Mittel der atmosphärischen Luft gebrachten Stab und erkennt hierbei, dass der Stab in Wirklichkeit nicht gebrochen ist, wenn jemandem der Regenbogen als ein feststehender Gegenstand erscheint, so sucht er sich demselben zu nähern und überzeugt sich hierbei, dass der Regenbogen nur eine Lichterscheinung ist u. s. w. Schwieriger zu erklären ist es, wie wir die Richtigkeit der Wahrnehmungen verschiedener Sinne durch einander kontrollieren können, da doch nach dem Obigen feststeht, dass jeder Sinn sein bestimmtes und zwar von dem der übrigen Sinne durchaus verschiedenes Wahrnehmungsgebiet hat, die Empfindungen des Auges durchaus andere sind als die des Ohres, und die des Ohres wiederum andere als die des Tastsinnes, Geruchsinnes und Geschmacksinnes u. s. w. Wie also ist es dennoch möglich, die Wahrnehmungen des einen Sinnes durch die des anderen zu berichtigen? Die Erklärung für diese Frage liegt in der Einheit der seelischen Vorgänge. Wie das All der Dinge ist auch die innere Erscheinung unseres Ich ein Einheitliches und Unteilbares, und wenn wir dennoch die einzelnen Empfindungen als etwas unter sich verschiedenes ansehen, so ist auch dies nur eine Folge unserer begrifflichen Erkenntnis, in die nun einmal nichts eingeht, was nicht geteilt ist. Nur wenn Empfindungen verschiedener Sinne gleichzeitig in uns auftreten, werden wir uns dieser Einheit wieder bewusst, indem wir diese einer und derselben Quelle entfliessenden Vorgänge auch auf eine und dieselbe Quelle zurückführen, das Mannigfaltige in der Einheit aufgehen lassen. Erhalten wir in demselben Augenblick, in dem wir durch den Gesichtssinn wahrnehmen, dass unser Finger einen bestimmten Gegenstand berührt, durch den Tastsinn die Empfindung eines Körpers, dann verschmelzen sich diese beiden bis dahin uns als gänzlich verschieden erscheinenden Sinnesempfindungen zu einer einzigen Empfindung, die wir infolgedessen auch auf ein und dieselbe äussere Quelle, auf den betreffenden, vom Auge gesehenen

und vom Finger berührten Gegenstand zurückführen. Die Vorstellung, die hieraus hervorgeht, besteht darin, dass uns nicht bloss die betreffenden Sinnesempfindungen, sondern auch der äussere Gegenstand, der diese wenn auch unter sich gänzlich verschiedenen Empfindungen hervorruft, als ein und derselbe erscheint. Dasselbe wiederholt sich auch bei den übrigen Sinnen. Wenn ich, so oft und in demselben Augenblicke, wo ich eine Blume meinem Geruchsorgane nähere, einen bestimmten Geruch empfinde, wenn und so oft ich in dem Augenblick, wo ich eine Speise in den Mund bringe, einen bestimmten Geschmack erhalte, oder jedesmal in dem Augenblicke, wo ich eine Saite durch Berührung in Schwingung versetze, einen Ton vernehme, so entsteht in allen diesen Fällen ohne weiteres vermöge der Einheit der seelischen Vorgänge auch die Vorstellung, dass die betreffenden, an sich durchaus verschiedenen und von verschiedenen Sinnen wahrgenommenen Vorgänge dennoch jedesmal von demselben Gegenstande herrühren. Umgekehrt erhalte ich dann, wenn gewisse Empfindungen unter bestimmten Voraussetzungen nicht gleichzeitig eintreten, die Vorstellung, dass auch die Gegenstände, die diese Empfindungen hervorrufen, verschiedene sind. Wenn ich das Bild eines Gegenstandes im Spiegel sehe und beim Betasten des Spiegels mich überzeuge, dass in dem Augenblicke, wo mein Finger eine körperliche Empfindung erhält, das Bild des Fingers und des betreffenden Gegenstandes sich nicht vereinigen, so kommt in mir auch die Vorstellung nicht zustande, dass die erhaltene Tastempfindung von dem Gegenstande ausgeht, den ich im Spiegel erblicke.

Sehen wir nun zu, in welcher Weise sich die Verwendung der beiden obigen Mittel zur Kontrollierung der Sinneswahrnehmungen: die Wiederholung der Wahrnehmungen desselben Sinnes und die Vergleichung der Wahrnehmungen verschiedener Sinne bei den verschiedenen Arten der Sinnestäuschungen sowohl der echten wie der unechten gestaltet. Wenn das Denkvermögen an sich richtige Sinneswahrnehmungen falsch auslegt, so wiederholen wir dieselben Wahrnehmungen unter geänderten Verhältnissen und stellen dadurch die aufgetretenen Irrtümer richtig. Den in das Wasser getauchten Stab, der im Wasser gebrochen erscheint, nehmen wir aus dem Wasser heraus, oder wir nehmen auch den Tastsinn zu Hülfe, um schon im Wasser festzustellen,

dass der Stab nicht gebrochen ist, die Grösse der nahe am Horizonte befindlichen und dort in Folge der Strahlenbrechung grösser erscheinenden Sonnen- oder Mondscheibe vergleichen wir mit der Grösse, die diese Himmelskörper haben, wenn sie weiter vom Horizonte entfernt stehen, noch sicherer gehen wir, wenn wir mit Hülfe von Instrumenten in beiden Fällen den scheinbaren Durchmesser vergleichen. Gegenstände, von denen die Strahlen durch zerstreuende Gläser in unser Auge geworfen werden, besichtigen wir, um ihre wahre Grösse festzustellen, ohne solche Gläser. Bei den sogenannten subjektiven Sinnestäuschungen (Hallucinationen, Visionen) und dergl. lassen wir die Einwirkungen, die diese Täuschungen hervorrufen, vorübergehen und überzeugen uns dann von den wirklichen Verhältnissen durch Wiederholung der Wahrnehmungen desselben Sinnes oder auch durch Zuhülfenahme der übrigen Sinne. Bei den auf die natürliche Unvollkommenheit unserer Sinne zurückzuführenden Täuschungen erfindet unser Denkvermögen besondere Hülfsmittel zur Vervollkommnung und Steigerung unserer Sinneswahrnehmungen, auf dem Gebiete der Gesichtswahrnehmungen die Mikroskope, die Teleskope, beim Gehörsinn das Mikrophon, das Stethoskop. Werden Sinnestäuschungen durch eine krankhafte oder abnorme Veranlagung der Sinneswerkzeuge hervorgerufen, oder haben sie ihren Grund in der normalen, aber von der Wirklichkeit abweichende Empfindungen erzeugenden Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge, so suchen wir die Verhältnisse auf, unter denen auch die so eingerichteten Sinnesempfindungen richtige Wahrnehmungen vermitteln, der Kurzsichtige bringt einen ferneren Gegenstand in eine solche Nähe zu seinem Auge, dass er den Gegenstand deutlich sieht, der Fernsichtige wählt bei zu nahen Gegenständen einen entfernteren Standpunkt, beide bedienen sich künstlich hergestellter Gläser, von denen die für den Gebrauch des Kurzsichtigen bestimmten so eingerichtet sind, dass sie die Strahlen zerstreuen, die für den Fernsichtigen so, dass sie die Strahlen sammeln, also in dem einen Fall das Bild näher bringen, in dem anderen es entfernen. Die Art und Weise, wie wir bei den einzelnen Naturwissenschaften von den Sinnen und deren Wahrnehmungen Gebrauch machen, ist, und zwar meist auch innerhalb ein und derselben Wissenschaft, eine sehr verschiedene. Für die Teile der Geographie, die sich

nur mit der Feststellung der Verteilung der Länder und der Meere, der Einwohnerzahl der Städte, des Laufs der Flüsse und Ähnlichem befassen, für die Teile der Botanik, welche es bloss mit der Verteilung der Pflanzen über die Erde (Pflanzengeographie), ihre äussere Beschaffenheit und ihren Vegetationszeiten zu thun haben (Pflanzenphytographie), genügen die gewöhnlichen, durch keine besonderen Hülfsmittel verstärkten oder im einzelnen Falle kontrollierten Sinneswahrnehmungen. Wenn es sich aber bei der Geographie um die kartographische Wiedergabe der Länder und Meere, um die Feststellung der Höhe der Gebirge und Tiefe der Meere, wenn es sich in der Botanik um die Physiologie der Pflanzen handelt, dann werden meist Thätigkeiten der künstlichsten Art in Gestalt von Visierungen, Messungen, Barometerbeobachtungen, mikroskopischen Untersuchungen u. s. w. nötig, die sämtlich nur bei und durch die volle Ausnutzung aller unserer Erkenntnismittel möglich werden, zu der uns die Freiheit des Erkennens allein befähigt und für die wir besondere Hülfswissenschaften, die Optik, Akustik, Kalorik, die Mechanik, die Wissenschaft von der Elektrizität und dem Magnetismus erfunden und ausgebildet haben.

b. Prüfung des Denkverfahrens. Erfahrungsschlüsse.

Dass auch das Denkvermögen vielfachen Irrtümern ausgesetzt ist, haben wir schon im Vorstehenden bei der Auslegung der Sinneswahrnehmungen gesehen. Aber diese Irrtümer beschränken sich nicht auf die erwähnten, sondern sind auch bei den reinen Denkoperationen und insbesondere den Schlussfolgerungen sehr zahlreiche und zwar sowohl bei den Erfahrungsschlüssen als bei den Anwendungsschlüssen. Ganz besonders bieten die ersteren zu Irrtümern Anlass. Nach dem oben über die Erfahrungsschlüsse Ausgeführten stehen bei diesen die Vordersätze und der Schlusssatz zu einander in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Aber damit ist nicht gesagt, dass infolge dieses Verhältnisses auch der Schlusssatz als Wirkung der Vordersätze stets mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Zu dem Gebiete der Gemütswelt gehörig, teilt der seelische Vorgang, den wir als Überzeugung bezeichnen, mit der Mehrzahl der auf dem Gebiete der Bewegungserregungen auftretenden Erscheinungen die Eigentümlichkeit, dass dieser Vorgang sich weder zu allen Zeiten und unter allen Einflüssen bei demselben Menschen, noch im

Vergleich zu dem nämlichen Vorgange bei anderen Menschen in derselben Weise abspielt. Jeder einzelne Mensch zieht zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen häufig genug aus denselben Vordersätzen verschiedene Erfahrungsschlüsse und noch mehr ist dies bei verschiedenen Menschen der Fall. Je weniger jemand Erfahrung besitzt, um so mehr wird er geneigt sein, einzelne Erfahrungen zu verallgemeinern. So bildet sich bei dem gemeinen Mann aus einer ungenügenden Anzahl Beobachtungen über das Wetter nicht selten die Überzeugung von einer gewissen Aufeinanderfolge der Witterungserscheinungen, die er für mehr oder minder zuverlässig hält, während bei genauerer Beobachtung einzelne dieser Regeln sich geradezu als unrichtig, andere aber nur sehr wenig zuverlässig erweisen, so schlossen die Völker des Altertums aus dem Eintreten einer Mond- oder Sonnenfinsternis auf das Eintreten aussergewöhnlicher Ereignisse im Geschicke der Völker, während der Naturkundige diese Erscheinungen aus dem natürlichen Lauf jener Gestirne erklärt.

Auch hier gilt es also, für die Erkenntnis in der Form der Freiheit Grundsätze über die richtige Bildung von Erfahrungsschlüssen zu gewinnen. Für solche Grundsätze liegen die Verhältnisse bei jedem Falle anders. Wenn ich für meine Lebenszeit die Erfahrung mache, dass jedesmal in den ersten Tagen des Monats August die zahlreichsten Sternschnuppenfälle eintreten, so werde ich ohne nähere Kenntnis der Ursache dieser Erscheinung annehmen, dass die letztere für alle Zeiten in gleicher Weise sich wiederholen werde. Wenn ich aber nach einem tieferen Eindringen in die Verhältnisse mich überzeugt habe, dass diese Erscheinung mit den Kometen in Beziehung stehen, dann werde ich jenen Schluss nach diesem neuen Umstand in verschiedenen Beziehungen modifizieren. Wenn ich eine Feder viel langsamer zu Boden fallen sehe als einen Stein, so bin ich geneigt anzunehmen, dass die Verschiedenheit der Fallgeschwindigkeit dieser beiden Gegenstände zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen dieselbe ist. Wenn ich aber die Fallgeschwindigkeit dieser beiden Gegenstände in einem luftleeren Raum beobachtet und mich überzeugt habe, dass in einem solchen Raum beide die gleiche Fallgeschwindigkeit haben, dann gelange ich zu der von jener ersteren abweichenden Überzeugung, dass die Anziehungskraft, welche die Erde auf beide diese Gegenstände ausübt, die gleiche ist, und dass die Verschiedenheiten der Fallgeschwindigkeiten in den ersteren Fällen lediglich von den dazwischen tretenden Umständen, hier dem Luftwiderstande, abhängen. So wird der Mensch durch seinen in der Freiheit der Erkenntnis wurzelnden Forschungstrieb, je weiter er in seiner Erkenntnis der Aussenwelt vordringt, umsomehr darauf hingewiesen, sich Grundsätze für die Bildung der Erfahrungsschlüsse aufzustellen, deren allgemeinster und oberster darin besteht, in jedem einzelnen Falle vor Bildung eines Erfahrungsschlusses alle einschlagenden Verhältnisse thunlichst eingehend zu untersuchen und nur erst dann, wenn diese Verhältnisse sämtlich übereinstimmende Ergebnisse liefern, den Schluss aus ihnen zu ziehen. In dieser Weise verfährt der Geodät bei Höhenmessungen, indem er bei seinen Beobachtungen die Dichtigkeit der Luft in Berücksichtigung zieht, den Meniscus der Quecksilbersäule auf das Genauste prüft und berechnet, die Beziehungen feststellt, in denen die Erhebung über den Meeresspiegel mit dem entsprechenden Sinken des Barometers steht u. s. w., so der Astronom, indem er bei seinen Beobachtungen der Gestirne seine Instrumente in ihren kleinsten Teilen nach gewissen Grundsätzen einrichtet und alles aufs Sorgfältigste in Erwägung zieht, was geeignet ist, Fehler bei seinen Beobachtungen hervorzurufen.

Hatten wir bei den Erfahrungsschlüssen die Wahrnehmung zu machen, dass sich die Bildung von Grundsätzen für diese bei jeder Wissenschaft und womöglich für jede einzelne Frage derselben verschieden gestaltet, so sind die Grundsätze zur Berichtigung von Irrtümern bei Anwendungsschlüssen wesentlich einfacher: sie beruhen darin, dass man die Vordersätze mit dem Schlussatze in solche Beziehung bringt, dass die Schlussfolgerung sich nach dem Satze vom Widerspruche ergiebt. Nicht das massgebende — denn die Mathematik hat ihr Verfahren ja erst aus dem sonstigen Erkenntnisverfahren entlehnt — wohl aber, wie dies nach ihrem Stoffe erklärlich ist, das ausgebildetste und dadurch auch allerdings für die eigentlichen Wissenschaften vor-

bildlich gewordene Verfahren liefert hierfür die künstliche Wissenschaft der Mathematik. Sie nimmt nur erst dann etwas für erwiesen an, wenn das zu Beweisende mit seinen Voraussetzungen so verbunden wird, dass die Zwischenglieder sämtlich nach dem Satze des Widerspruchs gewiss sind. Nehmen wir folgendes Beispiel. Die von der Spitze eines rechtwinklichen Dreiecks auf die Grundlinie gefällte Senkrechte halbiert die Grundlinie. Durch diese Senkrechte werden zwei Dreiecke gebildet, deren Winkel gleich sind. Gleichen Winkeln liegen bei Dreiecken gleiche Seiten gegenüber. Die beiden Abschnitte der Grundlinien liegen gleichen Seiten gegenüber, also sind sie einander gleich. Hier sind die einzelnen Sätze mit einander in einer solchen Weise verbunden, dass jeder einzelne Satz sofort nach dem Satze des Widerspruchs sich ergiebt. Oder: die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, also muss jeder Weg, der einen nicht auf der Geraden liegenden Punkt berührt, ein längerer Weg sein, als derjenige, der nur Punkte der Geraden trifft. Hier ist dasselbe der Fall. Es gilt demnach bei den Anwendungsschlüssen, deren Vordersätze in solche Beziehungen zu einander zu bringen, dass der Schlusssatz sich nach dem Satze vom Widerspruche ergiebt und hier ist dann jeder Zweifel und jeder Irrtum ausgeschlossen. Wo dies nicht der Fall ist, können dagegen auch bei Anwendungsschlüssen Irrtümer vorkommen und kommen häufig genug vor.

Neben den bisher behandelten Arten unseres Erkenntnisverfahrens, muss es natürlich aber ebenso auch das erst durch die Freiheit der Erkenntnis diesem hinzugetretene Verfahren der Mitteilung durch eine gegliederte Sprache sein, für das die Freiheit des Erkennens die Grundsätze über dessen Verwendung und Verwertung zur Erweiterung unserer Kenntnisse von der Aussenwelt zu liefern hat. Offenbar den weitaus grössten Teil unserer Kenntnis von der Aussenwelt verdanken wir der sprachlichen Mitteilung. Was wir von der Erde aus eigener Anschauung kennen, ist nur der geringe Umkreis von Gegenständen, die unsere nächste Umgebung bilden, und selbst der Weitestgereiste erlangt durch eigene Anschauung doch nur von einem kleinen Teile unseres Planeten unmittelbar eine Vorstellung. Unsere gesamte sonstige Kenntnis von der

Erde, namentlich sofern sie einen umfassenderen Charakter hat, insbesondere unsere Kenntnis von der Gestalt der Erde, von der Verteilung der Länder und Meere auf ihr, von der Gestalt der letzteren, von der Lage und Beschaffenheit der Berge, Flüsse, Seen, Ebenen, der Verbreitung der Menschen über die Erde, Zahl und Lage der menschlichen Siedelungen u. s. w., u. s. w., verdanken wir in der Hauptsache der Mitteilung durch Wort, Schrift und Bild. Von der Entwickelung des Menschengeschlechtes wissen wir aus eigener Anschauung nur das, was sich in unserer unmittelbaren Umgebung vollzogen hat, die Geschichte der Menschheit in den vor uns liegenden Zeiten dagegen konnte uns nur durch die mit der Sprache möglich gewordenen geschichtlichen Überlieferungen bekannt werden. Auch bei den Wissenschaften von den Naturkräften der Physik, der Chemie, der Astronomie ist es nur ein verschwindend kleiner Teil der Menschheit, der die durch diese festgestellten Naturgesetze eigener, allein aus sich erzeugter Erkenntnis verdankt. Jeder nimmt die Gesetze der Fallgeschwindigkeit, der Elektrizität, des Magnetismus, der Schall- und der Lichtfortpflanzung als etwas Feststehendes aus der Hand der Wissenschaft hin, d. h. er nimmt sie als Mitteilungen von den Wenigen an, die sich bei diesen Feststellungen beteiligt haben. Um so wichtiger aber ist es, dass die Freiheit des Erkennens auch darüber uns Grundsätze ermöglicht, ob und inwieweit wir annehmen dürfen, dass das uns mittelst der Sprache Mitgeteilte der Wirklichkeit entspricht, mit anderen Worten, ob und inwieweit wir sprachlichen Mitteilungen Anderer Einfluss auf unsere Überzeugung einräumen dürfen. Auch hier aber liegen die Verhältnisse in den einzelnen Fällen durchaus verschieden und erheischen daher für jeden besonderen Fall besondere Grundsätze. Im alltäglichen Leben ist es die Beurteilung der gesamten Vertrauenswürdigkeit der einzelnen Person, die Beobachtung derselben längere oder kürzere Zeit, vielleicht auch ein ganzes Leben hindurch, nach der wir uns bei der Aufnahme und Annahme ihrer Mitteilungen richten. Auch der Geschichtsschreiber verfährt nach solchen Grundsätzen, wenn er seine Quellen prüft, und es kann ihm hierbei unter Umständen das Zeugnis einer einzigen, für glaubwürdig erkannten Person schwerer schwiegen, als das Zeugnis hundert anderer, deren Blick er durch Leidenschaften oder Parteisucht

getrübt ansieht. Von besonderer Bedeutung sind die in Rede stehenden Grundsätze auch von jeher für die Feststellung von Thatsachen für den Richter auf dem Gebiete der bürgerlichen und der Strafrechtspflege gewesen. Bekannt ist, wie auf diesem Gebiete eine frühere Zeit dazu neigte, formelle Grundsätze namentlich über den Beweis durch Zeugen aufzustellen, indem sie unter mehr oder minder eingehender Ausbildung von sonstigen Vorschriften über die Beurteilung der Glaubwürdigkeit von Zeugen auch solche für die Zahl der zur Hervorrufung richterlicher Überzeugung erforderlichen Personen aufstellte. Mit Recht haben diese Lehrmeinungen einer geläuterten Anschauung Platz machen müssen, die die Aufstellung formeller, lediglich schablonenhafter Vorschriften von der Hand weist und den Richter verpflichtet, in jedem einzelnen Fall unter gewissenhafter Erwägung aller einschlagenden Verhältnisse die Glaubwürdigkeit von Zeugenaussagen zu prüfen. Nach alledem erklärt es sich auch, dass wir das, was uns die Wissenschaften, wenigstens soweit bei ihren Vertretern selbst Übereinstimmung herrscht, liefern, in der Regel ohne weiteres als feststehend annehmen, denn wir fussen hierbei darauf, dass diejenigen, die eine Wissenschaft aufstellen, mit der der Sache entsprechenden Gründlichkeit verfahren, ihre Erkenntnisse nur nach Erschöpfung aller Erkenntnismittel aufgestellt haben. Deshalb schenkt der Laie den Physikern für ihre Lehrsätze ohne weiteres d. h. ohne seinerseits geprüft zu haben, ob diese Sätze richtig sind, Glauben, wenn sie Zahlen über die Fallgeschwindigkeit, über die Fortpflanzung der Lichtwellen und der Schallwellen, dem Astronomen, wenn er uns Zahlen über die Entfernung der Sonne und des Mondes von der Erde, über die Grösse der Himmelskörper, über deren Umlaufszeit u. s. w. aufstellt. Zunächst allerdings gilt dies nur für den Laien, aber auch die Vertreter der genannten Wissenschaften selbst dürfen ja müssen, wenn sie ihre Kräfte nicht allzusehr zersplittern wollen, bei ihren Bestrebungen nach Weiterausbau ihrer Wissenschaft grosse Teile des ihnen auf dem Wege der Sprache Überlieferten als Unterbau benutzen, ohne eine nochmalige Prüfung aller einzelnen Sätze auch ihrerseits vorzunehmen. Man braucht hierbei gar nicht an das bekannte Beispiel des Mathematikers zu denken, der seinen Berechnungen ohne weiteres und ungeprüft die dank der Bemühungen früherer Mathematiker gewonnenen Zahlen über den Logarithmus, über Sinus, Cosinus, Tangente u. s. w. zu Grunde legt, auch der Physiker kann ohne weiteres die durch frühere Vertreter seiner Wissenschaft aufgestellten Tabellen über das specifische Gewicht der einzelnen Körper, über die Änderung des Aggregatzustandes gewisser Körper durch die Wärme, über die Festigkeit der Körper, der Chemiker die Tabellen über die Äquivalente oder Mischungsgewichte, der Astronom die Sternkarten, die Tabellen über die Grösse, Deklination, Rektascension, über die Eigenbewegung der Fixsterne u. s. w. seinen weiteren Forschungen zu Grunde legen.

Einfluss auf die Vorstellung von der Wirklichkeit. Grade der Überzeugung.

Haben wir so gesehen, dass die Freiheit des Erkennens überall zu der mehr oder minder genauen Prüfung und Untersuchung unserer Erkenntnismittel und unseres Erkenntnisverfahrens führt, dass wir vermöge ihrer fortwährend prüfen und untersuchen, ob und inwieweit die Ergebnisse unserer Erkenntnis miteinander in Einklang stehen, ob dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen, das entspricht, was wir durch das Denkvermögen erkennen und umgekehrt, so ist die nächste Folge hiervon, dass die Vorstellung von der Wirklichkeit bei der Erkenntnis in der Form der Freiheit eine durchaus andere wird als bei der Erkenntnis in der Form der Gebundenheit. Der letzteren ist alles wirklich, was nicht geradezu der Erfahrung widerspricht, die erstere kommt, je tiefer sie in die Untersuchung der Erkenntnismittel und des Erkenntnisverfahrens eindringt, je mehr in Versuchung, nichts mehr, was sie erkennt, für wirklich zu halten, und nur erst die unbedingte vom Leben selbst ausgehende Notwendigkeit, eine Wirklichkeit anzuerkennen, nötigt sie zurück zu dem Anerkenntnisse, dass uns als Wirklichkeit wenigstens gelten muss, was wir unter Erschöpfung aller unserer Erkenntnismittel erkannt haben, aber dies allerdings nur mit dem Vorbehalte, eine andere Wirklichkeit an die Stelle der bisher angenommenen zu setzen, sobald eine fortgeschrittenere Auffassung die bisherigen Ergebnisse unserer Erkenntnis überholt hat.

Eine weitere Folge der durch die Freiheit des Erkennens herbeigeführten Prüfung und Untersuchung unserer Erkenntnismittel und unseres Erkenntnisverfahrens besteht darin, dass die Abstufungen (Grade) der durch die sinn-

lichen Wahrnehmungen und das Denkverfahren herbeigeführten Überzeugung eine unendlich vielfältigere wird gegenüber den Graden der Überzeugung bei den tierischen Lebewesen. Die letztere weist verhältnissmässig wenige Abstufungen auf. Die Vorstellung, dass das Erkannte das Wirkliche ist, bildet bei dem Tiere die Regel, die nur in den seltenen Fällen eine Ausnahme erleidet, wo es sich, durch den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb angereizt, zu einer weiteren, aber immer nur an der Oberfläche haften bleibenden Prüfung der Erscheinungen der Aussenwelt herbeilässt. Nun aber kommt bei dem Menschen der freie Forschungstrieb hinzu, der, je stärker er ausgebildet ist, je mehr Misstrauen in die Richtigkeit der Ergebnisse seines Erkenntnisverfahrens setzt, der Grundsätze aufstellt, nach denen er von seinen Erkenntnismitteln Gebrauch zu machen und sein Erkenntnisverfahren einzurichten hat, der hunderte und tausende von Erscheinungen beobachtet und vergleicht und aus ihrer Zusammenstellung erst das Ergebnis zieht. Was Wunder, dass nun auch in der menschlichen Seele bei der Einregistrirung aller dieser verschiedenen Ergebnisse unzählige Abstufungen desjenigen Gefühls entstehen, das über die Übereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit bei ihr entscheidet, was Wunder, dass diese Abstufungen infolge dessen bei dem Menschen sowohl nach der Seite der Gewissheit als nach der Seite des Zweifels hin weit hinaus geschoben werden.

Unbedingte Gewissheit.

Nach der ersteren Seite hin tritt der den tierischen Lebewesen völlig unbekannte Grund der Überzeugung hinzu, den wir als unbedingte Gewissheit bezeichnen. Das Tier hat im äussersten Falle nur die Vorstellung: das ist so, der Mensch geht weiter, er hat auch die Vorstellung: das muss so sein. Zu dem Grade der Gewissheit tritt also noch der der unbedingten Gewissheit. Freilich ist dieser Grad von Gewissheit auch bei dem Menschen lediglich auf die Fälle des Satzes vom Widerspruch also nur auf solche Fälle beschränkt, die ihren Grund in dem Erkenntnisverfahren selbst haben, die also in dem Verhältnisse von Grund und Folge zu einander stehen. Bei allen Vorstellungen von den Erscheinungen der Aussenwelt selbst dagegen stuft sich die Überzeugung nach der entgegengesetzten Seite hin ab, indem das Gefühl der Überzeugung

von der Gewissheit grundsätzlich wenigstens völlig aufgehoben wird und dem Gefühle der nur bedingten Gewissheit platzmachen muss. Innerhalb aber der unbedingten Gewissheit und der blossen Möglichkeit sind es entsprechend der unendlichen Mannigfaltigkeit der Beobachtungsgegenstände und des Beobachtungsverfahrens auch unzählige Abstufungen, die die Überzeugung im menschlichen Erkenntnisverfahren aufweist. Wo es sich um gleiche Erscheinungen handelt und somit für die Anwendung der Zahl Raum wird, hat menschlicher Scharfsinn auch die Grade der Wahrscheinlichkeit in der Wahrscheinlichkeitsrechnung ziffermässig behandelt und so die Wahrscheinlichkeit in eine Grösse verwandelt, die in ihren unendlichen Abstufungen in diesen Fällen durch Zahlen ausgedrückt werden kann.

Möglich und Unmöglich.

Den tierischen Lebewesen unbekannt, entstehen unter der Einwirkung der Freiheit des Erkennens auch erst die Begriffe: Möglich und Unmöglich. Angestachelt von der Unersättlichkeit des Forschungstriebes, sucht der Mensch das Äusserste zu ergründen, die Grenzen aufzufinden, von dem, was geschehen kann und von dem, was nicht geschehen kann. Was nicht ist, verbindet er durch die Allmacht seines Vorstellungsvermögens und fragt, ob es nicht noch werden kann. Als Antwort wird ihm hierauf, dass unmöglich bloss ist, was gegen die Naturgesetze des Denkens verstösst. Wie unbedingt gewiss nur sein kann, was seinen Grund in unserem, nach Naturgesetzen sich richtenden Erkenntnisverfahren hat, so kann auch unmöglich nur sein, was diesem widerspricht. Es ist unmöglich, dass Begriffe sich selbst widersprechen, es ist also unmöglich, dass wir uns mit dem Erfolge einer neuen Vorstellung von etwas denken können, dass es zu gleicher Zeit ist und nicht ist, es ist unmöglich, dass mathematische Axiome sich selbst widersprechen, dass eine gerade Linie krumm sein, dass der Kreis durch Quadrate ohne Rest ausgemessen werden kann. Alles übrige aber, demnach alles, was auf die Aussenwelt Bezug hat, ist nur bedingt unmöglich. Es ist nur bedingt unmöglich, dass wir jemals auf den Mond gelangen, dass wir jemals ein perpetuum mobile herstellen können. Wenn im erstgedachten Falle die Anziehungskraft der Erde wegfiele, die uns verhindert, uns von dieser zu entfernen,

im zweiten Falle das Gesetz der Erhaltung der Kraft einem anderen Gesetze Platz machte, würde in beiden Fällen die Unmöglichkeit zur Möglichkeit werden.

Wesen und Wirkung des Ursächlichkeitsverhältnisses bei den Schlussfolgerungen.

Das Verhältnis, in dem die Vorstellungsvorgänge bei den Schlussfolgerungen zwischen den Vordersätzen und dem Schlusssatze stehen, haben wir oben als das von Ursache und Wirkung, als das der Ursächlichkeit kennen gelernt. Wie das Verhältnis der äusseren Erscheinungen zu den Sinneswahrnehmungen ist es aber nicht das Verhältnis der physischen, sondern der metaphysischen Ursächlichkeit, gehört also nicht der Aussenwelt, sondern der inneren Erscheinung unseres Ich an. Als solches charakterisiert es sich dadurch, dass es nicht wie das physische Ursächlichkeitsverhältnis Allgemeingültigkeit besitzt, d. h. nicht bei allen ihm unterliegenden Erscheinungen in gleicher Weise auftritt, sondern für jedes Einzelwesen (Individuum) seine Sonderwirkung entfaltet, ein Umstand, der gleichwohl aber nicht ausschliesst, dass diese Wirkungen auf ganzen grossen Gebieten menschlichen Erkennens zur Gemeingültigkeit sich erheben. Um das Auftreten dieses Verhältnisses in seinem ganzen Umfange ins Auge zu fassen, macht es sich aber nötig, hierbei ausnahmsweise das ganze Gebiet menschlichen Vorstellens, demnach auch soweit mit in Berücksichtigung zu ziehen, als die Vorstellungen im Dienste des Gemüts stehen, ein Verfahren, das sich um so mehr rechtfertigt, als nach dem oben über das Wesen der Überzeugung Ausgeführten diese selbst dem Gebiete der Bewegungserregungen angehört. Wir werden also das Auftreten des Ursächlichkeitsverhältnisses bei der Entstehung der Überzeugung sowohl für die Erkenntnis der Aussenwelt als für die im Dienste des Gemüts stehenden Vorstellungen und zwar zunächst an sich, alsdann aber in ihrem Verhältnisse zueinander untersuchen. Die nächste Frage stellen wir uns hierbei in ersterer Beziehung so: Inwieweit lässt sich annehmen, dass bei verschiedenen Einzelwesen dieselben Vordersätze dieselben Schlussfolgerungen hervorrufen? Die grosse Bedeutung dieser Frage leuchtet ohne weiteres ein. Denn in demselben Umfange, in dem sich diese Frage bejahen lässt, in demselben Umfange erkennen wir die Möglichkeit an, nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung auf den Vorstellungskreis Anderer einzuwirken, erkennen wir die Möglichkeit an, nach diesem Verhältnisse eine Gemeinsamkeit der Vorstellungen bei einem mehr oder minder grossen Kreis von Mitmenschen herzustellen. Unterscheiden wir auch hier zwischen Erfahrungsschlüssen und Anwendungsschlüssen, so ist bei den letzteren eine vollständige Gemeinsamkeit des Verfahrens und der Wirkung der Schlussfolgerung wenigstens insoweit anzunehmen, als bei ihnen der Satz des Widerspruchs dem Schliessenden zum Bewusstsein kommt. Das letztere wird allerdings je nach dem verschiedenen Bildungsgrade bei den Einzelnen unter sehr verschiedenen Umständen eintreten, lässt sich aber schliesslich auch bei dem auf niederster Bildungsstufe Stehenden erzielen, wenn es gelingt, demselben die einzelnen Zwischenglieder nach dem Satze des Widerspruchs verständlich zu machen. Die Gemeingültigkeit derartiger Schlüsse und ihre für den Einzelnen zwingende Kraft rührt eben daher, dass sie, auf den Satz des Widerspruchs zurückgeführt, nicht in den Vernunftgesetzen, sondern in den Naturgesetzen des Denkens beruhen. Der Satz: wenn alle Menschen sterblich sind, ist auch Gajus sterblich, und der Satz: zwei mal zwei ist vier, ist jedem, auch dem auf niederster Bildungsstufe Stehenden klar zu machen und wird von ihm anerkannt. Es wohnt solchen Sätzen sonach eine zwingende Notwendigkeit inne, deren sich jeder mit unfehlbarer Wirkung für den anderen bedienen kann. Bei den Erfahrungsschlüssen lässt sich davon ausgehen, dass bei ihnen dieselben Vordersätze dieselbe Schlussfolgerung hervorrufen, soweit sie auf Naturgesetzen des Denkens beruhen, und dafern man nicht volle, sondern nur annähernde Übereinstimmung verlangt. Denn einer gewissen Wirkung der Gruppenerscheinungen und zwar mindestens soweit, als ihr auch das Tier unterliegt, kann sich auch der Ungebildetste nicht entziehen. Auch er wird sich Vorstellungen von dem ferneren täglichen Aufgehen der Sonne aus deren bisherigem regelmässigen Aufgehen, von der Erwärmung der Luft infolge der Heizung des Ofens, von dem Wiederausschlagen der Bäume im Frühjahre aus früheren dergleichen Erfahrungen bilden, wenn schon der Grund der Überzeugung von der Richtigkeit dieser Vorstellungen ein von dem des wissenschaftlich gebildeten Menschen verschiedener sein kann. „Das Kind beruhigt sich

mit anderen Gründen als der Mann und das Volk mit anderen als der Weise" (Möser). Schwieriger hingegen ist die Frage zu beantworten, ob auch den nach den Vernunftgesetzen des Denkens gewonnenen Schlussfolgerungen eine solche auch die Mitmenschen umfassende zwingende Überzeugungskraft innewohnt. Auch diese Frage wird man bejahen müssen. Wir können unsere Mitmenschen nötigen, aus denselben Vordersätzen dieselben Schlussfolgerungen zu ziehen, die wir selbst ziehen, freilich unter einer übrigens selbstverständlichen Voraussetzung, nämlich der, dass der Andere überhaupt die Vorstellungen, die die Vordersätze in sich schliessen, in sich zu erzeugen imstande ist. Will ich in jemandem die Überzeugung hervorrufen, dass das Licht der Fixsterne kein zurückgeworfenes, sondern eigenes ist, und dass auch auf den Fixsternen Metalle vorkommen, oder dass sich die Entfernung der Sterne durch die Parallaxe berechnen lässt, so muss der Andere fähig sein, zu verstehen, was Polarisation ist, was das Farbenspektrum und die Frauenhofer'schen Linien bedeuten, was Parallaxe ist. Ist er hierzu nicht fähig, dann werde ich in ihm auch nicht die Überzeugung von der Richtigkeit der gedachten Erscheinungen hervorrufen können, dies aber nicht, weil das bei den Erfahrungsschlüssen in Thätigkeit tretende Ursächlichkeitsverhältnis an ihm versagte, sondern weil bei dem Betreffenden überhaupt die Voraussetzungen zu jenen Vorstellungen fehlen. Liegen aber diese Voraussetzungen bei ihm vor, dann kann ich ihn auch in jenen Punkten zu derselben Überzeugung nötigen, die ich habe. Er kann sich derselben durch den entgegengesetzten Willen nicht entziehen. In der nämlichen Weise kann ich jeden Gebildeten zur Anerkennung der Fallgesetze, der Gesetze des spezifischen Gewichts der Körper, der Laufbahnen und Umlaufszeiten der Gestirne u. s w. nötigen. Auf diesem Umstande beruht die Allgemeingültigkeit der Naturwissenschaften bei allen Gebildeten. Ohne sie würden diese Wissenschaften nicht Gemeingut der gebildeten Menschheit sein können. Auf diese Weise erklärt es sich auch, dass wir, von dem unten betonten subjektiven Charakter der Wissenschaften abgesehen, nur eine Wissenschaft der Physik, eine Wissenschaft der Chemie, eine Wissenschaft der Astronomie, der Botanik, der Zoologie u. s. w. haben, und dass, wenn es schon bei jeder

derselben noch unendliche Gebiete zu erforschen giebt, und auch von dem bereits der Forschung zugänglich Gemachten vieles noch zweifelhaft ist, doch auch grosse Gebiete vorhanden sind, bezüglich deren bei allen Vertretern volle Übereinstimmung herrscht, so bei den grundlegenden Gesetzen der Mechanik, der Optik, der Akustik, der Kalorik, der Elektrizität, des Magnetismus, der Chemie, der Astronomie u. s. w., u. s. w. Ein mächtiges Mittel, nach dieser Richtung hin zu wirken, ja sogar ganze Völker mit denselben Vorstellungen von der Aussenwelt und deren Gesetzen zu erfüllen, bilden die Volksschulen und überhaupt die Schulen, deren Wert in gleicher Weise darin beruht, den heranwachsenden Geschlechtern die von den lebenden Geschlechtern wie den Geschlechtern der Vergangenheit gesammelten Kenntnisse zu übermitteln, als darin, sie zu einem gemeinsamen, nach Vernunftgesetzen eingerichteten Denkverfahren zu erziehen.

Bei den Bewegungserregungen.

Wesentlich anders liegen hingegen in diesem Punkte die Verhältnisse auf dem Gebiete der im Dienste der Bewegungserregungen, des Gemüts, stehenden Vorstellungen und zwar nicht bloss insofern, als bei ihnen selbst das bei den Erfahrungsschlüssen bestehende Verhältnis von Ursache und Wirkung in durchaus abweichender Weise auftritt, sondern auch insofern, als sich die Einflüsse der Bewegungserregungen auf diese Verhältnisse über die der Gemütswelt allein angehörigen Vorstellungen hinaus und in tiefgehender Weise über den ganzen Kreis auch der auf die Aussenwelt bezüglichen Vorstellungen erstrecken, so zwar, dass diese beiden Welten, in denen unser Ich in die Erscheinung tritt, in zwei grosse Heerlager verwandelt werden, die sich feindlich gegenüber stehen und durch ihren Kampf unser ganzes Dasein nicht selten auf das tiefste beeinflussen. Soviel nämlich zunächst die lediglich im Dienste des Gemütes stehenden Vorstellungen, die Vorstellungen von dem Guten, Sittlichen, Rechten und Schönen anlangt, so werden bei ihnen auch nicht annähernd in der Weise wie bei den Vorstellungen von der Aussenwelt durch die gleichen Vordersätze die gleichen Schlüsse, durch die gleichen Ursachen die gleichen Wirkungen erzeugt. Bei den Einzelnen wie bei ganzen Völkern treten im Gegenteile hier die grössten Verschiedenheiten, ja sogar vollständige

Gegensätze auf. Gewisse wilde Stämme halten noch heute das Menschenopfer für verdienstlich und Gott wohlgefällig, während die kultivierten Völker es als ein naturwidriges Verbrechen verabscheuen, gewisse Völker empfinden auf dem Gebiete der Kunst beim Anblick von Götzenbildern, die der kultivierte Mensch als hässliche Verzerrungen ansieht, erhabene Gefühle und entzücken sich bei den Tönen einer Musik, die uns als ein wüster Lärm abstösst. Aber auch innerhalb der Kulturvölker und selbst der Bekenner derselben Religion und Konfession, ja überhaupt in jedem einzelnen Falle sind die Auffassungen über Gut und Bös, Recht und Unrecht, Sittlich und Unsittlich verschieden. Auch auf dem Gebiete der Kunst gebären neue Lebensverhältnisse und Gesamtanschauungen fortwährend auch neue Auffassungen über das Schöne und Unschöne, das Erhabene und Niedrige. So bieten, während bei den Naturwissenschaften die ganze gebildete Menschheit sich auf einem und demselben Wege begegnet, in ein und derselben Auffassung demselben Ziele des Ausbaues dieser Wissenschaften zu arbeitet, und hierbei nur einen Gegner hat: die Natur, der es immer neue und tiefere Erkenntnisse abzugewinnen gilt, so bieten die Gebiete der Geisteswissenschaften, die Rechtswissenschaft, die Ethik, die Kunstwissenschaft, die Theologie, die Geschichte u. s. w. nur zu häufig den Anblick eines Schlachtfeldes, auf dem Vorstellung gegen Vorstellung ins Gefecht tritt, die Leidenschaften widereinander sich entfesseln, mit einem Worte ein mehr oder minder heftiger Kampf Aller gegen Alle tobt. Nun aber bleibt es nicht bei diesem Kampf der Vorstellungen auf dem Gebiete der Bewegungserregungen, sondern infolge der inneren Einheit und der Beziehungen, in denen die Bewegungserregungen mit den Vorstellungserregungen, die Gemütswelt mit der Verstandeswelt steht, wird von dem Kampfe, der auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften tobt, mehr oder weniger auch das Gebäude der Vorstellungen von der Aussenwelt in seinen Grundlagen erfasst und erschüttert. Gleichsam als wäre sie eifersüchtig auf ihre Eigenschaft als Grund- und Unterlage des Ganzen, verfolgt und überwacht die Gemütswelt die Verstandeswelt auf Schritt und Tritt in ihrer Entwickelung und Wirksamkeit. Bisweilen gehen beide ruhig nebeneinander her, plötzlich aber wenden sie sich gegeneinander, fallen wie grimmige Feinde übereinander her, um, nachdem sie lange genug gekämpft, nach unentschiedenem Ringen wieder von sich abzulassen. Dieser Kampf beider setzt sich in der Brust des einzelnen Menschen wie im Geistesleben ganzer Völker ununterbrochen fort durch alle Verhältnisse und durch alle Zeiten der Weltgeschichte hindurch. Drei Dinge sind es, die diesen Kampf von jeher hervorgerufen und unterhalten haben, solange die Menschheit besteht, nämlich die drei Vorstellungen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Sie bilden die Grundlage unseres Geisteslebens, um sie hat daher auch, seit Menschen denken und fühlen, der Kampf der Geister am heftigsten getobt. Das Gemüt nötigt uns mit unwiderstehlicher Gewalt zu der Annahme eines höchsten Wesens, in dem sich alle Widersprüche unseres Daseins als in einer höheren Einheit auflösen. Eine solche Vorstellung von einem höchsten Wesen kann aber ihren Zweck nur erfüllen, wenn wir dieses Wesen nicht bloss als Schöpfer, sondern auch als in fortwährender Betätigung befindlichen allmächtigen Lenker und Leiter der Welt ansehen. Dem Letzteren aber widerspricht der Verstand, nach dessen Vorstellungen es kein Entstehen sondern nur eine Veränderung von Dingen der Aussenwelt, nach dessen Vorstellungen es keinen anderen Willen in der Natur als die Naturgesetze giebt. Das Gemüt fordert ferner für unser Denken und Wollen als Oberstes die Freiheit, ohne diese würde es nicht Gut und Bös, nicht Recht und Unrecht geben. Der Verstand nimmt zwar auch eine Freiheit an, aber nicht in dem Sinne, den das Gemüt damit verbindet, nicht in dem Sinne der Loslösung des inneren Ich von dem körperlichen Ich, sondern nur in dem Sinne eines von dem Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebe unabhängigen Gebrauchs unserer Fähigkeit zu denken oder zu wollen, die Freiheit des Denkens und Wollens selbst verwirft er, erklärt vielmehr beide für Folgeerscheinungen der Materie. Das Gemüt fordert die Annahme eines Fortlebens nach dem Tode, einer Unsterblichkeit, ohne die unser Leben inhalts- und wertlos sein würde. Der Verstand, allein auf sich gestellt, kennt aber ein inneres Ich nur als die neben dem äusseren Ich hergehende, von diesem unzertrennliche Erscheinungsform unseres Ich an, die mit dieser zusammen entsteht und vergeht. Bei diesem Widerstreite versagen auch die

oben für die Vorstellungen der Aussenwelt aufgestellten Grundsätze. Indem das Gemüt auf der einen Seite die in das Unendliche und Unbestimmbare sich verlierenden Wurzeln der Verstandeserkenntnis aufdeckt und auf der anderen Seite unter Hinweis auf ihre Unvollkommenheit die gänzliche Unfähigkeit dieser Erkenntnisform zur Befriedigung der Bedürfnisse unseres Gemütes nachweist, hebt sie diese aus ihrem Lager ganz aus. Nach solcher Entziehung der Fundamente wankt das Gebäude der Verstandeswelt und vermag in keinem seiner Teile mehr Widerstand zu leisten. Damit fallen aber auch alle Grundsätze des Denkens und Erkennens selbst hin, auch diejenigen für die Begriffsbildungen und Schlussfolgerungen. Dieselben Vorstellungen erzeugen nicht mehr dieselben Begriffe, dieselben Vordersätze nicht mehr den Schlusssatz nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, wenn mit den Unterlagen des Denkens auch diese Unterlagen erschüttert und vernichtet worden sind. Für diesen Kampf zweier verschiedener Welten bietet die Weltgeschichte zahlreiche Beispiele, keines aber bezeichnender als den gewaltigen Geisteskampf, der um die Wende des Mittelalters an der Schwelle der neuen Zeit zwischen einer in den starren Fesseln des Kirchenglaubens befangenen Weltanschauung und den humanistischen Bestrebungen der damaligen Zeit getobt hat. Wer dächte hierbei nicht an das von dem päpstlichen Stuhl als dem Vertreter einer einseitigen kirchlichen Auffassung über die weltbewegenden Entdeckungen eines Galilei gehaltene Gericht! Es würde aber jedenfalls wenig Kenntnis der seinswissenschaftlichen Erscheinungen verraten, wollte man von den Mitgliedern der päpstlichen Kongregation, die damals das Verdammungsurteil über Galilei und dessen Entdeckungen aussprach, annehmen, dass sie die intellektuelle Fähigkeit zum Verständnis der Galileischen Forschungen nicht besessen, und noch weniger Objektivität der Beurteilung jener geschichtlichen Thatsache bekunden, wenn man die Verurteilung Galileis allein auf Heuchelei und Verketzerungssucht zurückführen wollte. Vielmehr war diese Erscheinung eben eine Ausgeburt jenes Kampfes zwischen zwei feindlich sich gegenüberstehenden Welten, von denen jede strebt, die andere völlig zu unterjochen: auf der einen Seite der Verstandeswelt, für die nur die Erkenntnis der Aussenwelt massgebend ist, auf der anderen Seite

der Gemütswelt, die auch die äussere Welt nur in dem Rahmen dessen gelten lässt, was mit *ihren* Gesetzen und Erfordernissen im Einklang steht. Wenn wir in dieser Weise jene beiden Welten durch alle Zeiten der Geschichte hindurch mit einander im Kampfe stehen sehen, so hat es mit Recht der Seinswissenschaft von jeher als eine ihrer erhabensten Aufgabe gegolten, an ihrem Teile zur Aussöhnung dieser Gegensätze beizutragen. Zur Lösung dieser Aufgabe ist aber nicht die Erkenntnislehre sondern der Teil der Seinswissenschaft berufen, den wir oben als Wesenslehre bezeichnet haben. An dieser Stelle also müssen wir die Streitenden verlassen, um zu dem Erkenntnisverfahren zurückzukehren und hier zunächst noch zwei Begriffe zu erklären, die für die letztere in diesem Zusammenhange von grosser Bedeutung sind, nämlich die Begriffe „wissen“ und „beweisen“.

Wissen.

Wissen heisst die auf dem Wege gesetzmässigen Denkens durch hinreichende Gründe gewonnene Überzeugung von der Richtigkeit einer Vorstellung. Das, worauf das Wissen beruht, die *Gründe des Wissens*, muss also stets entweder in unmittelbaren d. h. auf sinnlichen Wahrnehmungen beruhenden, oder auf mittelbaren Urteilen, also teils in Schlussfolgerungen teils in Mitteilungen durch Andere bestehen und sich so vollzogen haben, dass dabei ausser den Naturgesetzen auch die Vernunftgesetze des Erkennens beobachtet worden sind. Wo das letztere nicht der Fall ist, kann man nicht von einem Wissen sprechen und ebensowenig da, wo die Überzeugung nicht durch hinreichende Gründe gewonnen worden ist. Es kann dies ein *Meinen*, *Glauben*, *Annehmen*, *Vermuten*, *Dafürhalten* sein, aber es ist nicht ein *Wissen*. Freilich spielen bei dem menschlichen Wissen, wie schon oben ausgeführt worden, die Mitteilungen also das Empfangen von Anderen durch das Mittel der Sprache eine grosse, ja wohl die grösste Rolle.

Beweisen.

Unter *Beweisen* verstehen wir im allgemeinen die Darlegung der Gründe, auf die sich unser Wissen stützt. Da nun aber die sinnliche Wahrnehmung durch die Sprache nicht dargelegt, nicht wiedergegeben werden kann, („οὐδὲ δὶ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι“*) (Aristoteles), so können, wie eine Erklärung nur

*) „Blosses Wahrnehmen ist nicht Wissen.“

bei abgezogenen Begriffen möglich ist, auch bei den Urteilen nicht die unmittelbar d. h. die nur auf sinnliche Wahrnehmungen sich stützenden Urteile, sondern nur die mittelbaren d. h. nur diejenigen Urteile bewiesen werden, die im Wege der Schlussfolgerung gewonnen worden sind. Beweisen heisst also die Darlegung der in Schlussfolgerungen bestehenden Gründe, auf die sich die Überzeugung von der Richtigkeit einer Vorstellung stützt. Die Darlegung kann sowohl mündlich als schriftlich aber auch überhaupt ohne Zuhülfenahme der Sprache erfolgen, indem man auch sich selbst etwas beweisen kann. Im gewöhnlichen Leben und auch in der Rechtswissenschaft wird allerdings die Bezeichnung „Beweisen" in dem allgemeineren Sinne der Hervorrufung der Überzeugung von der Richtigkeit einer Thatsache durch jedes Mittel auch das der sinnlichen Wahrnehmung gebraucht.

d., Wissenschaft.

Wesen der Wissenschaft.

In der Hervorbringung der Wissenschaften feiert die freie Erkenntnis ihren höchsten Triumph. Hier sammelt sie die auf dem Wege des gesetzmässigen Denkens gewonnenen Erkenntnisse und wölbt sie zusammen zu dem mächtigen Dom eines Wissensganzen, vereinigt sie zu einer Gesamtanschauung, Weltanschauung, umfassend und festgefügt genug, um an ihr das Erkenntnisvermögen selbst zu messen und nach ihr zu bewerten. Unter Wissenschaft verstehen wir eine Summe von auf gesetzmässigem Wege gewonnenen, nach bestimmten Gesichtspunkten zu einem einheitlichen Ganzen zusammengestellten Erkenntnissen. Insofern die Wissenschaft es hiernach nur mit solchen Erkenntnissen zu thun hat, welche auf gesetzmässigem Wege gewonnen worden sind, besteht ihr Zweck und ihre Aufgabe darin, festzustellen, ob und inwieweit bei der Erzeugung der ihrer Behandlung unterliegenden Erkenntnisse den Vernunftgesetzen des Wahrnehmens und Denkens gemäss verfahren worden ist, insoweit sie Erkenntnisse nach einheitlichen Gesichtspunkten zu einem Ganzen zusammenstellt, ver-

folgt sie den Zweck, die mehr oder minder zerstreut und zusammenhangslos auftretenden Erkenntnisse unter höheren Gesichtspunkten zu vereinigen, in dieser Beziehung das in der Begriffsbildung und in der Urteilsbildung auftretende Wiedervereinigungsverfahren gegenüber dem begrifflichen Teilungsverfahren fortsetzend, und erscheint so als die Krönung, als der bezeichnendste und vornehmste Ausdruck der ordnenden Thätigkeit des Verstandes. Indem jede Wissenschaft eine Summe von Erkenntnissen bildet, ist es ausgeschlossen, dass es eine absolute Wissenschaft, also eine solche Wissenschaft giebt, die von den Erkennenden losgelöst gedacht werden könnte. Wie es keine absolute Erkenntnis in dem Sinne giebt, dass etwas Erkanntes ohne einen Erkennenden wäre, so können auch die Wissenschaften als solche nur durch einzelne Vertreter zur Erscheinung kommen. Wir sprechen zwar von einzelnen Wissenschaften als solchen, wir sprechen von einer Wissenschaft der Physik, der Chemie, der Astronomie u. s. w., es geschieht dies aber doch nur, indem wir mit diesen abgezogenen Begriffen bloss Vorstellungen über das Gebiet und den Inhalt dieser Wissenschaften verbinden. Soll aber eine Wissenschaft in ihrer konkreten Form also in einer bestimmten Form der Aufstellung und Zusammenstellung einer gewissen Erkenntnisgruppe bezeichnet werden, so ist dies nur dadurch möglich, dass ein bestimmter Vertreter bezeichnet wird, durch den sie in dieser besonderen Form in die Erscheinung getreten ist. Würden Zwei von einer Wissenschaft dieselbe Darstellung sowohl in Bezug auf die Feststellung der betreffenden Erkenntnisse als deren Zusammenstellung geben, dann würden wir zwar von Beiden sagen können, dass sie in ihrer Auffassung der betreffenden Wissenschaft übereinstimmen, aber die betreffende Wissenschaft selbst würde dadurch noch nicht zu etwas Absolutem, von den betreffenden Vertretern Losgelösten. Thatsächlich hat aber die Darstellung einer Wissenschaft nur Wert, wenn sie von den bisherigen Darstellungen in irgend einer Beziehung, sei es in Bezug auf die Zusammenstellung, sei es in Bezug auf das zusammengestellte Material abweicht, wenn sie Neues entweder in der Gewinnung der Erkenntnisse oder deren Zusammenstellung bietet. Namentlich aber ist es die Zusammenstellung der zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse, das

System, bei der der subjektiven Auffassung des einzelnen Vertreters ein grosser Spielraum bleibt und von der wir unten sehen werden, dass dieselbe thatsächlich bei den einzelnen Wissenschaften ein ziemlich buntes Bild aufweist. Aber auch hinsichtlich der Auf- und Feststellung der einzelnen Erkenntnisse weicht doch häufig das Verfahren bei den einzelnen Wissenschaften in sehr erheblicher Weise von einander ab. Ganz besonders sichtbar wird dies bei den Geisteswissenschaften (Geschichte, Rechtswissenschaft). Aber selbst bei den Naturwissenschaften, soviele Sätze auch bei mehreren derselben gegenwärtig allgemeine Anerkennung gefunden haben, ist dies der Fall und sogar diejenige — allerdings unechte — Wissenschaft, bei der alles nach dem Satze des Widerspruchs feststehen, also unbedingte Gewissheit haben muss, ist das Verfahren bei Feststellung der einzelnen Lehrsätze ein verschiedenes, man denke nur an die verschiedenen Methoden bei der Geometrie, insbesondere an den auch heute noch nicht beigelegten Streit bei dieser zwischen der Berechnung und Zeichnung, der rein konstruierenden, aller Messungen entbehrenden und der arithmetischen Methode. In allen diesen Beziehungen sonach zeigt sich der subjektive, dem absoluten widerstrebende Charakter der Wissenschaft, der es bewirkt, dass es schliesslich ebensoviele Wissenschaften giebt, als Vertreter derselben gezählt werden.

Gegenstand der Wissenschaft. Da die Wissenschaften es nur mit dem Erkennen im Gegensatze zu den Einbildungsvorstellungen (Kunst) zu thun haben, kann deren Gegenstand auch nur das W i r k l i c h e sein, ihre gesamte Thätigkeit setzt sich daher aus U r t e i l e n, mithin Entscheidungen über das Wirkliche zusammen. Das Wirkliche aber unterliegt seinem ganzen Umfange nach der wissenschaftlichen Behandlung, also in seinen beiden Erscheinungsformen sowohl in der Form der Aussenwelt als in der Form der Gemütswelt. Innerhalb der Aussenwelt wiederum können sowohl Einzelgegenstände als Gruppenerscheinungen, demnach sowohl der Inhalt der Eigenbegriffe als der der abgezogenen Begriffe den Gegenstand der wissenschaftlichen Behandlung bilden. So bilden für die Teile der Geographie, die es mit der Beschreibung der einzelnen Länder und Meere, der Feststellung der menschlichen Siedelungen (Länderkunde), die Teile der Astronomie, die es mit der Beschreibung der einzelnen Himmelskörper zu thun haben (beobachtende Astronomie), Einzelgegenstände, für die Teile der Geographie, die es mit dem Klima, der Schwere und Zusammensetzung der Erde (physikalische Geographie), die Teile der Astronomie, die es mit dem Laufe der Gestirne zu thun haben, Gruppenerscheinungen, demnach abgezogene Begriffe den Gegenstand. Zu den Wissenschaften nicht gehören aus demselben Grunde, trotzdem sie sich das Verfahren der Wissenschaft angeeignet und Systeme aufgestellt haben, Vorstellungsgruppen wie die Alchimie und die Astrologie. Die Alchimie, als die Kunst, unedle in edle Metalle zu verwandeln, hatte keine der Wirklichkeit entsprechende Unterlage, da es an der Voraussetzung gebrach, die edlen Metalle in Bestandteile zu zerlegen, und die Astrologie verlor ihr Anrecht auf den Charakter einer Wissenschaft mit dem Augenblicke, wo ein Kopernikus die Bewegung der Planeten nach feststehenden, zu den menschlichen Geschicken ausser Beziehung stehenden Gesetzen erklärte. Ebensowenig gehören aus demselben Grunde zu den Wissenschaften die Geheimlehren wie die Magie und die Kabbala. Aber auch die Mathematik kann von diesem Gesichtspunkte aus als Wissenschaft im eigentlichen Sinne nicht anerkannt werden. Denn auch sie hat es nicht mit dem Erkennen der Wirklichkeit, sondern mit einem durchaus künstlich gebildeten, selbsterzeugten Stoffe zu thun, nicht mit einem Stoffe, den ihr die äusseren oder der innere Sinn geliefert. Aus diesem Grunde geht der Mathematik das ganze stoffsammelnde und von dem stoffordnenden Verfahren der grosse und wichtige Teil ab, der sich mit der Bildung von Begriffen und Urteilen auf Grund sinnlicher Wahrnehmungen und der Bildung von Erfahrungsschlüssen bezieht. Alles dies wird für sie durch die lediglich aus der Einbildungskraft erzeugten Raum- und Zahlengebilde ersetzt. Diese letzteren allerdings werden so behandelt, als ob sie in Wirklichkeit vorhanden wären und an sie wird ein System von Anwendungsschlüssen geknüpft, das bei solchem Materiale es gestattet, die Anwendungsschlüsse auf eine Höhe der Ausbildung zu bringen und in einer Reinheit erscheinen zu lassen, die das mathematische Verfahren für die eigentlichen Wissenschaften in gewissen Beziehungen mustergiltig macht. Nimmt die Mathematik schon aus diesem letzteren Grunde auch als unechte Wissenschaft doch neben den Wissenschaften ihre Stelle ein, so

wächst ihre Bedeutung ins Unendliche durch ihre weitreichende, wenn auch stets nur mit Modifikationen mögliche Anwendbarkeit auf wirkliche Verhältnisse. Alles dies aber kann die Mathematik nicht zu einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne erheben, sie bleibt vielmehr eine Wissenschaft nur im abgeleiteten Sinne, und es erübrigt hiernach nur noch, die für den ersten Augenblick befremdliche Erscheinung zu erklären, dass bei der Mathematik, obwohl der ihr zu Grunde liegende Stoff nur durch die Einbildungskraft erzeugt wird, überhaupt Denkoperationen wie die Anwendungsschlüsse möglich sind. Die Erklärung hierfür ist nicht schwierig. Abweichend von der Kunst, die auf die Aussenwelt bezügliche Vorstellungen nur zu dem Zwecke erzeugt, um durch sie Bewegungserregungen hervorzurufen, setzt die Mathematik allerdings eine Wirklichkeit, und setzt sie auch zu dem Zwecke, um Vorstellungen von der Aussenwelt nach ihr zu erzeugen. Die Wirklichkeit aber, die sie setzt, ist überall nur eine b e d i n g t e: wenn es eine gerade Linie gäbe, so würde sie den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten bilden, wenn es ein Dreieck gäbe, so würden dessen Winkel zwei Rechte betragen. Auf diese bedingte Wirklichkeit, die als volle Wirklichkeit gedacht wird, müssen sich aber auch Anwendungsschlüsse ebensogut anwenden lassen, wie auf der Wirklichkeit angehörige Erscheinungen, ist es doch auch sonst nichts Seltenes, dass in den Naturwissenschaften mit einer bedingten Wirklichkeit gerechnet wird, und es unterscheidet sich sonach die Mathematik in dieser Beziehung von den eigentlichen Wissenschaften nur durch die ihrem Gegenstande, den räumlichen und Zahlenverhältnissen, eigene Allgemeinheit der Anwendung.

Sind die Wissenschaften nach dem Gesagten rücksichtlich ihres Gegenstandes auf die Wirklichkeit beschränkt, so umfassen sie diese doch nach ihrem vollen Umfange. Dennoch giebt es keine alles umfassende Wissenschaft. Eine solche würde denkbar sein, wenn es einem einzigen Kopfe möglich wäre, das gesamte Wissen der Menschheit in sich aufzunehmen. Dann würde auch, wie die abgezogenen Begriffe sich immer mehr erweitern lassen und zuletzt zu dem alles umfassenden Begriffe Ding aufsteigen, so auch eine Wissenschaft von dem All bestehen können, unter der alles menschliche Wissen begriffen und nach

bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellt wird. Da aber, je ausgebildeter das menschliche Wissen ist, der Teil, den ein Einzelner von ihm aufzunehmen imstande ist, ein verhältnismässig immer kleinerer wird, so entfällt damit die Möglichkeit einer Gesamtwissenschaft, im Gegenteile muss sich die Entwickelung der Wissenschaften nach Lage der Sache auch für die weitere Zukunft in der Richtung einer immer ausgeprägteren T e i l u n g des Stoffes vollziehen. Nur einzelne hervorragende Köpfe können es noch unternehmen, grössere Wissenszweige zusammenzufassen, wie dies H u m b o l d t in seinem Kosmos gethan. Diese Möglichkeit wird aber durch die riesenhafte Erweiterung, die in der Gegenwart das menschliche Wissen namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften erfährt, eine immer geringere, und damit das Bild der Wissenschaften in seiner Gesamtheit immer mehr mosaikartig. Trotzdem würde insbesondere mit Rücksicht auf die unschätzbare Hülfe, die die Wissenschaften durch die Möglichkeit ihrer Niederlegung auf schriftlichem Wege erhalten, nichts entgegenstehen, die Gesamtheit des menschlichen Wissens nicht bloss zusammenzustellen, wie dies — allerdings nur alphabetarisch und auszugsweise — in den gewaltigen Monumenten der encyklopädischen Werke der Gegenwart geschieht, sondern auch zu einer einheitlichen Wissenschaft also nach einheitlichen und durchgreifenden Gesichtspunkten zusammenzustellen. Freilich würde ein solches Riesenwerk ausser dem allerdings nicht gering zu veranschlagenden Interesse, das der letztere Umstand bietet, weiteren Wert nicht beanspruchen können.

System der Wissenschaften.

Über die Art und Weise, wie das wissenschaftliche Erkennen mithin das Erkennen nach Grundsätzen vor sich geht, ist das Erforderliche oben bereits dargelegt worden. Was dagegen das V e r f a h r e n b e i d e r Z u s a m m e n s t e l l u n g der einzelnen zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse, die Aufstellung des S y s t e m s anlangt, so ergeben sich die Grundsätze hierfür aus dem Zweck der Zusammenstellung. Derselbe beruht nach dem Obigen darin, dass die einzelnen Erkenntnisse durch die Zusammenstellung unter höheren Gesichtspunkten vereinigt werden, und zwar geschieht dies sowohl im Interesse des bei der Aufstellung einer Wissenschaft Thätigen als im

Interesse Derjenigen, die sich auf Grund dieser Zusammenstellung die betreffende Wissenschaft aneignen wollen. Den letzteren soll das System als Unterlage bei der Aneignung dienen, indem es diese erleichtert und vereinfacht. Durch das System soll dem Lernenden nicht bloss ein Überblick über das Ganze der Wissenschaft ermöglicht, sondern ihm auch die Erlernung und Auffindung der einzelnen Gegenstände und deren Beziehungen sowohl zu den übrigen Gegenständen derselben Gruppe wie der Gruppen zu einander erleichtert werden. Hieraus ergeben sich für die Aufstellung der Systeme bei den Wissenschaften folgende allerdings hier nur ganz allgemein anzudeutende Grundsätze. Der Zusammenstellung der Gesamtheit der zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse hat eine Zusammenstellung der einzelnen Erkenntnisse zu Gruppen vorauszugehen. Die so vereinigten Einzelerkenntnisse müssen sonach stets Gruppengegenstände beziehentlich Gruppenerscheinungen sein, also in abgezogene Begriffe gefasst werden können und zwar auch dann, wenn die Gegenstände einer Wissenschaft Einzel-(konkrete) Gegenstände oder Erscheinungen sind. So werden z. B. bei demjenigen Teile der Geographie, der es mit der Beschreibung der Erdoberfläche also mit konkreten Gegenständen zu thun hat, die Gegenstände verteilt in die Gruppen: Länder und Meere, oder bei der Gestirnskunde die einzelnen Gestirne den Gruppen: Fixsterne, Planeten, Satelliten, Meteoriden u. s. w. eingereiht. Bei den Wissenschaften, bei denen die Gegenstände an sich schon nur als Gruppenerscheinungen in Betracht kommen, wie bei der Zoologie, der Botanik, der Physik, Chemie u. s. w. bilden diese Gruppen ohne weiteres die einzelnen Teile der betreffenden Wissenschaft und es kann sich bei ihnen nur darum handeln, dieselben unter sich zu ordnen. Hat man durch solche Vereinigung der einzelnen Gegenstände zu Gruppen gewissermassen Bündel gewonnen, so werden mehrere dieser Bündel wiederum durch das Band des nächst höheren abgezogenen Begriffs zu einem grösseren Bündel vereinigt. Es werden die Familien zu Arten, die Arten zu Gattungen, die Gattungen zu Klassen vereinigt, bis man zu dem die Spitze der Pyramide bildenden, die sämtlichen Gegenstände der betreffenden Wissenschaft umfassenden Begriff aufgestiegen ist. In dieser Weise wird bei der Aufstellung eines wissenschaftlichen Systems von dem Aufsteller verfahren, soll aber die betreffende Wissenschaft Anderen als Anleitung dienen, soll dieselbe zu einem Lehrgegenstande gestaltet, die Wissenschaft also in einem Lehrbuche dargestellt werden, so wird der umgekehrte Weg eingeschlagen, es werden die Zusammenstellungen nicht in aufsteigender Ordnung von dem Besonderen zum Allgemeinen, sondern umgekehrt von dem Allgemeinen zu dem Besonderen, von dem Früheren zum Späteren, vom Grund zur Folge, von der Ursache zur Wirkung herabsteigend gegeben und zu diesem Zwecke Inhaltsübersichten, die das Ganze einer Wissenschaft in dieser absteigenden Ordnung übersehen lassen, beigefügt. So stellen sich die einzelnen Wissenschaften, wenigstens soweit sie es mit Gruppenerscheinungen zu thun haben, eine jede als eine mehr oder minder umfassende Ausgestaltung des abgezogenen Begriffs dar, den sie als Überschrift trägt, die Anthropologie als die Ausgestaltung des Begriffs Mensch, die Zoologie als die des Begriffs Tier, die Botanik als die des Begriffs Pflanze u. s. f.

Die Gesichtspunkte, nach denen man die Einteilung des Stoffs einer Wissenschaft vornimmt, nennt man „Einteilungsgründe.“ Diese Einteilungsgründe können bei den verschiedenen Wissenschaften die verschiedensten sein, und auf sie in der Hauptsache ist auch die teilweise grosse Verschiedenheit in der Darstellung der einzelnen Wissenschaften zurückzuführen. Einteilen lassen sich diese Einteilungsgründe selbst in natürliche und künstliche. Bei den natürlichen Einteilungsgründen herrscht das Bestreben vor, die Trennungs- und Vereinigungsmerkmale für die einzelnen Gruppen thunlichst in den inneren, alle übrigen Verschiedenheiten begründenden Eigenschaften sonach in den Wesenseigenschaften zu suchen, bei den künstlichen dagegen sind es mehr äussere, mit dem Wesen nicht unmittelbar zusammenhängende Eigenschaften, die als Anhaltspunkte genommen werden. Die bezeichnendsten Beispiele derartiger Einteilungen bieten die Zoologie und die Botanik. Auf dem Gebiete der Zoologie hielt sich beispielsweise Gessner an die primitivsten aller künstlichen Einteilungen, indem er ein System aufstellte, das wenigstens bei der Einteilung der einzelnen Tiergattungen lediglich die alphabetarische Ordnung zu Grunde legte. Freilich ist dies die mechanischste und geistloseste aller

Einteilungen und würde nach dem heutigen Stande der Wissenschaften als eine wissenschaftliche nicht mehr anerkannt werden können. Dagegen ist für die Botanik die ebenfalls künstliche Einteilung noch heute wohl vorwiegend gebräuchlich, die Linné für die Pflanzen aufgestellt hat, und die darin besteht, dass er diese Einteilung lediglich auf die Verschiedenheit der Geschlechtsteile der Pflanzen, der Befruchtungsorgane der Blüte (Staubfäden und Staubgefässe) gründete, ohne Rücksicht auf die natürlichen Verschiedenheiten, die die Pflanzen nach ihrem inneren Bau, nach den Gesetzen ihrer Entstehung und ihrer geographischen Verbreitung aufweisen. Die letzteren Gesichtspunkte dagegen bilden die Grundlage für die natürlichen Systeme der Botanik und liegen in der Hauptsache den dieser Gattung angehörigen botanischen Systemen Jussieu's, Decandolle's, Okens, Reichenbachs zu Grunde. Auch in der Zoologie haben die künstlichen Systeme, die die einzelnen Tiercharaktere, und die natürlichen Systeme, die die Gesamtheit der Tiercharaktere als Anhalt nehmen, vielfach gewechselt. Linné legte seinem System die Verschiedenheit des Blutes, ob rot oder weiss, kalt oder warm, Cuvier das Vorhandensein oder Fehlen des Wirbels zu Grunde, Oken suchte den Anhalt für sein System vorwiegend in naturphilosophischen Beziehungen. Es lässt sich nicht verkennen, dass von diesen beiden Arten der Einteilungen nach natürlichen und nach künstlichen Gesichtspunkten vom Standpunkte der Erkenntnislehre aus der ersteren, da sie auf die inneren, die Wesensverschiedenheiten sich stützt und damit gleichzeitig die inneren Beziehungen der Erscheinungen zueinander aufdeckt, grundsätzlich der Vorzug zu geben ist. Ein Blick auf die Entwickelung der Wissenschaften lehrt auch, dass überall das Bestreben dahin geht, die künstlichen Systeme durch natürliche zu ersetzen. Freilich ist dies infolge der entgegenstehenden Art des Stoffs einzelner Wissenschaften nicht bei allen gleichmässig möglich. So werden bei den beschreibenden Wissenschaften die künstlichen Systeme niemals ganz entbehrt werden können. Auf dem Gebiete der Gestirnkunde wird die künstliche Einteilung der Sterne in solche 1., 2., 3. u. s. w. Grösse voraussetzlich auch ferner beibehalten werden, ebenso auf dem Gebiete der beschreibenden Geographie die Einteilung der Städte nach der Einwohnerzahl, der Länder nach den politischen Verhältnissen. Dagegen kann bei den erklärenden Wissenschaften nur ein natürliches System als ein wissenschaftliches anerkannt werden.

Innerhalb der Gruppen erfolgt die Aneinanderreihung der einzelnen Gegenstände und Erscheinungen, da die Wissenschaften hauptsächlich Lehrzwecken dienen, nach dem Grundsatze, dass das Frühere dem Späteren, der Grund der Folge, die Ursache der Wirkung vorangestellt wird. Die Wissenschaften sollen entwickeln, d. h. die Erkenntnisse nicht zusammenhangslos nebeneinander stellen, sondern deren Entstehung und inneren Zusammenhang vorführen. Würden wir nun auf den Grund aller Dinge zurückgehen können, so würde jede Wissenschaft ihre sämtlichen Erkenntnisse aus diesem letzten Grunde zu entwickeln haben und so jede als die Ausgestaltung und Entwickelung dieses letzten Grundes bis auf seine äussersten Ausläufer bilden können. Da dies aber nicht der Fall ist, vielmehr von dem Baume des Erkennens, den wir uns als verschüttet vorstellen, nur die obersten Zweige und Verästelungen von uns erst haben blossgelegt werden können, so bilden die einzelnen Teile einer Wissenschaft, jenen Zweigen und Verästelungen gleich, noch unter sich zusammenhangslose Teile, die zunächst nur äusserlich aneinander gereiht, nicht aber innerlich und ihrem ursächlichen Zusammenhange nach verbunden und in Beziehung zueinander gebracht werden können. Immerhin aber muss das Streben der Wissenschaften dahin gerichtet sein, diese Vereinigung aufzusuchen. So darf man bei der Physik annehmen, dass Licht, Wärme und Schall, dass Elektrizität und Magnetismus aus einer gemeinsamen Quelle entspringen. Wird diese einmal entdeckt, so wird die Physik sie auch als Ausstrahlungen dieses Agens von einem gemeinsamen Gesichtspunkte aus (Physik des Äthers) behandeln können und müssen. So lange dies aber nicht der Fall, können die genannten Erscheinungen in der Physik zunächst nur nebeneinander behandelt, nur äusserlich aneinander gereiht werden. Die nurhervorgehobenen Gesichtspunkte für die wissenschaftliche Darstellung der einzelnen Gegenstände und Erscheinungen können aber der Natur der Sache nach nur für die erklärenden Wissenschaften massgebend sein, während sie für die beschreibenden Wissenschaften nur ausnahmsweise anwendbar sind. Für diese letzteren Wissenschaften dagegen wird es bedeutungsvoll, dass durch die eben-

falls lediglich der freien Erkenntnis mögliche bildliche Darstellung sich ein Mittel bietet, das die Darstellung durch das Wort in seiner Wirkung weit hinter sich zurücklässt und mehr oder minder überflüssig macht. Die Geographie, die Zoologie, die Botanik, die Geognosie würden, soweit sie beschreibend sind, ohne die Möglichkeit der bildlichen Darstellung als Wissenschaften ziemlich hülflos dastehen.

Kommen wir nun zur Einteilung der Wissenschaften selbst, so drängt sich als der umfassendste und durchgreifendste Gesichtspunkt dieser Einteilung der nach den Quellen unseres Erkennens von selbst auf. Alles, was wir erkennen, beruht seinem Stoffe nach entweder auf dem, was wir durch die äusseren oder auf dem, was wir durch den inneren Sinn wahrnehmen. Es sind die beiden oben schon geschiedenen Welten: die Aussenwelt, die in diesem Zusammenhange die äussere Erscheinung unseres Ich mit umfasst, und die Gemütswelt, die Natur und der Geist, in die sich nach seinen Quellen der ganze Stoff unseres Erkennens scheidet. Wir unterscheiden also auch die Wissenschaften nach diesem umfassendsten und durchgreifendsten Gesichtspunkte in die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften, jenachdem ihr Stoff aus der Quelle der Wahrnehmung der äusseren Sinne oder der des inneren Sinnes fliesst. Die Gebiete, die wir jeder dieser Gruppen mit solcher Einteilung zuweisen, entbehren nirgends scharfer Abgrenzung, da die Unterscheidung, was von unseren Erkenntnissen auf die Wahrnehmung der äusseren Sinne, und was von ihnen auf die Wahrnehmung des inneren Sinnes zurückzuführen ist, in jedem Falle ohne Schwierigkeit möglich ist. Dass auch die Vorstellungen von Raum und Zeit dem Gebiete der Naturwissenschaften mitzuzuweisen sind, kann trotzdem wir deren Ursprung allein in die Art unseres Erkenntnisverfahrens haben verlegen müssen, doch schon aus dem Grunde keinerlei Zweifel unterliegen, weil dieselben nur auf die, auf die äusseren Sinne sich gründenden Vorstellungen Anwendung haben und nur für sie erzeugt werden. Mit den Vorstellungen, die dem Gebiete der Gemütswelt angehören, mit den Vorstellungen von Gut und Bös, Recht und Unrecht u. s. w. haben diese Vorstellungen in keiner Weise etwas zu thun.

Soviel nun wiederum die Naturwissenschaften anlangt, so teilen sich diese nach ihrem Gegenstande in die Wissenschaften von der leblosen Natur: den Himmelskörpern und im Gegensatze zu ihnen der Erde als der Stätte unseres Lebens und Wirkens einerseits, und in die von den Lebewesen: den Menschen, der Tierwelt und der Pflanzenwelt andrerseits. Da nun aber alles der Aussenwelt Angehörige ein doppeltes Verhalten aufweist, nämlich im Raume und in der Zeit, so lassen sich die Wissenschaften von allen diesen einzelnen Gruppen wieder durch eine Querteilung nach deren räumlichem und zeitlichen Verhalten, welches letztere bei den Lebewesen in deren Lebensäusserungen und bei der leblosen Natur in deren Kraftäusserungen, bei beiden aber in deren Entwickelungsgeschichte auftritt, scheiden. Den Versuch einer nach diesem Gesichtspunkte bewirkten Zusammenstellung soll die Tafel B bilden.

Auch bei den Geisteswissenschaften schimmert die vorersichtliche Einteilung der Naturwissenschaften als Unterlage und Hintergrund durch: auf das Weltganze und die Stellung des Menschen in ihm bezieht sich die Religionswissenschaft, die Theologie, auf die Stellung des Menschen an sich und zu einem höchsten Wesen die Ethik, auf die Stellung des Menschen zu seinen Mitmenschen die Rechtswissenschaft, die Geschichte, die Staatswissenschaft, die Ästhetik.

Bei der obigen Einteilung der Wissenschaften in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften bleibt nur das Gebiet einer Wissenschaft ungedeckt, nämlich der Wissenschaft, die es mit der Erkenntnis der inneren Ersscheinung unseres Ich zu thun hat, der Seinswisssenschaft. Zwar beruht der derselben unterliegende Stoff auf innerer Wahrnehmung, und hierin würde er also den Gegenständen der Geisteswissenschaften gleichen, aber gegenüber den Geisteswissenschaften weist derselbe die durchaus abweichende Eigenschaft auf, dass er nicht wie die Vorstellungen von dem Guten, Sittlichen und Wahren auf den Willen zurückzuführen ist, sondern in der inneren Erscheinung unseres Ich einen Gegenstand hat, der in von unserem Willen bis zu einem gewissen Grade unabhängigen Lebensvorgängen und Lebenserscheinungen besteht und insofern wiederum ganz den Charakter der Naturwissenschaften teilt. Aus alledem geht hervor, dass die auf den Ichvorstellungen beruhende Seinswissenschaft weder zu den Natur- oder Geisteswissenschaften

gehört, noch auch ihre Stellung neben diesen einnimmt, sondern über beiden steht, beide umfasst. Man wird daher auch weitergehen müssen und wird den Sinn, aus dem die die Seinswissenschaft bildenden Ichvorstellungen entspringen, den Ichsinn, als einen besonderen, von dem inneren verschiedenen Sinn ansehen müssen, der mit dem letzteren nur das gemein hat, dass er wie dieser nicht an äussere Werkzeuge gebunden ist. In der That erscheint die Fähigkeit unserer Seele, sich über sich selbst, d. h. über ihre sonstige, in dem Erkennen der Aussenwelt und dem Willen bestehende Thätigkeit hinaufzustellen, eine Stellung über dieser einzunehmen und von diesem Standpunkte aus jene als Gegenstand des Erkennens zu behandeln, über das Ich ein weiteres Ich zu stellen, nach dieser ihrer Eigenschaft als eine von den übrigen Thätigkeiten und Fähigkeiten der Seele so verschiedene, dass wir nicht umhin können, sie samt dem Sinne, auf dem sie beruht, dem Ichsinn, als eine besondere, über dem inneren Sinne stehende zu behandeln. Hieraus erklärt sich auch, dass die Seinswissenschaft zwar die Unterlage für alle übrigen Wissenschaften abgiebt, eine Grundwissenschaft, eine Wissenschaft der Wissenschaften bildet, aber weder in die übrigen Wissenschaften aufgehen, noch diese in sich aufnehmen kann.

Einen weiteren Gesichtspunkt für die Einteilung der Wissenschaften bildet noch der auf die Beziehung der Wissenschaften zu deren praktischer Verwendung gegründete Unterschied in reine und angewandte, jenachdem eine Wissenschaft ohne alle Rücksicht auf deren Verwendung zu praktischen Zwecken also nur nach in ihr selbst liegenden Gesichtspunkten, oder nach dem Gesichtspunkte ihrer Verwendung zu praktischen Zwecken aufgestellt und behandelt wird. Zu den angewandten Wissenschaften gehören unter anderen: die Pharmacie, die Tierarznei, die Chirurgie, die Feldmesskunst, die Pädagogik, die Nationalökonomie, die Soziologie, die Rhetorik. Endlich lassen sich die Wissenschaften noch einteilen in beschreibende und erklärende. Diese Einteilung ist im letzten Grunde auf die Einteilung der Urteile in mittelbare, d. i. solche, die sich auf sinnliche Wahrnehmungen stützen, und unmittelbare, d. i. solche, die sich auf Schlussfolgerungen stützen, zurückzuführen, indem es die beschreibenden Wissenschaften in der

Hauptsache mit unmittelbaren, die erklärenden mit mittelbaren Urteilen zu thun haben. Doch lässt sich diese Einteilung nur bedingt verwenden, da es keine beschreibende Wissenschaft giebt, die nicht auch der Erklärungen bedürfte und keine erklärende Wissenschaft, die nicht stellenweise auch beschreibend ist. Wendet man die in Rede stehende Einteilung an, so kennzeichnet man mit ihr nur den Umstand, ob die eine oder die andere, die Erklärung oder die Beschreibung, bei ihr vorwiegt, ihr sozusagen das Gepräge aufdrückt. Die übrigen Einteilungen der Wissenschaften als die in Nominal- und Realwissenschaften, in Erfahrungs- und historische Wissenschaften, in freie und gebundene, in empirische und rationelle haben sämtlich nur untergeordneten Wert.

Nur eine Bezeichnung von Wissenschaften ist hier noch kurz zu untersuchen, nämlich die Bezeichnung „exakte" Wissenschaften, und zwar darf diese Untersuchung um so weniger übergangen werden, als die Bezeichnung „exakt" in ihrer Anwendung auf einzelne Wissenschaften überall, wo sie gebraucht wird, eine mehr oder minder ausgesprochene Hindeutung auf den inneren, mit der Erkenntnislehre in Beziehung stehenden Charakter der betreffenden Wissenschaften enthält. So oft auch die Bezeichnung „exakt" in der Praxis gebraucht wird, so teilt sie doch mit den meisten auf die Erkenntnislehre bezüglichen technischen Ausdrücken das Geschick, dass beinahe Jeder etwas anderes unter ihr versteht. Halten wir uns an den Wortsinn und an das, was wohl den Meisten bei dieser Bezeichnung vorschwebt, so ist unter ihr die Eigenschaft des strengen, d. h. des streng an die Gesetze des Erkennens gebundenen Verfahrens zu verstehen und es bedeutet sonach eine „exakte" Wissenschaft diejenige, deren Verfahren streng nach den Gesetzen des Erkennens eingerichtet ist. Das letztere lässt nun freilich wieder verschiedene Auslegungen zu. Versteht man unter einem strengen Verfahren nur dasjenige, bei dem sich unbedingte Gewissheit für die einzelnen Erkenntnisse ergiebt, so kann überhaupt keine von den wirklichen Wissenschaften auf diese Bezeichnung Anspruch erheben, da keine einzige von ihnen unbedingte Gewissheit ihrer Ergebnisse liefert. Nur die Sätze der Mathematik würden, da sie sämtlich auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, diesem Erfordernisse genügen, und es besteht deshalb

auch bei aller sonstigen Verschiedenheit der Auslegung darin Übereinstimmung, dass zu den exakten Wissenschaften vor Allen die Mathematik mit gerechnet wird. Allein die Mathematik gehört ja, wie wir gesehen haben, gar nicht zu den eigentlichen Wissenschaften und es bleibt daher, will man die Bezeichnung „exakt" auf die letzteren anwenden, nur übrig, sie auf diejenigen Wissenschaften anzuwenden, deren Ergebnisse der unbedingten Gewissheit thunlichst nahe kommen, bei denen daher auch eine solche Übereinstimmung aller wissenschaftlich Gebildeten herrscht, wie sie oben als das Merkmal verschiedener Wissenschaften bezeichnet worden ist. Eine solche, der unbedingten Gewissheit sich nähernde, eine Übereinstimmung aller wissenschaftlich Gebildeten ermöglichende Beschaffenheit weisen aber die Geisteswissenschaften überhaupt nicht, und von den Naturwissenschaften nur diejenigen auf, deren Stoff durch die äussere Wahrnehmung und Beobachtung geliefert wird, wie die Physik, die Chemie, die Astronomie, die mathematische Geographie, die Mineralogie, die Geognosie, die Botanik, die Zoologie, während beispielsweise die Biologie, die Kosmogenie, wenigstens insoweit sie spekulativ sind, d. h. sich auf Vermutungen stützen, zu den exakten Wissenschaften nicht gezählt werden können. Von der Seinswissenschaft kann höchstens die Erkenntnislehre zu den exakten Wissenschaften gerechnet werden, da sie es ebenfalls mit einem Stoff zu thun hat, der, wenn er auch nur durch die innere Wahrnehmung geliefert wird, doch mit dem Stoffe der Naturwissenschaften gemein hat, dass er von unserem Willen unabhängig ist und in dieser Eigenschaft strenge, d. h. auf dem Wege des gesetzmässigen Erkennens vorzunehmende Beobachtungen ermöglicht.

Das wissenschaftliche Denken und damit die Wissenschaften selbst beruhen auf dem freien Forschungstrieb also dem Triebe alles zu erkennen, was mit den dem Menschen verliehenen Erkenntnismitteln erkannt werden kann, sowie dem Bestreben, das Erkennen nach Gesetzen mithin so einzurichten, dass das Erkannte dem Wirklichen thunlichst nahe kommt. Der Trieb und die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Denken ist aber weder allen Völkern in gleicher Weise eigen, noch auch bei denselben Völkern zu jeder Zeit in gleicher Stärke und Ausbildung aufgetreten. Es giebt vielmehr Völker und hat solche

zu allen Zeiten gegeben, deren Denken und Erkennen in der Hauptsache ein lediglich erfahrungsmässiges ist, bei denen also die Erkenntnis fast ausschliesslich im Dienste der sie am nächsten berührenden leiblichen und geistigen Bedürfnisse steht, die demnach auch weder auf die grundsätzliche Erweiterung und Ausnutzung ihrer Erkenntnisse noch auf deren Zusammenstellung zu Wissenschaften bedacht sind. Solche Völker nennen wir „wilde", „unkultivierte" und stellen ihnen die „Kulturvölker" gegenüber als diejenigen, die sich auf den grundsätzlichen Ausbau ihres Denkens und Erkennens nach den gedachten Richtungen hin gelegt haben. Auch bei denjenigen Völkern, die wir zu den Kulturvölkern rechnen, ist aber der Trieb zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu verschiedenen Zeiten ein mehr oder minder verschieden ausgebildeter gewesen. Als besonders bezeichnende Beispiele können in dieser Beziehung die morgenländischen Völker gelten, bei denen, Meteoren gleich, die Zeitalter kultureller Entwickelung und kulturellen Fortschritts plötzlich und unvermittelt aus dem Dunkel der Unkultur aufsteigen, um nach mehr oder minder kurzer Zeit wieder in diesem Dunkel zu verschwinden. Solche Entwickelungen weisen die Araber, die Ägypter, die Assyrer beziehentlich auch die Inder und die Chinesen auf. Man denke an die verhältnissmässig hohe Ausbildung, die beispielsweise die Astronomie bei den Ägyptern und Persern, die Geographie und die Medizin bei den Arabern erfahren hat. Von den abendländischen Völkern war es den Griechen bestimmt, in einzelnen Wissenschaften, so in der Philosophie und der Mathematik, namentlich aber in der ersteren rasch eine später wenigstens in gewissen Beziehungen nicht überschrittene Höhe zu erreichen, um freilich für alle Folgezeit dann gegenüber den übrigen Kulturvölkern völlig in den Hintergrund zu treten. Es giebt aber auch ein ganzes grosses Zeitalter, das Mittelalter, das fast bei allen Kulturvölkern der Ausbildung des wissenschaftlichen Denkens gleich wenig günstig war. In diesem langen Zeitraume traten die Wissenschaften mehr oder weniger in den Hintergrund, war das Interesse der Kulturvölker vielmehr vorwiegend mit der Befriedigung praktischer und religiöser Bedürfnisse ausgefüllt. Das Zeitalter, in dem das wissenschaftliche Denken die stärkste

Ausbildung erfahren hat, bildet jedenfalls die neueste Zeit und die Gegenwart, in der namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften Fortschritte gemacht worden sind, hinter denen diejenigen der früheren Jahrhunderte und Jahrtausende in unendlichem Abstande zurückbleiben. Noch nie und zu keiner Zeit hat die Menschheit von dem in der Vernunft liegenden Forschungstriebe in so ausgeprägter und allgemeiner Weise Gebrauch gemacht wie in der Gegenwart. Eine Anzahl Wissenschaften wie die Geologie, die Chemie, die Philologie verdanken ihre Entstehung oder doch ihre Ausbildung erst der neueren Zeit, alle Wissenschaften aber haben einen völlig neuen Ausbau erhalten und sich in mehr oder minder selbständige Zweige geteilt, die Medizin in die Anatomie, die Physiologie, die Hygiene, die Diätetik und Eubiotik, die Pathologie, die Pathogenie u. s. w., die Botanik in die Morphologie, die Pflanzenphysiologie, die Pflanzenbeschreibung, die Päläontologie u. s. w., die Astronomie in die sphärische, theorische und physische Astronomie u. s. w. Kann man daher die Gegenwart mit vollem Rechte als das wissenschaftliche Zeitalter bezeichnen, so ist es schliesslich von einigem Interesse noch, einen Vergleich anzustellen zwischen dem Raume, den im Geistesleben der Völker die Naturwissenschaften gegenüber den Geisteswissenschaften eingenommen haben und einnehmen. Um aus diesem Vergleiche nicht schiefe Eindrücke zu gewinnen, ist es angezeigt, die Bemerkung vorauszuschicken, dass das Geistesleben des Einzelnen wie der Völker sich keineswegs allein oder auch nur vorwiegend in der Entwickelung der Wissenschaften vollzieht. Schon oben ist angedeutet worden, dass es ein ganzes grosses Zeitalter auch in der nachchristlichen Zeit gegeben hat, in dem es sich auf Bahnen vollzogen hat, die in der Hauptsache abseits der wissenschaftlichen Geistesthätigkeit liegen, das Mittelalter. In ihm hat sich das Interesse der Völker vorwiegend auf die Pflege des Gemüts und der Erfahrungserkenntnis vereinigt, während die grundsätzliche Ausbildung und Ausnutzung der Verstandeskräfte in den Hintergrund trat. Es würde daher unrichtig sein, den Zug der Geister in den einzelnen Epochen der Kulturgeschichte allein nach der Ausprägung zu beurteilen, den er speziell in der wissenschaftlichen

Bethätigung der Einzelnen und der Völker gefunden hat. Allein auch dies mitveranschlagt, brauchen wir nicht zu besorgen, die geschichtliche Entwickelung des Geisteslebens der Völker einseitig zu beurteilen, einseitig etwa nach der Richtung, dass wir Gefahr liefen, die ideale Seite dieser Entwickelung zu unterschätzen, wenn wir die Entwickelung der Wissenschaften bei der obigen Frage allein in Rücksicht ziehen. Auch bei der Entwickelung der Wissenschaften hat sich vielmehr gezeigt, dass die Richtung des menschlichen Geistes auf das Höhere, das Ideale vorwiegt vor den im Dienste allein des leiblichen Wohles, der Befriedigung materieller Bedürfnisse stehenden Vorgängen und Bestrebungen der Kulturvölker. Die Ausbildung, die schon im Altertum namentlich bei den Griechen und Römern die Rechtswissenschaft, die Geschichte, mehr noch aber die Philosophie selbst gefunden hat, steht hinter der Ausbildung, die bei den Völkern des Altertums die Naturwissenschaften gefunden, mindestens nicht zurück, ein Umstand, der deutlich beweist, wie von jeher der göttliche Funke der Vernunft den menschlichen Geist durchleuchtet, wie er den Menschen, ihn über alle übrigen Geschöpfe erhebend, von dem Staube empor in die reineren und höheren Sphären getragen hat, der dieser Funke und der er selbst entstammt. Und wenn es in der Gegenwart nach der vorwiegend der Sinneswelt zugekehrten, mit unvergleichlichen äusseren Erfolgen gekrönten Richtung der wissenschaftlichen Bestrebungen der Kulturvölker auch den Anschein gewinnen könnte, als ob die höhere und edlere Seite in der Sendung der Menschheit in den Hintergrund träte, so sind doch unverkennbar auf der anderen Seite die Kräfte nicht unthätig, die diese Errungenschaften mit den höheren Zwecken der Menschheit nicht bloss auszusöhnen, sondern sie ihnen auch dienstbar zu machen suchen. Diese Bestrebungen, sie treten in der Gegenwart immer mehr hervor, sie versprechen sich mehr und mehr Geltung zu erringen, und von ihrem Erfolge wird es abhängen, ob unser Zeitalter bloss ein wissenschaftliches bleiben, oder ob es sich durch Weiterentwickelung auch der idealeren Kräfte des Menschen zu einem der grössten und segensreichsten in der Geschichte der Menschheit, zu dem es so viele Anlage in sich trägt, ausgestalten wird.

A.

Tafel der Seelenthätigkeiten.

Vorstellungserregungen (Aussenwelt).			Bewegungserregungen. (Innen-Gemüts-Welt).			
Erkennen nach Grundsätzen. Naturwissenschaften.			Wollen nach Grundsätzen. Geisteswissenschaften.			
Kosmologie.	Geographie.	Anthropologie Zoologie. Botanik.	Theologie.	Rechtswissenschaft.	Ethik.	Ästhetik.
Erkennen nach der Erfahrung.			Wollen nach der Erfahrung.			
Welt.	Erde.	Menschen. Tiere. Pflanzen.	Religion. Glaube. Gut und Bös.	Recht und Unrecht.	Sittlich und Unsittlich.	Kunst. Das Schöne.
Denken.			Wollen.			
Äussere Wahrnehmung.			Innere Wahrnehmung.			

nach der Erfahrung (Lebensweisheit).

Ichvorstellungen

nach Grundsätzen (Seinswissenschaft).

B.

Einteilung der Naturwissenschaften nach den Gegenständen und deren Verhalten.

	Gegenstand.	Leblose Natur.		Lebewesen.		
		Welt (Himmelskörper).	Erde.	Menschen.	Tiere.	Pflanzen.
	Räumliches Verhalten.	Astrognosie.	Geographie. Mineralogie. Geognosie Petrographie. Orographie.	Anthropologie. Völkerkunde. Anthropognosie. Anatomie.	Zoographie. Zootomie. Zoologische Geographie.	Phytologie. Organographie. Pflanzengeographie.
Zeitliches Verhalten.	Entwickelungsgeschichte.	Kosmogenie.	Geologie. Paläontologie. Geogenie. Stratigraphie.	Entwickelungsgeschichte der Menschheit.	Entwickelungsgeschichte der Tierwelt.	Entwickelungsgeschichte der Pflanzenwelt.
	Lebens- bez Kraftäusserungen.	Astrophysik. Kosmische Physik.	Chemie. Physik. Mathematische Geographie. Mineralogie. Meteorologie.	Biologie. Physiologie. Pathologie.	Zoonomie. Zoophysiologie. Biologie der Tiere.	Phytochemie. Pflanzenphysiologie. Pflanzenpathologie.

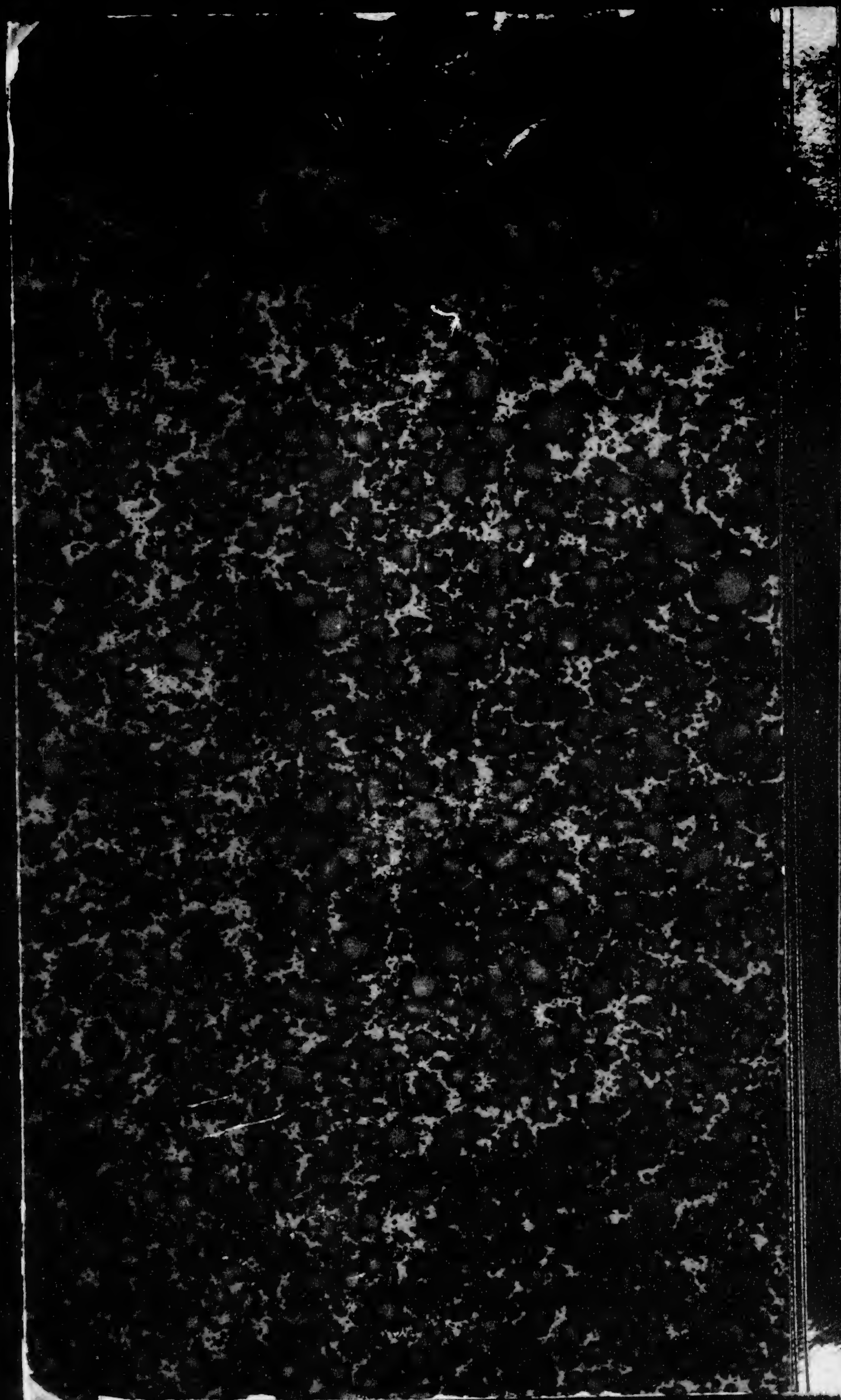
Berichtigungen.

Seite	Zeile			
29	18	„sie“	statt	„er“
92	1	„materiellen“	„	„naturellen“
101	17	„Erinnerungsvermögen“	„	„Erkenntnisvermögen“
118	22	„bei-“	„	„be-“
121	6	„Peripatetiker“	„	„Peripathetiker“
123	30	„Luftschwingungen“	„	„Lufterscheinungen“
124	16	„Verhaltungsbegriffe“	„	„Erhaltungsbegriffe“
125	7	„Elektrischsein“	„	„Elektrisch, sein“
169	7	„Fruchtbarer“	„	„Fruchtbar“
188	34	„ανϑ-“	„	„ανϱ-“
192	5	„Pflanzenphytographie“	„	„Pflanzenphotographie“
220	9	„die“	„	„der“
265	20	„gestattet“	„	„gestattete“
266	3 }			
„	4 }	„Erdlaufbahn“	„	„Sonnenlaufbahn“
„	7 }			
„	11 }			
267	6 }	„Erde“	„	„Sonne“
300	14	hinter „muss“ einzuschieben „die Mathematik“		
„	12	„bei derjenigen“ statt „diejenige“.		

Druck von Gottfr. Pätz, Naumburg a. S.



BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY



VOLUME 1
PART 2

1930p3 R
v.1, pt.2
Columbia University
in the City of New York
Library



Special Fund
1898
Given anonymously

Grundriss einer Seinswissenschaft

von

H. G. Opitz.

„Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören?
Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?"
Psalm 94, 9.

Erster Band:

Erscheinungslehre.

Zweite Abteilung:

Willenslehre.



LEIPZIG, 1899.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Alle Rechte vorbehalten.

Erscheinungslehre

von

H. G. Opitz.

Zweite Abteilung:

Willenslehre.

280815

Vorwort.

Wir werden in dem folgenden, die Willenslehre umfassenden Teile unseres Grundrisses einer Seinswissenschaft die Darstellung der Erscheinungslehre nach den Gesichtspunkten fortsetzen, die wir im Vorwort zur Erkenntnislehre näher gekennzeichnet haben. Diese Gesichtspunkte haben sich für uns in jeder Beziehung als praktische bewährt. Sie haben uns nicht bloss ermöglicht, der Erkenntnislehre überall die sonst nur zu sehr zu vermissende feste Unterlage zu geben, sondern sind auch in verschiedenen Beziehungen für die Gewinnung durchgängig selbständiger und meist auch neuer Auffassungen fruchtbar geworden. Dürfen wir die letzteren nochmals kurz überschlagen, so war es zunächst der völlige Bruch mit der bisherigen Auffassung über das Wesen der Mathematik und deren Verstrickung mit der Behandlung der Seinswissenschaft, der unserer Darstellung eigen ist: die Mathematik, keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Worts, ihr Stoff nur Symbolik, ihr Verfahren ein von den Wissenschaften nur erst abgeleitetes, und darum jeder Grund und jede Berechtigung, das letztere auf die Seinswissenschaft zu übertragen, ausgeschlossen. Ist diese Auffassung zutreffend — und wir wüssten nicht, was uns fester stehen könnte —, dann ist damit gleichzeitig auch das Urteil gesprochen über alle die Folgerungen, die bisher aus dem Wesen und Verfahren der Mathematik für die Methode der Metaphysik gezogen worden. Der Kimmung in der Wüste gleich hat die Mathematik seit ihrem Bestehen der Philosophie die lachende Oase einer von Sinneswahrnehmungen freien, reinen Vernunfterkenntnis vorgespiegelt und sie dadurch immer und immer wieder von ihren eigentlichen Bahnen abgezogen. Mochten aber

die Führer hierbei Plato und Aristoteles, mochten sie Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza, oder mochten sie Fichte, Schelling, Hegel heissen, immer kehrte die Philosophie von diesen Zügen mit Enttäuschungen und geknickten Hoffnungen zurück. Es wird wahrlich hohe Zeit, dass man aus solchen Erfahrungen die nötige Lehre zieht. Die Metaphysik der Zukunft wird ihre via regia in anderer Weise auffassen, sie wird ihren Weg nicht wie bisher vom Himmel zur Erde, sondern umgekehrt, von der Erde zum Himmel, nicht vom Transcendenten zum Immanenten, sondern vom Immanenten zum Transcendenten, nicht von dem Wesen zum Schein, sondern von dem Schein zum Wesen nehmen müssen. Sie ist damit zwar um einen Wahn ärmer, aber auch um eine Erfahrung reicher geworden, und was sie durch jenen einbüsst, wird ihr durch den richtigen Gebrauch dieser sicherlich zwiefach ersetzt werden, zum mindesten wird die Erscheinungslehre dann nicht mehr, um ein Goethesches Wort zu gebrauchen, bloss ein sehnsuchtsvoller Hungerleider nach dem Unerreichlichen bleiben. Je eher die deutsche Philosophie dieses Harikiri an sich vollzieht, um so besser wird es für sie sein. Irren wir nicht, so hat der Hammer zum Schlage der Stunde, die diese Umkehr der in der Behandlung der Philosophie, und namentlich der Metaphysik, anzeigen soll, bereits ausgehoben. Die eine Richtung, vertreten durch Fechner, Wundt, Höffding, Lehmann und andere, nimmt ihren Ausgangspunkt von den Untersuchungen der körperlichen Unterlagen der Seele in der physiologischen Psychologie, die andere Richtung, vertreten durch Lotze, von Hartmann, Paulsen und andere, nähert sich jenem Ziel auf Grund der inneren Wahrnehmung, also mehr auf reingeistigem Gebiete. In beiden Fällen aber sind die Bahnen bereits verlassen, die man bisher als die für die Metaphysik allein gangbaren angesehen hat. Nicht minder abweichend wie unsere Stellungnahme zur Mathematik ist die Auffassung, die wir in der Erkenntnislehre über das Wesen des Erkenntnisverfahrens geltend gemacht haben, indem wir durch eine Gegenüberstellung dieses Verfahrens mit seinem als einheitlich und unteilbar angenommenen Gegenstande die Eigenschaft des ersteren als einer diskursiven, einer Teil-, einer Begriffs-Erkenntnis, also eines Verfahrens der Trennung und Verbindung, der Auflösung und Vereinigung ihres Stoffes gekennzeichnet und nachgewiesen haben, wie die Begriffe Raum und Zeit nichts sind als die Denkfunktionen, durch die wir

die gegen ihr wahres Wesen in den Begriffen gesonderten Gegenstände und Erscheinungen bei ihrer Wiederverbindung in ihrer Folge neben und nacheinander ordnen. Aus diesem Wesen der Begriffe Raum und Zeit wurde es uns dann leicht, auch den Begriff Grösse erstmalig in einer für die Mathematik und die Naturwissenschaften befriedigenden Weise zu erklären, wie auch bei dem gekennzeichneten Wesen unserer Erkenntnis als einer Begriffserkenntnis das wirkliche Wesen der sogenannten Kategorieen sich uns zwanglos erschloss. Das Dunkel, das bisher über der Natur der für das Erkenntnisverfahren so wichtigen abgezogenen Begriffe lag, und das zu deren so widerspruchsvoller Behandlung in der Seinswissenschaft Anlass gegeben, suchten wir zu lichten, indem wir das Vorhandensein der diesen Begriffen zu Grunde liegenden Gruppenerscheinungen aufdeckten und damit gleichzeitig auch den Weg für eine befriedigende Erklärung der sogenannten Anwendungsschlüsse (Syllogismen), sowie der Begriffe Grund und Folge, Ursache und Wirkung ebneten, sodass der Zugang zu einer deutlichen, und wir hoffen auch in keinem wesentlichen Punkte anfechtbaren, Erkenntnis des Verfahrens beim wissenschaftlichen Denken nunmehr offen vor uns lag. Auch auf dem Gebiete der nunmehr folgenden Willenslehre geben wir uns der Hoffnung hin, dass es uns gelungen ist, für verschiedene Lehren den festen Boden zu gewinnen, den die bisherigen Darstellungen vermissen lassen. Nachdem wir auf die innere, die Wesens-Verschiedenheit der bisher wissenschaftlich meist nach den nämlichen Gesichtspunkten behandelten Wirklichkeitsvorstellungen und der Gemütsvorstellungen hingewiesen, haben wir in der Willenslehre durch eine gründliche Feststellung der Entstehung der Vorstellungen von einer Kraft und dem Zwecke in der Aussenwelt den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit der Vorstellung von einer Urkraft und einem Urwillen dargethan und im Anschlusse hieran den Nachweis geführt, wie unser gesamtes Vernunfterkennen und Vernunftwollen aus der Vorstellung von dem Daseinszwecke und einem höchsten Wesen hervorgeht. Nur zu wohl sind wir uns bewusst, dass die hierbei allenthalben zur Geltung gebrachten Grundlehren nur alerallgemeinster Art sind, dass sie nur erst das Gerippe, nur erst die Grundierung eines grossen Gemäldes bilden, das in allen seinen Teilen noch der näheren Aus- und Durchführung bedarf, und ebenso sind wir uns wohl bewusst, dass, wenn man diese

Grundlehren in ihre Einzelheiten zerlegt, man sie auch im bisherigen seinswissenschaftlichen Schrifttum mehr oder minder schon angedeutet und vertreten findet. Welchen Gedanken könnte es auch bei der verschwenderischen Fülle der deutschen seinswissenschaftlichen Litteratur, diesem Tummelplatze der erlesensten Köpfe, und bei dem Geistesfluge, den diese Litteratur in die Höhe und die Tiefe genommen, geben, der auf diesem Gebiete noch ungedacht geblieben wäre! In ihrer Zusammenfassung aber und als System dürften diese Darlegungen dennoch wenigstens in gewissem Sinne als die Beschreitung neuer Bahnen für die Behandlung der Seinswissenschaft gelten können, ja auf die Gefahr hin, der Überhebung geziehen zu werden, sprechen wir es aus, dass wir mit diesen Grundsätzen und Grundzügen — ein mehreres wollen sie und können sie nicht sein — gewissermassen die Piloten, den Pfahlrost in den unfesten Grund der bisherigen Lehrmeinungen getrieben zu haben hoffen. Haben diese Grundsätze das Gebäude der Erscheinungslehre ohne zu wanken getragen, so zweifeln wir nicht, werden sie auch bei den kühneren Bauten nicht versagen, die die Wesenslehre auf sie zu gründen hat. Liegt in dieser Annahme eine Überhebung, so ist sie der Ausfluss der Überzeugung und des Selbstbewusstseins, ohne die in der Wissenschaft nichts Wahres geleistet werden kann, wie in der Politik nichts Grosses ohne Begeisterung und Leidenschaft.

Einer besonderen Rechtfertigung scheint uns noch die Stellung zu bedürfen, die wir in den nachfolgenden Darstellungen gegenüber den hauptsächlichsten Lehren Kants eingenommen haben. In dieser Beziehung ist es uns Bedürfnis, uns nach einer gewissen Richtung gegen Missverständnisse zu verwahren. Bekanntlich ist's auf litterarischem Gebiete ein nicht unbeliebtes und nicht selten angewendetes Mittel, die Aufmerksamkeit dadurch auf sich zu lenken, dass man eine Polemik gegen Autoritäten ersten Ranges eröffnet. Je höher das Ansehen des Angegriffenen steht, je geringer ist hierbei der Einsatz. Gelingt der Angriff, dann um so besser für den Angreifer, misslingt er, dann bleibt für ihn immer noch übrig, dass er es gewagt hat, gegen eine Autorität ersten Ranges aufzutreten. Wir wissen uns von der Engherzigkeit und Schwäche einer solchen Gesinnung völlig frei. Im Gegenteil sind wir auf das Ansehen unserer deutschen Philosophie zu stolz, als dass wir es nicht schmerzlich empfinden sollten, wenn

dieses Ansehen gerade in ihrem grössten Vertreter eine Herabminderung erfährt. Dennoch aber muss dieses Empfinden, müssen diese Rücksichten an dem Punkte halt machen und zurücktreten, wo darunter die Sache selbst leiden würde. Wenn durch eine fortgeschrittene Wissenschaft der Nachweis geführt werden kann und geführt wird, dass ein System das Ansehen und die Wertung nicht verdient, die ihr von einem minder geklärten Urteil beigelegt worden, dann darf sich die Wissenschaft über dieses System den Stab zu brechen nicht abhalten lassen aus Rücksichten auf Personen und Namen, und wären sie auch die gepriesensten und klangreichsten. Amicus Plato magis amica veritas! Auch das Ansehen eines Fichte, Schelling und Hegel hat das System der spekulativen Schule vor der Katastrophe nicht bewahren können, die in der allgemeinen Meinung über sie hereingebrochen ist. Auch bei Kants System dürfte es so liegen, dass es gegenwärtig für die weitere Entwickelung der Seinswissenschaft vielmehr ein Hindernis bildet, als dass es diese unterstützt. Es liegt im Wesen einer jeden Wissenschaft, ganz besonders aber der Seinswissenschaft, dass ihr Fortschreiten hinter sich keine Dunkelheiten duldet. Ein neues, im Gegensatze zu früheren stehendes System aufzustellen, bevor und ohne dass die früheren widerlegt sind, widerstrebt der Sache. Mit dem System der spekulativen Schule hat man sich genügend abgefunden. Kaum jemand dürfte es noch als ein Hindernis für das Auftreten eines neuen Systems ansehen. Anders bei dem Kantschen Systeme. Eine Zeitlang durch das Ansehen der spekulativen Schule in den Hintergrund gedrängt, ist das Kantsche System nach der Beseitigung des Ansehens dieser Schule von selbst wieder in den Vordergrund getreten und beansprucht die Erneuerung der alten Achtung und Geltung anscheinend mit um so mehr Recht, als auch die spekulative Schule, so grundverschieden schliesslich ihr System sich ausgestaltete, dennoch das Kantsche nicht bloss nicht unmittelbar verworfen hat, sondern im Gegenteil bekannte, dass sie von ihm ihren Ausgang genommen habe. Und so sehen wir denn gegenwärtig die deutsche Seinswissenschaft in einem offenbaren Zustande der Krisis. Von dem Gefühl geleitet, dass mit dem Bisherigen gebrochen werden muss, aber auf der anderen Seite noch nicht einig mit sich über den inneren Wert oder Unwert des Kantschen Systems, und zu gewissenhaft, um sich über das letztere

hinwegzusetzen, bevor sie sich über dasselbe noch nicht völlig klar geworden, schwankt sie zwischen dem Bestreben nach einer neuen festeren Grundlage und der Rechnung mit der Möglichkeit, im Kantschen Systeme doch noch den Ausgangspunkt für ein System der Zukunft zu finden. Die letztere Hoffnung ist eitel. Sowohl die Grundlage, die Kant der Erkenntnislehre durch den Apriorismus, wie die Grundlage, die er in dem sogenannten kategorischen Imperativ der Willenslehre giebt, sind verfehlte, sind untaugliche. Auch seine Anhänger und Bewunderer geben dies mehr oder minder zu. Sie scheiden sich in solche, die — merkwürdig genug — trotz ihrer Bewunderung jene Grundsätze geradezu als unhaltbar nachweisen, und in solche, die, obschon sie diese Grundsätze anerkennen, doch trotzdem und trotz ihrer Bewunderung aus ihnen für die Sache dennoch nicht den mindesten Vorteil zu ziehen vermögen. Selbst Schopenhauer, der trotz seiner ebenso ungerechtfertigten wie häufig masslosen Feindseligkeit gegen die „Philosophieprofessoren" Kant unter allen allein gelten lässt, ja zu seinen Bewunderern zählt, tritt Kant doch gerade in seinen genannten beiden Grunddogmen aufs entschiedenste entgegen. Danach aber kommt man fast zu dem Schlusse, dass heute schon nötiger als eine Widerlegung jener Grundsätze selbst eine Aufklärung darüber ist, wie überhaupt die gedachten Kantschen Theorieen zu dem hohen, ja höchsten Ansehen kommen konnten, das ihnen thatsächlich gezollt worden und zum Teil noch gezollt wird. Hierbei aber möchten wir, indem wir auf jene Theorien selbst unten an verschiedenen Stellen zukommen werden, an dieser Stelle noch mit einigen Worten verweilen.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung bei Kant, eine Erscheinung, die sich bei keinem zweiten Philosophen in gleicher Weise wiederholt, dass so viele, auch seine Anhänger nicht ausgeschlossen, sich ausser Stand erklärten, Kants Theorieen zu verstehen. Goethe und Schiller, selbst tiefe und geniale Denker, haben es zu wiederholten Malen offen bekannt, dass sie ausser stande seien, in das volle Verständnis der Kantschen Werke einzudringen. Der Philosoph Garve, der über Kants Schrift Prolegomena zu einer jeden Kritik der reinen Vernunft eine Beurteilung in der Göttingenschen Zeitung verfasste, beklagt das nämliche und erklärt, „dass er kein Buch der Welt wisse, das zu lesen ihm soviel Anstrengung gekostet habe, und dennoch sei

er sich ungewiss, ob er das ganze überschaut habe". Und so zieht sich dasselbe Urteil wie ein roter Faden durch die Beurteilungen, die Kants Werke erfahren, bis herab zu dem neuesten Interpreten Kants, Paulsen, der ebenfalls unter Verwerfung namentlich der dem erkenntnistheoretischen Systeme Kants zugrunde liegenden Gedanken nach Darlegung der letzteren an einer Stelle die Bemerkung hinzufügt: „Ich glaube nicht, dass ein Mensch sich rühmen kann, diese Gedanken wirklich zu verstehen, d. h. denken zu können." Wenn aber so das, was man von den Kantschen Theorieen versteht, fast von allen Seiten verworfen oder doch als unbrauchbar für die Praxis gekennzeichnet wird, und dennoch daneben Platz für eine Bewunderung Kants bleibt, erscheint da nicht der Schluss gerechtfertigt, dass das, was bei Kant so grosse Bewunderung erregt hat, nicht sowohl das von seinen Werken verstandene — denn das als falsch erkannte kann man doch unmöglich bewundern —, sondern das ist, was an seinen Werken unverstanden geblieben ist? Es mag dies seltsam genug klingen und doch dürfte es sich nicht allzuweit von der Wahrheit entfernen. Kant verdankt thatsächlich einen Teil seines Ruhms auch dem Umstande, dass seine Geistesanlage selbst, wie sie in seinen Werken uns entgegentritt, ein psychologisches Problem bildet. Gewiss ist bei Kant nichts sinnlos. Im Gegenteile, seine Konstruktionen der Denkprozesse namentlich berühren häufig die am tiefsten liegenden Vorgänge und zwar so zutreffend, dass man immer wieder versucht wird anzunehmen, diese Gedanken können auch nur einem ebenso tiefen und gründlichen Systeme entsprungen sein. So oft man aber zu dieser Annahme veranlasst wird, so oft wird man darüber belehrt, dass sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Liest man in solchen Fällen weiter, so verwirrt sich alsbald der Kantsche Gedankengang durch allerlei Seitensprünge, Einschaltungen Einschränkungen, Erweiterungen, Zusätze und Wiederholungen so, dass man sich nach einem Dutzend und mehr vergeblicher Versuche, auf Kants Gedankengang einzugehen, endlich überzeugt, dass ein festzusammengefügter, streng logisch sich entwickelnder Gedankengang thatsächlich überhaupt bei ihm nicht vorhanden ist, und auch die einzelnen zutreffenden und in die Tiefe gehenden Gedanken nicht sowohl einem methodisch zusammenhängenden Denken, als jenem Suchen und Herumgreifen in der Kreuz und der Quere entsprungen sind. Je weniger sich so bei Kant ein innerer

Zusammenhang der einzelnen Teile und eine streng logische Entwickelung des Ganzen in Wirklichkeit findet, um so geschickter aber weiss er durch seine Darstellungsweise den Schein davon hervorzurufen. Hierzu dienen ihm namentlich drei Mittel. Das erste bildet eine anscheinend streng methodische Ordnung des Stoffs — wir haben bei dem nachstehenden vorzugsweise sein Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, im Auge —, die thatsächlich keine methodische Ordnung ist. Sie besteht häufig bloss in methodischen Überschriften der einzelnen Kapitel, nicht aber in einem methodischen Inhalte. Eigentümlich ist's, wie man durch diese Überschriften förmlich genarrt wird. Just das, was einem bei dem vorhergehenden Kapitel unklar geblieben, verspricht meist das nächste Kapitel durch seine Überschrift zu lösen. Wenn man sich aber durch den Wust der unzusammenhängenden und meist nicht dahin gehörigen Dinge des neuen Kapitels „in ihren unendlich schleppenden Wiederholungen, wo immer das Ende und der Anfang widereinander sind" (Paulsen), hindurch gelesen hat, so erkennt man, dass die Überschrift nur eine Attrappe war, die nichts oder doch ganz anderes enthält, als sie zu enthalten ankündigt. Und nun beginnt dasselbe Spiel bei einem neuen Kapitel von neuem, bis man, am Ende des Werkes angekommen, sich überzeugt, dass dasselbe, was von den einzelnen Kapiteln gilt, auch für das ganze Werk zutrifft. Konzentriert hat man dieses ganze System einer Scheinmethode in den bekannten Kategorieentafeln. Nirgends war es nötiger als bei diesen, den Kern des Systems in sich schliessenden Aufstellungen, streng sachlich zu verfahren. Und doch, welche auch von seinen grössten Bewunderern nicht in Abrede gestellte, fast an Spielerei grenzende Willkür hat sich Kant bei der Aufstellung dieser Kategorieentafeln zu schulden kommen lassen! Ein zweites Mittel, den Anschein einer streng methodischen Darlegung hervorzurufen, sind die Wort- bez. Begriffs-Erklärungen, die Kant giebt. Kant lässt es — und hierin hat er offenbar recht im Gegensatze zu Herbart, der Worterklärungen grundsätzlich für die Seinswissenschaft verwirft — an solchen Erklärungen nicht fehlen. Aber Worterklärungen haben für die Wissenschaft doch nur Wert, wenn ihr Sinn durchgängig streng beibehalten wird. Im anderen Falle sind sie schlimmer als keine, verwirren sie nur. Leider ist das letztere bei Kant in ausgesprochenster Weise der

Fall. Man kann wohl behaupten, dass auch nicht eine der von ihm aufgestellten Erklärungen von ihm durchgängig festgehalten wird. Glaubt man schon einmal dem Gedankengange Kants beigekommen zu sein, da steht man auf einmal vor einer neuen Dunkelheit, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil es Kant gefallen hat, ein kurz vorher in ganz bestimmter Weise definiertes Wort in ganz anderem Sinne anzuwenden. Aber nicht bei blossen Worterklärungen, nein, auch bei ganzen Grundsätzen wechselt er die ihnen beigelegte Bedeutung, auch wenn diese Grundsätze fundamentalster Art sind, in bisweilen geradezu unverantwortlicher Weise. Man braucht bloss auf den in ganz anderem Sinne bei der von ihm sogenannten spekulativen oder theoretischen und in ganz anderem Sinne bei der sogenannten praktischen Vernunft und der Urteilskraft angewendeten Grundsatz der Notwendigkeit und Allgemeinheit der aprioristischen Begriffe hinzuweisen. Ein drittes bei Kant beliebtes Mittel, seine Theorieen mit dem Anschein der Unumstösslichkeit und Selbstverständlichkeit zu umgeben, ist eine solche Darstellung, nach der sich gewisse, gegen sein System aus den früheren Systemen herzuleitende Einwände aus der Sache heraus wie von selbst erledigen, sich vor der Unwiderstehlichkeit seines Systems ganz von selbst und ohne weiteres wie Nebel vor der Sonne in hellen Tagesschein auflösen. Betrachtet man diese angeblichen Einwürfe aber bei Licht, so sind es in Wirklichkeit gar keine Einwendungen gegen sein System, oder zum mindesten nicht so gemeint, wie er sie hier in in majorem gloriam seines Systems auslegt. Das Ganze war nur Spiel, um uns die Unumstösslichkeit seines Systems so deutlich als möglich vor Augen zu führen. Das obige noch einmal zusammengenommen, so haben wir bei Kant eine Methode, die thatsächlich keine Methode ist, da sich der Inhalt an sie nicht kehrt, Erklärungen von Begriffen und Grundsätzen, die thatsächlich keine Erklärungen sind, da sie mehr verdunkeln als deutlich machen, Einwände, die thatsächlich keine Einwände sind, da sie niemand erhoben hat. Mit Recht erklärt Garve in seinem Briefwechsel mit Kant, er gestehe zu, dass er „über den Schwierigkeiten, die er bei Kants Werk (Prolegomena) zu überwinden gehabt habe, zuweilen unwillig geworden sei, da er meine, es müsse möglich sein, Wahrheiten, die wichtige Reformen in der Philosophie hervorbringen sollen, denen, welche des Nachdenkens nicht ungewohnt, leichter verständlich zu machen, und

dass das Kantsche System, wenn es wirklich brauchbar sein solle, populärer ausgedrückt werden müsse und, wenn es Wahrheit enthalte, auch ausgedrückt werden könne.« Garve hat hierin offenbar vollkommen recht, er irrt nur in dem Einen — oder vielleicht auch nicht, denn wenn man das, was in diesen brieflichen Wendungen auf das Konto der Höflichkeit zu setzen ist, abzieht, leuchtet die gegenteilige Annahme auch bei Garve durch —, nämlich darin, dass er annimmt, Kants Grundsätze liessen sich überhaupt mit voller Deutlichkeit wiedergeben, während dies doch unmöglich ist, da sie thatsächlich an unheilbarer innerer Unklarheit leiden. Wenn irgendwo, so trifft auf Kant das Horazsche Wort zu: „Scribendi recte sapere est et principium et fons."

Nun aber schliesslich diese Dunkelheiten selbst. Vielleicht steckt doch noch ein tieferer Sinn hinter ihnen, der bloss darum nicht verstanden wird, weil das Verständnis auch der schärfsten Denker an das Verständnis Kants nicht heranreicht. Handelte es sich um das Verständnis eines Hegel, dann würde man eine solche Möglichkeit bis zu einem gewissen Grade zugeben können. Denn Hegel, der von sich gesagt haben soll, es habe ihn nur ein einziger verstanden und auch der nicht richtig, hat durchaus transcendental sein wollen, und dieses Transcendentale bis zu einer solch schwindelnden Höhe emporgeschraubt, hat nach dem Goetheschen Wort: „Im Finstern sind Mysterien zu Hause" einen so tollen Hexensabbath mit unmöglichen Begriffen aufgeführt, dass man zweifelhaft sein kann, ob er selbst noch verstanden, was seine in ein Übermass von transcendentalem getauchte Feder geschrieben hat. Kant dagegen würde sich sehr verwahrt haben, wenn man sein System an irgend welcher Stelle als ein transcendentales im Hegelschen Sinne bezeichnet hätte. Kant ist in seiner Erkenntnis und Willenstheorie, ist in seinem „Kriticismus" vielmehr durchaus Positivist und will auch nichts anderes sein. Als solchem aber würden ihm Dunkelheiten schwer zu verzeihen, würden sie ihm als alles eher, denn als Vorzug anzurechnen sein. In der That giebt es auch bei Kant durchaus nichts, was nicht zu verstehen wäre. Kant ist bloss schwer zu verstehen, und dass er dies ist, nicht etwa darum, weil seine Lehren zu tief für das menschliche Verständnis wären, sondern er ist nur schwer zu verstehen wegen der oben gekennzeichneten, durchaus der Klarheit ermangelnden Behandlung seines Stoffs. Diese letztere konnte Schiller veranlassen, in einem seiner Epigramme Hume die Worte in den Mund zu legen: „Der Kant hat sie alle verwirrt," etwas geniales aber in ihr zu finden, vor der sich der gewöhnliche Menschenverstand als vor etwas sein Vermögen überschreitendem ehrfurchtsvoll zu beugen hätte, hat man doch weder Anlass noch Recht. Je weniger aber Kants auf dem Apriorismus beruhendes System ein klar durchgebildetes ist und seiner inneren Unhaltbarkeit nach sein konnte, um so beharrlicher und zäher hat Kant seinen Vorsatz, die ganze Welt der Dinge in die Schablone dieses Systems hineinzupressen, durchgesetzt und in dieser Beziehung an Willkür und Vergewaltigung seines Stoffs wahrlich das mögliche geleistet. Das Leben und die Wirklichkeit musste in diese Schablone hinein, passte es nicht, weil die Schablone zu eng war, so wurde es an der einen Stelle gekürzt, passte es nicht, weil sie zu weit war, so wurde ihm an der anderen Stelle ein Stück zugesetzt, es wurde gezogen und geschoben, gedrückt und gepresst, gestossen und geknetet, und nicht eher gerastet, als bis das Werk vollendet war. Freilich, dass das, was schliesslich die Schablone füllte, noch Wirklichkeit und Leben war, dürfte Kant selbst mehr als einmal zweifelhaft geworden sein. Es gehörte die Arbeit eines ganzen Lebens dazu, um die Wirklichkeit zu solchem Knäuel zu verwirren, wie es Kant gethan hat, und es würde anderweit die Arbeit eines Lebens dazu gehören, um den von Kant verwirrten Knäuel wieder zu entwirren, aber es wäre ernster Erwägung wert, ob sich nicht dennoch eine solche Arbeit im Interesse der Philosophie lohnte.

Kehren wir zu unserer Darstellung der Willenslehre zurück, der dieses Vorwort gilt, so machen wir uns trotz der durchgängig sicheren Gründung, die wir auch bei ihr für das System gelegt zu haben glauben, doch nicht allzuviel Hoffnung, dass die Ergebnisse, zu denen die nachstehende Darstellung der Willenslehre gelangt, alsbald und allgemeineren Anklang finden werden. Dazu entsprechen sie viel zu wenig der Zeitrichtung, der sie sich vielmehr geradezu entgegenstellen. Das Ende des achtzehnten Jahrhunderts brauchte seinen Kant, um das Sittengesetz von dem Untergrunde der Religion loszulösen, das Ende des neunzehnten Jahrhunderts brauchte einen Nietzsche, um das Sittengesetz überhaupt aufzuheben. Nietzsches Lehren mussten der Gesinnung gewisser Gesellschaftsklassen, denen über der Genusssucht und dem Sinnenkitzel jegliche sittliche Kraft abhanden gekommen ist,

äusserst willkommen erscheinen. Nietzsche machte mit dem Sittengesetz reine Wirtschaft. Indem er es geradezu für eine Entwürdigung der Persönlichkeit erklärte, schaffte er es aus der Welt. Es entsprach dies der ganzen Anschauung Nietzsches, den Schultze der inneren Bedeutung seiner Lehre nach richtig, inbezug auf die äussere Wirkung derselben freilich kaum zutreffend als einen blossen „interessanten Modephilosophen" charakterisiert. Alles unter dem Gesichtswinkel der Décadence ansehend und verwerfend, hat niemand je leidenschaftlicher der Décadence in die Hände gearbeitet, als gerade Nietzsche. Abhold jeder methodischen Entwickelung gefällt sich seine Afterlogik darin, in von Sarkasmen und Blasphemieen strotzenden Aphorismen das, was bisher als das heiligste und ehrwürdigste gegolten, schonungslos in den Staub zu treten. Einem von Dämonen Besessenen gleich ist er in die Stätten der Geisteskultur eingebrochen. Mit ausgerissenen Baumstämmen hat er um sich geschlagen, Wiesen und Äcker zerstampft, Hütten und Paläste gleichmässig über den Haufen geworfen, um schliesslich jenseits aller Gegenständlichkeit als ein Wahnwitziger zu enden. Einem Geschmacke, der an Nietzsche Gefallen findet, können die nachfolgenden Darlegungen nichts sein. Nietzsche hat seinen Lesern Haschisch geboten, von dem sie berauscht in den Wolken zu schreiten wähnen, um nach beendetem Rausche in einer jämmerlichen Welt jämmerlich zu erwachen. Was wir bieten, ist nichts als einfaches hausbackenes Brot, aber Brot aus der Werkstätte des methodischen Denkens und einer Vernunft, die, selbst gesund, die geistige Gesundheit anderer fördern soll.

Unsere in dem Vorwort zur Erkenntnislehre ausgesprochene Besorgnis, dass die Vermeidung von Fremdwörtern als Fachausdrücken bei manchem den Eindruck der Wissenschaftlichkeit unserer Behandlung schmälern werde, ist, wie einige Beurteilungen deutlich erkennen lassen, eine nicht ungegründete gewesen. Uns kommt dies nicht überraschend. Das Fremdwort ist in der Seinswissenschaft bisher eben mehr als eine blosse Gewohnheit gewesen. Es bildet eines der Mittel, mit denen man sich über die mangelnde Befriedigung in sachlicher Beziehung hinwegzutäuschen sucht. Nur freilich hat sich dieser Gebrauch an seinen Urhebern bitter gerächt. Die Fremdwörter, häufig bloss die Masken und Pritschen beim philosophischen Mummenschanz und bestenfalls der Mantel zur Verdeckung der sachlichen Blössen, sind nachgerade von den philosophischen Schriftstellern für ernst genommen worden. Erst betrog man bloss andere mit ihnen, nachgerade aber sich selbst. Man gewöhnte sich mehr und mehr daran, das Fremdwort als etwas der Philosophie Wesentliches anzusehen. Die eigene Sprache ist vielen hierbei fremd geworden, so fremd, dass ihnen das Seinswissenschaftliche in ihr gegeben gar nicht mehr als Wissenschaft erscheint und sie sich den Verzicht auf Fremdwörter nur allenfalls durch das Bestreben, populär zu werden, erklären können. Wir können uns nicht Hoffnung machen, dass unsere, die Fremdwörter als Fachausdrücke vermeidende Behandlung den Fremdwörtermissbrauch aus der Seinswissenschaft beseitigen wird, aber vielleicht kann sie doch dem und jenem das Gewissen in diesem Punkte schärfen und dadurch dazu beitragen, dass der schreiende Widerspruch aus der Welt geschafft wird, der daran liegt, dass das Volk der Denker bei der Wissenschaft des Denkens seine eigene Sprache, die Sprache der Denker, verschmäht!

Der Grundrisscharakter des gegenwärtigen Werkes bringt es mit sich, dass es in der Hauptsache dem Leser nur Fertiges bietet. Das, was nötig war, um diese fertigen Ergebnisse hervorzubringen, der Werdegang der Gedanken, wird dem Leser nicht vorgeführt und kann ihm im Rahmen einer solchen Behandlung nicht vorgeführt werden. Der Leser des Grundrisses befindet sich in der angenehmen Lage des Reisenden, der, in die Kissen des Wagens gelehnt, auf der ebenen Bahn der Schienenstränge dahingleitet. Eine andere Lage freilich ist die des Ingenieurs, der die Bahn errichten und zu diesem Zwecke hier Berge durchstechen, dort Thäler überbrücken musste. Nicht überall freilich haben wir davon Umgang genommen, auch einen Blick in die Werkstätte thun zu lassen. Da und dort haben wir vielmehr — um im Bilde zu bleiben — dem Reisenden ein mehr oder minder ausführliches Bild in den Wagen gehängt, um ihm wenigstens bei den umfänglichsten Durchstichen und Überbrückungen eine Vorstellung auch von deren Werden zu geben. Im übrigen ist die Beibehaltung des Grundrisscharakters für die Willenslehre schwieriger gewesen als bei der Erkenntnislehre. Der Stoff drängt sich bei ihr noch massenhafter auf als dort. Dies mag es auch erklären und entschuldigen, wenn die letzten Teile des Werkes, namentlich die Darlegungen über das

Recht und über die Geisteswissenschaften, nahe an das bloss Skizzenhafte grenzen. Auch in dieser skizzenhaften Form aber werden sie, so hoffen wir, doch noch einige beachtenswerte Gesichtspunkte bringen.

Was endlich die Beurteilungen unserer bisherigen Darlegungen in der Presse anlangt, so waren wir darauf gefasst, mehr oder minder heftigem Widerspruche zu begegnen, da wir mit unserem System bei aller Anerkennung der grossen Leistungen unseres deutschen philosophischen Schrifttums ja in zahlreichen Punkten neue und selbständige Auffassungen befolgen. Um so dankbarer sind wir dafür, dass unser Werk dennoch von verschiedenen Seiten beifällig, von einzelnen Seiten sogar in einer unser Verdienst vielleicht übersteigenden Weise warm aufgenommen worden ist. Namentlich aber erfüllt es uns mit Dank, dass unter den uns bekannt gewordenen Beurteilungen nur wenige, ja eigentlich nur eine einzige ist, bei der wir den Eindruck haben, dass die bis zu einem gewissen Grade ja erklärliche Abneigung gegen ein neues System die Sachlichkeit der Beurteilung beeinträchtigt hat. Aber auch für die tadelnden Urteile würden wir dankbar sein, wenn sie ausführlich genug wären, um die massgebenden Gründe erkennen und sie nach ihrer Berechtigung hin prüfen zu können. Zu unserem Bedauern ist dies nicht der Fall und so können wir über diese Einwände mit der Bemerkung hinweggehen, dass sie, soweit sie sich gegen unsere Auffassung vom Wesen der Mathematik richten, bei näherem Eingehen auf unsere Ausführungen, soweit sie sich gegen die Trennung des Stoffs nach der Gebundenheit und Freiheit des Erkennens und Wollens richten, hoffentlich durch die gegenwärtige Fortsetzung unseres Werkes sich erledigen werden. Freilich kann sich diese unsere Hoffnung nur erfüllen, wenn sich der Beurteiler nicht darauf beschränkt, Bruchstücke aus dem Gebotenen herauszugreifen. Unsere Darstellung bildet ein in sich geschlossenes System und es können daher auch dessen einzelne Teile nur dann richtig verstanden werden, wenn man sich die Mühe nimmt, das Ganze durchzulesen und sie aus dem Ganzen zu beurteilen. Dass das letztere bei allen uns zur Kenntnis gekommenen Beurteilungen der Fall, glauben wir mit einigem Rechte in Zweifel ziehen zu dürfen.

Schliesslich noch eine Bemerkung. Man hat die von uns eingeschlagene Richtung dem Neukantianismus zugerechnet.

Sofern man hierbei im Auge hat, dass wir mit Kant die Erkenntnislehre für die gesamte Seinswissenschaft als grundlegend ansehen, können wir diese Bezeichnung für unsere Darstellung wohl gelten lassen, und zwar um so lieber, wenn es uns gelungen sein sollte, einigermassen zu erreichen, was wir für die Behandlung der Seinswissenschaft als das Erstrebenswerte ansehen, nämlich: deutsche Gedankentiefe und deutschen Idealismus mit dem Positivismus der englisch-schottischen Schule zu verbinden. Insofern aber mit jenem Urteile etwa angedeutet werden sollte, dass unsere Richtung mit dem Kantschen Grunddogma vom Apriorismus etwas gemein habe, könnte es keine Annahme geben, die auf unsere Richtung weniger zuträfe, die vielleicht ausgenommen, dass wir in Kants Dogma vom Apriorismus überhaupt die Lösung eines metaphysischen Problems anerkennen.

Inhaltsverzeichnis.

Abschnitt I.

Allgemeines.

---

1. Das Verfahren bei dem Erkennen der Innenwelt.

Die bisherige Darstellung der inneren Erscheinung unseres Ich, die unter der Bezeichnung „Erkenntnislehre“ gegeben worden ist, hat die Vorstellungserregungen zum Gegenstande gehabt. Sie hat aber nicht alles umfasst, was man gewöhnlich als Vorstellungen bezeichnet, sondern sich auf die Darstellung der Vorstellungen von der körperlichen Aussenwelt, deren Wesen, Entstehung und Verlauf beschränkt. Eine solche Beschränkung zunächst auf die Vorstellungen von der Aussenwelt ist nicht ohne triftige Gründe eingehalten worden. Diese Gründe sind aber weniger in der Rücksicht auf die Ökonomie des Werkes zu suchen, als in der Rücksicht auf die thunlichste Klarstellung des behandelten Gegenstandes. Die letztere auf dem gegenwärtigen Gebiete herbeizuführen ist bislang offenbar noch immer nicht in der erwünschten Weise gelungen. Überblickt man die zahlreichen Darstellungen, die die Erkenntnislehre bisher erfahren, so würde man sicherlich unrecht thun, wollte man nicht anerkennen, dass bei einem grossen Teile derselben nicht bloss mit ausgezeichnetem Scharfsinn an die Lösung der Aufgabe herangetreten worden, sondern auch ein stellenweise sehr wertvolles Material in ihnen zu finden ist. Wenn es demohngeachtet auch auf diesem Gebiete der Seinswissenschaft noch nicht hat gelingen wollen, ein allgemein anerkanntes System zu schaffen, so liegt dies insbesondere hier neben der unstatthaften Vermischung metaphysischer mit exakt-wissenschaftlichen Gesichtspunkten hauptsächlich darin, dass man, verleitet durch den Sprachgebrauch, der unter der Bezeichnung „Vorstellung“ seinem inneren Wesen nach sehr Verschiedenes umfasst, sich dazu hat bestimmen lassen, auch

Vorstellungen im Dienste des Willens.

wissenschaftlich diese Gegenstände sämtlich als eins und deshalb auch unter den gleichen Gesichtspunkten zu behandeln, während sie doch thatsächlich ihrem Wesen nach von einander sehr Verschiedenes umfassen und demgemäss auch nur eine diesen Verschiedenheiten rechnungtragende Behandlung zu einer befriedigenden Lösung führen kann. Unter der Bezeichnung „Vorstellung" werden nämlich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht bloss die auf die Wiedergabe der Aussenwelt, sondern auch die auf die Wiedergabe der Innenwelt, also der inneren Erscheinung unseres Ich, gerichteten, nicht weniger aber auch diejenigen Seelenthätigkeiten verstanden, durch die der Wille bestimmt wird, also die Begriffe Gut und Bös, Recht und Unrecht, Schön u. s. w. Schon die ersteren, die Vorstellungen von der Innenwelt; aber können auf diese Bezeichnung nur bedingt Anspruch machen. Denn wenn unter Vorstellungserregungen nach dem Obigen (Ia, S. 21) diejenigen Seelenthätigkeiten zu verstehen sind, die eine zweitmalige Erzeugung, eine Wiedergabe, ein Abbild der Welt der Dinge in uns hervorbringen, so trifft diese Erklärung streng genommen nur auf die Vorstellungen von der Aussenwelt zu. Denn nur bei ihnen handelt es sich thatsächlich um eine Verschiedenheit des Erkennenden und des Erkannten, des Subjekts und Objekts, und nur bei ihnen kann man daher streng genommen von einer zweitmaligen Erzeugung, von einer Wiedergabe, ja sogar, wie dies namentlich bei den Gesichtswahrnehmungen der Fall ist, von einem förmlichen Abbilde des vorgestellten Gegenstandes, der vorgestellten Dinge der Aussenwelt sprechen. Bei den Vorstellungen von der inneren Erscheinung unseres Ich dagegen trifft alles dies nur mit Einschränkung, nur bedingt zu. Zwar nehmen wir auch hier eine Unterscheidung von Subjekt und Objekt vor, wir trennen unser inneres Ich als Gegenstand des Erkennens, sonach als Erkanntes, von einem hinter diesem Ich als Erkennendem stehenden Ich. Gegenüber jener ersteren ist diese letztere Trennung jedoch offenbar nur eine künstliche, denn thatsächlich lässt sich die Einheit unseres inneren Ich nicht aufheben. Und ebenso können wir augenscheinlich auch nicht mit dem gleichen Rechte bei den Vorstellungen von dem inneren Ich wie bei den Vorstellungen von der Aussenwelt von einer zweitmaligen Erzeugung, einer Wiedergabe oder gar einem Abbilde jener inneren Vorgänge

sprechen, da wir etwas derartiges bei ihnen gar nicht in uns empfinden, sondern die Vorstellungen von diesen Vorgängen (Erkennen und Wollen) nicht bloss jederzeit gleichzeitig mit den letzteren selbst entstehen, sondern auch so wenig eine blosse Wiedergabe enthalten, dass jene vielmehr ohne diese gar nicht vorkommen können, also in Wirklichkeit nicht eine Wiedergabe, sondern Bestandteile beziehentlich doch die Voraussetzung jener darstellen. Dieser Umstand ist übrigens auch dem Sprachgefühle der Völker nicht entgangen. In der deutschen Sprache ist ein Ausfluss dieser Erkenntnis die Bezeichnung „sich bewusst werden", die in derlei Fällen neben der Bezeichnung „vorstellen" gebraucht wird. So sprechen wir sowohl davon, dass wir unseren Willen uns vorstellen, als dass wir uns unseres Willens bewusst werden. Das letztere ist jedenfalls das der Sache Entsprechendere. Noch viel weniger trifft der Sinn, den wir nach dem obigen mit dem Begriffe Vorstellung zu verbinden haben, auf die sogenannten Vorstellungen von Gut und Bös, Recht und Unrecht u. s. w. zu. Die folgende Darstellung wird ergeben, dass es sich bei ihnen im Grunde weniger um Vorstellungs- als um Willensthätigkeiten handelt, dass sie nicht in der Wiedergabe von irgend etwas ausser oder in uns, sondern in der Feststellung von Gründen und Grundsätzen, nach denen wir unseren Willen einrichten, bestehen, und dass nur die Beteiligung des ordnenden Vermögens unserer Seele, das wir als Denken bezeichnen, bei ihrer Entstehung die Sprache dazu veranlasst hat, diese Seelenthätigkeiten den Vorstellungen zuzurechnen. Trotz solch unverkennbarer Wesensverschiedenheiten pflegt indessen die Seinswissenschaft alle diese Erscheinungen als ein und dasselbe aufzufassen und sie demgemäss sämtlich unter den nämlichen Gesichtspunkten zu behandeln. Es kann hiernach nicht Wunder nehmen, dass aus einer solchen Behandlung Verwirrung entsteht und die Möglichkeit, ein positives, gemeingültiges Ergebnis in diesem Punkte zu erzielen, von vornherein abgeschnitten ist. Ein Verfahren nach diesen unrichtigen Gesichtspunkten muss künftig vermieden werden, will anders man dem wahren Wesen der Sache beikommen. Um diesem Standpunkte gerecht zu werden, haben wir daher in der vorausgegangenen Erkenntnislehre den Versuch gemacht — es dürfte dies wohl der erste dieser Art sein — diejenigen Thätigkeiten der Seele, die sich nach dem eben Ausge-

führten als eigentliche und reine Vorstellungen kennzeichnen, also die Vorstellungen von der körperlichen Aussenwelt als einzigen Gegenstand der Erkenntnislehre und somit in einer Sonderdarstellung zu behandeln. Die Früchte davon haben sich alsbald gezeigt, und zwar nicht nur darin, dass diese Darstellung ein durchaus in sich abgeschlossenes Ganze bilden konnte, was sich bei den Darstellungen auf jenem Wege nicht behaupten lässt, sondern auch darin, dass bei dieser Behandlung die Vorstellungserregungen in für alle unter ihr begriffenen Thätigkeiten der Seele gleich verbindlichen und gleich zutreffenden Gesetzen dargestellt und deren Wesen, Entstehung und Verlauf in einer Weise festgestellt werden konnte, die die Bestätigung ihrer Richtigkeit allenthalben bei der Anwendung der betreffenden Grundsätze in Praxis und Wissenschaft finden dürfte. Demnächst werden wir aus dem oben angedeuteten Wesen der Begriffe Gut und Bös, Recht und Unrecht u. s. w. für die Einrichtung des gegenwärtigen Werkes die weitere Folgerung ziehen, dass wir diese im gewöhnlichen Sprachgebrauch ebenfalls als Vorstellungen bezeichneten, thatsächlich aber als Vernunftbestimmungsgründe des Willens sich herausstellenden Begriffe nicht in Verbindung mit den eigentlichen Vorstellungen, sondern erst da behandeln, wo sie diesem ihrem Wesen nach hingehören, nämlich bei der Entstehung des Willens in der Form der Freiheit, und wir werden sehen, wie, in solcher Weise an ihre richtige Stelle gebracht, das Wesen und die Eigentümlichkeiten dieser Begriffe aus dem Zusammenhange der Darstellung gleichsam von selbst herauswachsen und sich so in erwünschter Klarheit dem Blicke darbieten. Wenn nach diesen Gesichtspunkten verfahren wird, so verbleiben von den in Rede stehenden Vorstellungen im weiteren Sinne nur noch die von der inneren Erscheinung unseres Ich, die Bewusstseins-Vorstellungen übrig. Obzwar auch diese, wie gezeigt, nur im uneigentlichen Sinne Vorstellungen genannt werden können, so bilden sie doch mit den eigentlichen Vorstellungen zusammen die Grundlage für das Verfahren bei der Erkenntnis unseres inneren Ich, auch weisen sie ferner so viele mit diesen parallel laufende Eigenschaften und Erscheinungen auf, dass sie am zweckmässigsten schon an der gegenwärtigen Stelle, bei der sie den Schluss der Lehre von den Vorstellungen von der Aussenwelt und zugleich den Eingang zur Lehre von den Bewegungserregungen bilden,

ihre Behandlung finden. Im Anschluss an das den Gegenstand der Erkenntnislehre bildende Verfahren von der Erkenntnis der Aussenwelt werden wir dementsprechend zunächst das Erforderliche über das Verfahren bei der Erkenntnis der inneren Erscheinung unseres Ich, und zwar in der Kürze darstellen, die bei dem Obwalten der Wesensverwandtschaft mit den Vorstellungen von der Aussenwelt nach Darstellung der letzteren von selbst gegeben ist, und damit die Grundlage für die Erkenntnis der Bewegungserregungen, der die gegenwärtige Abteilung dieses Werkes gilt, so vervollständigen, dass wir an ihrer Hand neben jenem unserem eigentlichen Gegenstande überall auch gleichzeitig alsbald eine Prüfung und Feststellung ihrer erkenntnis-theoretischen Unterlagen vorzunehmen in der Lage sind.

Verfahren bei der inneren Wahrnehmung.

Die Unterlage, das Material, der Stoff wird bei der Erkenntnis der körperlichen Aussenwelt durch die äusseren Sinne geliefert oder richtiger mit Hilfe der äusseren Sinne gewonnen. Obwohl sich auch bei ihnen die eigentlichen Wahrnehmungsvorgänge im Centralorgane der Nerven, dem Gehirn und dem Rückenmark vollziehen, ist es doch den betreffenden Wahrnehmungsvorgängen eigentümlich, dass sie durch besondere Organe, und zwar diejenigen sensorischen Nerven, die von dem Gehirne und dem Rückenmarke ausgehend auf der Oberfläche des Körpers enden, vermittelt werden, und dass jedem dieser Sinnesorgane eine bestimmte Aufgabe zugewiesen ist, in die es sich mit keinem der übrigen Sinnesorgane teilt. Bei der Erkenntnis der inneren Erscheinung unseres Ich nun, bei der es sich um das Erkennen von Thätigkeiten der Seele selbst, also des Erkennens und Wollens handelt, gebricht es ebenfalls nicht an körperlichen Organen, die eigens dazu bestimmt sind, die Vorstellungen von gewissen seelischen Vorgängen zu vermitteln. Die hierzu bestimmten äusseren Organe, die sensiblen Nerven, enden aber im Unterschiede von jenen ersteren nicht an der Oberfläche, sondern im Inneren des Körpers. Durch sie werden mit den betreffenden Gefühlen gleichzeitig auch die Vorstellungen, das Bewusstsein von letzteren vermittelt. Es sind dies die Nerven, mit Hilfe deren in uns die sogenannten körperlichen Gefühle als körperlicher Schmerz, körperliches Behagen, Hunger, Durst, die Geschlechtsgefühle und mit diesen gleichzeitig auch die Vorstellungen, das Bewusstsein, von ihnen hervorgerufen werden. Aber nicht alle unsere Vorstellungen von den inneren

Vorgängen werden mittelst dieser Organe gewonnen, sondern nur die von den einfacheren, unmittelbar mit unserem Körper in Beziehung stehenden Vorgängen, wie es eben die körperlichen Gefühle sind. Die Mehrzahl der inneren Vorgänge und gleichzeitig die wichtigsten von ihnen wie die geistigen Gefühle, die ordnende Thätigkeit des Verstandes, die Denkvorgänge, die Willensvorgänge, vor allen Dingen aber die sämtlichen auf der Vernunft beruhenden, allein bei dem Menschen möglichen Denk- und Willensvorgänge, sind inbezug auf ihre Entstehung wie ihr Eingehen in unsere Vorstellung nicht an derartige Organe geknüpft, sie vollziehen sich vielmehr unmittelbar in dem Centralorgane unseres Nervensystems, und zwar, wie man nach dem heutigen Stande der Physiologie anzunehmen hat, in den sogenannten Ganglienzellen des Gehirns und des Rückenmarks, die in ihren physiologischen Vorgängen zu beobachten, ungleich viel schwerer und bis jetzt nur erst in sehr unzulänglichem Masse gelungen ist. Stellen wir hiernächst das, was die Organe unserer äusseren und unserer inneren Wahrnehmung für die Erkenntnis ihrer Gegenstände leisten, untereinander in Vergleich, so ist der Unterschied auch hier ein augenfälliger. Bei den äusseren Sinnen des Gesichts und des Gehörs waren wir nicht bloss in der Lage, Beziehungen zwischen den Erregern und dem Inhalte der Wahrnehmungen, sowie eine mehr oder minder grosse Übereinstimmung gewisser Wahrnehmungen, sowohl bei dem einzelnen als bei verschiedenen Menschen, festzustellen, sondern wir vermochten diese Beziehungen und Übereinstimmung auch bis zu dem Grade zu erkennen und festzustellen, dass wir aus ihnen bestimmte Gesetze formulieren, ja ganze Wissenschaften (Optik, Akustik) mit diesen Gesetzen aufbauen und sie in weitestgehendem Masse in der Praxis verwerten konnten. Wenigstens ähnliche Verhältnisse sahen wir ferner bestehen bei den Körper- und Wärme-Empfindungen des Tastsinns und selbst bei dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn konnten wir die Beziehungen zwischen den Erregern der Wahrnehmungen und den letzteren selbst als in mannigfachen Rücksichten bei dem einzelnen wie bei verschiedenen feststehende ansehen. Erheblich anders, und zwar für die Erkenntnis des Gegenstandes weit weniger günstig, liegen dagegen die Verhältnisse bei der inneren Wahrnehmung und deren Organen. Selbst bei denjenigen Wahrnehmungen, für die der näheren anato-

mischen und physiologischen Untersuchung und Beobachtung zugängliche Leitungsorgane, wie die obengedachten, im Inneren unseres Körpers liegenden sensiblen Nerven vorhanden sind, bleibt doch der Inhalt der betreffenden Wahrnehmungen fast stets ein mehr oder weniger dunkler und verschwommener. Infolge dessen sind auch bei ihrer Wiederholung derartige Wahrnehmungen schwerer zu vergleichen und minder übereinstimmend als diejenigen der äusseren Sinne. Soweit innere Wahrnehmungen durch äussere Erreger hervorgerufen werden können, beobachten wir ferner zwischen Erreger und Wahrnehmung nicht ein der physischen Ursache und Wirkung so nahekommendes Verhältnis wie bei den Wahrnehmungen der äusseren Sinne. Ein Vergleich mit den entsprechenden Wahrnehmungen anderer, der uns bei den äusseren Wahrnehmungen durch die Möglichkeit der Herbeiführung gleicher äusserer Erregungserscheinungen, nicht minder auch durch sonstige künstliche Mittel, wie bei den Gesichtswahrnehmungen durch die bildliche Darstellung und ähnliches so erleichtert wurde, ist bei den Wahrnehmungen der inneren Sinne fast nur mittelst der Sprache möglich, die uns indessen, ein so unübertreffliches Mittel des Gefühls- und Gedankenaustausches sie sonst ist, doch hier, da es sich meist um einfache, also der Erklärung nicht zugängige Vorstellungen handelt, verhältnismässig nur sehr geringe Dienste leisten kann. Selbstverständlich noch viel ungünstiger fällt dieser Vergleich bei den inneren Wahrnehmungen aus, bei denen die entsprechenden physischen Vorgänge sich in der Beobachtung so wenig zugänglicher Organe wie der Ganglienzellen des Gehirns und Rückenmarks, vollziehen, sonach bei den sogenannten geistigen Gefühlen, z. B. der Liebe, des Hasses, des Zornes, der Verachtung u. s. w. Bei ihnen fällt nahezu jeder äussere Anhalt zu einer Vergleichung unserer Wahrnehmungen mit denen anderer weg. Ob das, was zwei verschiedene Personen fühlen, wenn sie das Gefühl der Liebe oder des Mitleides oder der Hochachtung oder des Neids oder der Furcht zu hegen behaupten, eine Übereinstimmung aufweist oder nicht sehr weitgehende Verschiedenheiten einschliesst, zur Entscheidung hierüber gebricht es uns nahezu an jedem Anhalt. Ebendaraus erklärt sich auch, weshalb insbesondere die Lehre von den Gefühlen ein noch so wenig angebautes, im ganzen noch ziemlich unaufgeklärtes und überhaupt ein solches wissenschaftliches Ge-

biet ist, das zur Klarheit anderer wissenschaftlicher Lehren zu erheben verhältnismässig nur geringe Aussicht besteht, erklärt sich ferner, dass, wie unten gezeigt werden wird, selbst da, wo der Gegenstand der inneren Wahrnehmung die Ausbildung von Wissenschaften zulässt, also auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften (Rechts-, Geschichts-, Kunst- u. s. w. Wissenschaft) die Unterlagen viel schwankendere sind und sein müssen, als bei den Naturwissenschaften.

Günstiger als bei der Wahrnehmung des Inhalts der Gefühle, also in materieller Beziehung, liegen die Verhältnisse in formeller Beziehung, das heisst in Beziehung auf die Wahrnehmung des Verfahrens, in dem sich das Erkennen unseres Erkennens und Wollens vollzieht. Hier hält der Gegenstand unserer Beobachtung und Wahrnehmung nicht allein insofern durchaus stich, als dieses Verfahren sich in seinen Einzelheiten in ziemlicher Deutlichkeit unserer Erkenntnis erschliesst, sondern es ist dieses Verfahren auch sowohl bei dem Einzelnen wie überhaupt bei jedem ordnungsgemäss veranlagten Menschen ein derart beständiges und übereinstimmendes, dass wir, wenn auch stellenweise nicht ohne grosse Schwierigkeiten, so doch imstande sind, die Gesetze, nach denen sich dieses Verfahren richtet, zu erkennen und festzustellen und auf diese Feststellungen in der Erkenntnislehre sowie in der Willenslehre Wissenschaften zu gründen, die an Exaktheit hinter den Naturwissenschaften nicht wesentlich zurückstehen.

Bewusstsein. Die innere Wahrnehmung unserer Erkennens- und Willensvorgänge, wie sie bisher geschildert worden ist, bezeichnen wir als Bewusstsein. Bewusstsein ist sonach die Wahrnehmung, und zwar die unmittelbare Wahrnehmung der inneren Erscheinung unseres Ich. Ebenso wie die Wahrnehmungen der äusseren Sinne die ausschliessliche Unterlage unserer Erkenntnis von der Aussenwelt bilden, sie es allein und ausschliesslich sind, die uns den Stoff zu dieser liefern, so ist es bei der Erkenntnis der inneren Erscheinung unseres Ich das Bewusstsein, das für die letzteren, und zwar auch mit derselben Ausschliesslichkeit, die nämliche Aufgabe verrichtet. Ohne das Bewusstsein und ausser ihm können wir von der inneren Erscheinung unseres Ich schlechterdings keine Vorstellung erhalten. Auf der anderen Seite aber ist ebenso gewiss, dass keine Erscheinung an unserem inneren Ich, somit keine

Thätigkeit unserer Seele überhaupt weder Erkennen noch Wollen auftreten kann, die nicht mit Bewusstsein verbunden wäre. Das letztere ist nicht eine praktische Wahrnehmung sondern die logische Folge der Bedeutung, die wir mit dem Begriffe „Seele" oder „innere Erscheinung unseres Ich" verbinden. Unter „Seele" verstehen wir bei dem Menschen und den tierischen Lebewesen allein diejenigen geistigen Thätigkeiten, die von dem Träger mittelst des inneren Sinnes, also unmittelbar wahrgenommen werden. Ihnen stehen gegenüber die bloss physiologischen Vorgänge, die wir als vegetative bezeichnen, wie der Blutkreislauf, die Verdauungsthätigkeit, das Wachstum u. s. w., die teils überhaupt nicht, oder doch nicht allein durch den inneren Sinn, sondern vornehmlich durch die äusseren Sinne und die Schlussfolgerung erkannt werden. Wenn es sonach schon durch die Bedeutung, die wir der Bezeichnung „Seele" beziehentlich „innere Erscheinung unseres Ich" beilegen, ausgeschlossen ist, dass die Thätigkeiten der Seele, sonach die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens, mit ihren Einzelvorgängen, Wahrnehmen und Denken, Fühlen, Begehren und Wollen ohne gleichzeitige innere Wahrnehmung, also ohne Bewusstsein, vor sich gehen, so ist es eine ebenso unumstössliche Thatsache einerseits, dass die als Bewusstsein sich charakterisierende seelische Thätigkeit sehr viele Grade aufweist von grösster Deutlichkeit bis herab zu einer kaum noch wahrnehmbaren Stärke, und andererseits, dass bloss vegetative, also unbewusst und unwillkürlich sich vollziehende Vorgänge in uns eine Form annehmen können, bei der sie ihrer Erscheinung nach den eigentlichen seelischen Thätigkeiten sehr nahe kommen. Das erstere ist der Fall bei gewissen seelischen Thätigkeiten des Menschen während des Schlafs, insbesondere bei der Beobachtung äusserer Vorkommnisse im Schlafe, beim Traume, bei den somnambulen Zuständen u. s. w. Soweit bei ihnen seelische Thätigkeiten auftreten, sind sie sämtlich mit Bewusstsein verbunden, wenn auch in vielen Fällen nur mit einem Bewusstsein schwächsten Grades. Das zweite ist der Fall bei den Instinkten der Tiere, namentlich wenn sie sich in solchen Thätigkeiten äussern, die unsere menschliche Erkenntnis sich anders als durch Einordnung in den Zweckbegriff nicht vorstellen kann. Hierher gehören die instinktiven Vorgänge bei den Zugvögeln, die die letzeren veranlassen, wärmere Gegenden, von deren Vorhandensein sie schlech-

terdings keine Vorstellung haben, aufzusuchen, ferner die inneren Vorgänge, die Vögel zur Herstellung von Brutstätten veranlassen, ohne dass sie Kenntnis davon haben, wozu diese dienen sollen, dann die Einbringung von Nahrung für den Winter ohne Vorstellung von dem zukünftigen Eintreten des Winters und anderes dergleichen. Liegt nach dem Ausgeführten der Umstand, dass die seelischen Thätigkeiten sämtlich mit Bewusstseinsvorgängen verbunden sind und verbunden sein müssen, ohne weiteres schon in dem Begriffe „Seele“, so bleibt es für die Sache sowohl als die gegenwärtige Darstellung belanglos, ob wir das Bewusstsein als Bestandteil oder als logische Voraussetzung der einzelnen seelischen Thätigkeiten, die schon in dem der Erkenntnislehre gewidmeten Abschnitte dieses Werkes dargestellt worden sind, oder bei der den Gegenstand dieser Abteilung bildenden Willenslehre noch dargestellt werden sollen, auffassen. Da gleichzeitig mit den betreffenden Seelenthätigkeiten auch die mit ihnen verbundenen Bewusstseinsvorgänge thatsächlich vorgeführt werden, enthält eine Darstellung der ersteren an sich schon auch gleichzeitig und ohne weiteres eine solche der letzteren. Hiernach liegt es in der Sache, dass die nachfolgende Behandlung auch der Willensthätigkeiten neben den in der Erkenntnislehre gegebenen und hier vorangeschickten Darstellungen es nicht nötig hat, den Bewusstseinsinhalt der Willensthätigkeiten jedesmal noch besonders zu behandeln, das Darzustellende kann und wird sich vielmehr auf den übrigen Inhalt dieser Thätigkeiten beschränken.

Das Denkverfahren bei der Erkenntnis der Innenwelt.

Wir haben bisher das Verfahren bei der Gewinnung der Unterlagen, der Sammlung des Stoffs für die Erkenntnis unseres inneren Ich geschildert und gezeigt, wie dasselbe sowohl inbezug auf die hierbei thätig werdenden Werkzeuge, als inbezug auf das Wesen des mit ihnen erzeugten Stoffs sich wesentlich von dem Verfahren bei der Gewinnung des Stoffs für die Erkenntnis der Aussenwelt unterscheidet. Stellen wir den nämlichen Vergleich nunmehr auch bei dem Verfahren, das in dem Ordnen dieses Stoffs, dem Denkverfahren, beim Erkennen unseres inneren Ich besteht, an, so finden wir, dass dieser Teil des Verfahrens bei der Erkenntnis der Innenwelt wesentlich grössere Übereinstimmung mit dem Verfahren bei dem Erkennen der Aussenwelt aufweist. Auch hier begegnen wir der grundlegenden Erscheinung wieder, dass unser Erkennen seinen Stoff nicht ohne weiteres als den ganzen, den einheitlichen, den unteilbaren erfasst, der er thatsächlich ist, dass die Thätigkeiten unserer Seele, sofern wir sie nicht bloss wahrnehmen, sondern auch durch Denken erkennen wollen, nicht ihrem Wesen gemäss als Ganzes in unsere Erkenntnis eingehen, sondern ebenso wie bei der Erkenntnis der Aussenwelt erst geteilt werden müssen, um dann durch ihre mehr oder minder mühsame Wiederverbindung und Wiederverknüpfung erst unserem Verständnis zugängig gemacht zu werden. Wurde das Eigentümliche indessen, das in diesem Umstande liegt, bei der Erkenntnis der Aussenwelt dadurch gemildert, dass der Gegenstand der äusseren Erkenntnis ein solcher ist, den wir vermöge eines Naturgesetzes unseres Denkens als etwas von uns Verschiedenes und Unabhängiges auffassen müssen, so tritt diese Erscheinung uns hier um so befremdlicher entgegen, als der Gegenstand unserer Erkenntnis in diesem Falle wir selbst, die Vorgänge in uns, die Thätigkeiten unseres eigenen Ich sind, dass es also unser eigenes Ich ist, das wir als ein Ganzes, ein Unteilbares leben und dabei doch nicht als Ganzes erkennen, sondern erst in Teile auflösen und mühsam wieder verknüpfen müssen, um es zu erkennen. Also auch die Erkenntnis des inneren Ich vollzieht sich auf dem Wege, den wir in der Erkenntnislehre als den der begrifflichen (diskursiven) Erkenntnis bezeichnet haben und der in dem Verfahren der Begriffsbildung, der Urteilsbildung und der Schlussfolgerung besteht. Soviel nun auch wenigstens in diesem Teile des Verfahrens bei dem Erkennen unseres Ich mit dem gleichen Verfahren bei der Erkenntnis der Aussenwelt Übereinstimmung herrscht, so liegt es doch in der Verschiedenheit des beiderseitigen Stoffs begründet, dass auch hier die beiden Verfahrensarten stellenweise von einander abweichen. Zunächst nämlich tritt inbezug auf die Begriffsbildung insofern eine Verschiedenheit auf, als es die Erkenntnis der Innenwelt nur mit zeitlichen Erscheinungen zu thun hat, der Beziehungsbegriff Raum also, der, wie wir gesehen haben, seiner Entstehung nach von den Wahrnehmungen des Gesichts- und des Tastsinnes abhängt, hier ausser Anwendung bleibt oder doch nur abgeleitete Anwendung findet. Hiernächst kommen zwar auch bei den zeitlichen Erscheinungen, die die innere Erscheinung unseres Ich ausmachen, Gruppenerscheinungen vor, und es giebt daher auch bei ihnen ausser den Eigenbegriffen, die bestimmte in der Zeit

liegende Seelenthätigkeiten zum Gegenstande haben, abgezogene Begriffe, wie sich weiter auch mit deren Hilfe Gesetze für die Seelenthätigkeiten aufstellen lassen, mit denen gleichzeitig auch die innere Erscheinung unseres Ich der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung zugängig wird. Da es sich aber bei der inneren Erscheinung unseres Ich nur um zeitliche Erscheinungen handelt, folgt, dass auch die Begriffsfächer (Kategorien), in die die sämtlichen Begriffe auf diesem Gebiete eingeordnet werden können, verschieden von denen für die Begriffe von der Aussenwelt sein müssen. Wurden die letzteren durch die Begriffsfächer des räumlichen und zeitlichen Verhaltens gebildet, so bestehen sie hier in denen von dem Inhalt und Wesen der betreffenden Erscheinungen einerseits und deren Verlauf andererseits. Die Urteilsbildung geht bei der Erkenntnis der Innenwelt im wesentlichen ebenso vor sich, wie bei der der Aussenwelt, inbesondere treten auch bei ersterer die auf dem Wege der Urteilsbildung entstehenden Begriffe Grund und Folge, Ursache und Wirkung auf und wird damit gleichzeitig auch die Möglichkeit der Anwendung von Schlussfolgerungen, und zwar sowohl solcher, die sich in Form der Erfahrungs-, als solcher, die sich in Form der Anwendungsschlüsse vollziehen, geboten.

Erkenntnis der Seelenvorgänge bei Anderen.

Betrachten wir endlich den Gegenstand, der die Unterlage für das Verfahren bei dem Erkennen unseres inneren Ich bildet, näher, so besteht er in den sämtlichen Thätigkeiten der Seele, also in den Thätigkeiten des Erkennens, das sich aus dem stoffsammelnden Wahrnehmen und dem stoffordnenden Denken, und ferner des Wollens, das sich aus den Thätigkeiten des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zusammensetzt. Das Ich, das wir in dieser Weise wahrnehmen, ist schlechterdings nur das eigene Ich. Irgend welche geistige und insbesondere seelische Erscheinung bei anderen Dingen und Lebewesen ausser uns können wir durch die blosse innere Wahrnehmung nicht erkennen. Wie die inneren körperlichen Organe, die den betreffenden Zwecken dienenden sensiblen Nerven und die Ganglienzellen, an die die Vorgänge unserer inneren Wahrnehmung geknüpft sind, allein im Dienste unseres Ich stehen, so können auch mit den an sie geknüpften seelischen Wahrnehmungsfähigkeiten andere geistige Vorgänge als die in unserem Ich sich vollziehenden, schlechterdings nicht wahrgenommen werden. Eine Einwirkung blosser seelischer Vorgänge in Anderen auf uns, und zwar auch nur im metaphysischen Sinne wie bei den Dingen der Aussenwelt, die unmittelbar mit Hilfe der äusseren Sinne wahrgenommen werden und bei denen zu unseren Wahrnehmungen ein dem Verhältnisse der physischen Ursache und Wirkung ähnliches Verhältnis stattfindet, ist bei der Wahrnehmung geistiger Vorgänge an Dingen ausser dem Wahrnehmenden allenthalben ausgeschlossen. Wenn ich einen Menschen weder sehe noch höre, noch sonstwie mit den Sinnen wahrnehme, ist es mir sowohl gänzlich unmöglich, auch nur die geringste Vorstellung von dessen seelischen Thätigkeiten zu erhalten, als jenem, in mir Vorstellungen von seinen inneren Vorgängen hervorzurufen. Selbst aus der grössten Nähe ist es einem Menschen, der sich unseren äusseren Sinnen insbesondere auch durch die Sprache nicht bemerklich machen kann, völlig unmöglich, uns irgend etwas von seinem Geiste mitzuteilen, irgendwelche geistige Beziehung zwischen ihm und uns herzustellen. Die Annahmen des Spiritismus, der Anhänger der Suggestion und der Hypnotik, soweit sie dem widersprechen, was ja bei der Suggestion und der Hypnotik in der Hauptsache nicht einmal der Fall ist, haben sich bisher trotz aller von ihren Anhängern aufgewendeten Bemühungen allgemein wissenschaftliche Anerkennung nicht erringen können und würden auch, soweit man geneigt sein könnte, sie für einzelne Fälle als erwiesen anzusehen, doch nach der geringen Anzahl der in Frage kommenden Beispiele für eine Wissenschaft von der Wirklichkeit völlig belanglos bleiben. Der Weg des unmittelbaren, also durch innere Wahrnehmung vor sich gehenden Erkennens geistiger Vorgänge, ausser den in uns selbst sich vollziehenden, bleibt uns nach alledem völlig verlegt. Wenn wir gleichwohl imstande sind, auch geistige Vorgänge in der Aussenwelt zu erkennen, so geschieht es nicht durch innere Wahrnehmung, sondern es geschieht auf dem mittelbaren Wege des Denkens, namentlich des Schlussfolgerns, das sich hierbei allerdings sowohl auf äussere als auf innere Wahrnehmungen — bei letzteren aber selbstredend immer nur auf solche bei uns selbst — stützt. Um uns den Hergang hierbei an einem Beispiele klarzumachen, und zwar zunächst an einem solchen, bei dem das Dazwischentreten der Verständigung durch eine gegliederte Sprache ausser Betracht

gelassen werden kann, so stellen wir uns den Fall vor, wie wir eine Vorstellung davon erhalten, dass ein Tier nach Speise verlangt. Sollen wir einen solchen Vorgang in der Tierseele erkennen können, so muss zunächst vorausgehen, dass wir selbst das Verlangen nach Speise in uns einmal gefühlt haben. Denn wäre dies nicht der Fall, so gäbe es schlechterdings kein Mittel, uns überhaupt eine Vorstellung von einem solchen Verlangen zu machen. Sodann wird vorausgesetzt, dass wir die äusseren Handlungen kennen, zu denen uns das Verlangen nach Speise in der Regel veranlasst, also Kenntnis haben von der körperlichen Annäherung an den als Speise sich eignenden Gegenstand, von dem Ergreifen dieses Gegenstandes und dessen in den Mund bringen, die eine Wirkung unseres Verlangens nach Stillung des Hungers sind. Das sind zunächst die Wahrnehmungen, die wir an uns selbst erst gemacht haben müssen. Diese genügen aber noch nicht. Zu ihnen müssen noch als Wahrnehmungen von dem äusseren Verhalten des Tieres kommen, dass dieses ähnliche Handlungen vornimmt, wie wir sie im Zustande des Verlangens nach Speise vornehmen, also dass sich das Tier nach der Speise hinbegiebt, dass es dieselbe zum fressen an sich reisst. Dies sind die äusseren Wahrnehmungen, die wir an dem Tiere machen und die ebenfalls vorausgehen müssen. Damit aber haben wir auch die genügenden Unterlagen für unser Erkennen jenes geistigen Vorgangs bei dem Tiere gewonnen. Denn innere, auf das Tier unmittelbar bezügliche Wahrnehmungen sind mit den letzteren Wahrnehmungen nicht verbunden, noch sind sie überhaupt möglich. Vielmehr tritt nun bei uns das Vermögen der Schlussfolgerung in Thätigkeit. Durch dasselbe schliessen wir, dass, wenn das Tier Handlungen vornimmt denen ähnlich, die wir vornehmen, wenn wir das Verlangen nach Speise in uns tragen, diese Handlungen des Tieres dann ebenfalls der Ausfluss, die Wirkung des Verlangens nach Speise sind, und dass sonach in dem Tiere Gefühle und Triebe vor sich gehen oder vor sich gegangen sind, die den unsrigen gleich oder doch ähnlich sind, wenn wir Verlangen nach Speise haben. Und so wie in diesem, liegt es auch in allen anderen Fällen, wo wir Vorstellungen von geistigen Vorgängen bei den Tieren in uns erzeugen. Was wir an geistigen beziehentlich seelischen Vorgängen bei den Tieren erkennen, ist also in keiner Weise etwas uns seinem

Stoffe nach neues, von den betreffenden Tieren unmittelbar herrührendes, unmittelbar an ihnen wahrgenommenes, sondern schlechterdings bloss dasjenige, was wir an uns selbst durch die innere Wahrnehmung erkannt haben und was von uns auf die Tiere übertragen, mit den Vorstellungen von dem Verhalten des Tieres in Verbindung gebracht worden ist. An dieser Bewandtnis der Sache wird, sowenig dies auch auf den ersten Augenblick annehmbar scheinen mag, auch selbst durch die gegliederte Sprache nicht das Mindeste geändert, durch die sich die Menschen ihre Gedanken und Gefühle mitteilen. Die Sprache ist ebenfalls eine äussere und als solche nur den äusseren Sinnen wahrnehmbare Thätigkeit. Sie unterscheidet sich von den übrigen äusseren Handlungen unserer Mitgeschöpfe, aus denen wir auf seelische Vorgänge bei diesen schliessen, nur dadurch, dass sie ein auf Vereinbarung beruhendes, nach bestimmten Grundsätzen eingerichtetes, unendlich verfeinertes System von äusseren Zeichen ist, aus denen wir ebenfalls auf dem Wege der Schlussfolgerung, und nur auf diesem, Vorstellungen von den Vorstellungen und Gefühlen der anderen Menschen in uns erzeugen. Weil es im Wege der Vereinbarung festgestellt ist, dass bei den Worten Vater und Mutter die Erzeuger jemandes vorgestellt werden, so schliesse ich, wenn jemand diese Worte gebraucht, darauf, dass er in mir die Vorstellung von den Erzeugern jemandes hervorrufen will. Allein aus diesem Schlusse, nicht aber unmittelbar aus den Worten Vater und Mutter, die mir gegenüber jemand braucht, heraus wird in mir die Vorstellung, die mit diesen Worten bezweckt wird, erzeugt. Wer die deutsche Sprache nicht kennt, bei dem können durch die mit jenen Worten verbundenen Laute in keiner Weise Vorstellungen von deren Bedeutung hervorgerufen werden. Aus diesem unumstösslich feststehenden Grundsatze, dass alle geistigen Erscheinungen, die wir ausser den in uns sich vollziehenden erkennen, nichts anderes sind, als die auf Dinge der Aussenwelt übertragenen Erscheinungen unseres eigenen Ich, und dass uns darüber hinaus und neben diesen Vorstellungen andere und weitere Vorstellungen von geistigen Erscheinungen bei anderen Geschöpfen platterdings unmöglich sind, haben wir nun für das Verfahren bei der Erkenntnis der Geisteswelt die entsprechenden Folgerungen zu ziehen. Sie bestehen darin: 1. dass nur erst, wenn wir an uns

geistige Erscheinungen erkannt haben, wir solche auch an Dingen der Aussenwelt erkennen können; 2. dass je mehr wir unser geistiges Ich erkennen, wir um so mehr imstande sind, auch das geistige Ich anderer zu erkennen; 3. dass je weiter sich die Dinge der Aussenwelt von unserer körperlichen und geistigen Anlage entfernen, die Möglichkeit des Erkennens der geistigen Erscheinungen an jenen Dingen eine um so geringere wird. „Wenn gewisse Schlüsse inbezug auf andere Menschen und auf die höheren Tiere den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit haben, so wird diese Wahrscheinlichkeit immer kleiner und unsere Schlüsse um so unsicherer, je tiefer wir auf der Stufenleiter der Geschöpfe herabsteigen“ (Ziegler). Diese Folgerungen sind grundlegend für unsere gesamte Erkenntnis der geistigen Aussenwelt und darum überall streng im Auge zu behalten, wo die geistige Aussenwelt in den Kreis der Behandlung zu ziehen ist.

Mit diesen ergänzenden Darstellungen des Verfahrens bei dem Erkennen der Innenwelt dürfen wir die Darstellung des Erkenntnisverfahrens nunmehr aber auch soweit als abgeschlossen ansehen, dass unsere Absicht, uns bei den nachfolgenden Darlegungen über die Mittel und Wege, auf denen sich diese zu stützen hat, klar zu werden, in der Hauptsache erreicht ist, und wir jetzt auf diese selbst übergehen können.

2. Die erkenntnistheoretische Unterlage der Wirklichkeit. Urkraft.

Der an die Spitze des gegenwärtigen Werkes gestellte Grundsatz, dass aller Erkenntnis die Prüfung der Mittel, durch die sie gewonnen wird, vorausgehen soll, hat gehalten, was wir uns von ihm versprochen haben. Wir sind durch die vorausgeschickte Erkenntnislehre so genau, als dies im Rahmen eines Grundrisses möglich war, sowohl über die zum Erkennen erforderlichen Werkzeuge als über das Verfahren mit ihnen unterrichtet worden und nunmehr imstande, bei allen unseren ferneren Untersuchungen und Darlegungen uns an der Hand des bisher Dargestellten überall ohne Schwierigkeiten darüber klar zu werden und Rechenschaft zu geben, welche Erkenntnismittel, welches Erkenntnisverfahren wir hierbei benutzen und ob und inwieweit die gebrauchten Erkenntnismittel, ob und inwieweit das eingeschlagene Verfahren den an sie zu stellenden Anforderungen entsprechen, beziehentlich welcher theoretische und praktische Wert dem Erkannten nach den Wegen, auf denen wir es gefunden, zukommt. Dieser Vorteil ist ein so grosser, die durch ihn für die gesamte seinswissenschaftliche Erkenntnis gewonnene sichere, das Ganze beherrschende Stellung eine so wertvolle, dass wir es hierneben als unwesentlich ansehen können, wenn dieses Verfahren nur mit einer gewissen Durchbrechung der Anordnung des Stoffs der gesamten Erscheinungslehre erkauft werden konnte. An sich nämlich würden die beiden grossen Gebiete der Erscheinungslehre die Erkenntnislehre und die Willenslehre im unmittelbaren Anschlusse aneinander zu behandeln und das beiden Gemeinsame, beiden zu Grunde liegende als allgemeiner Teil voranzuschicken sein. Eine solche Anordnung des Stoffs war indessen nicht möglich, wenn der obige Grundsatz zur Durchführung gelangen sollte, dass vor allem Eingehen auf das Materielle der Erscheinungslehre die Mittel und das Verfahren unserer Erkenntnis überhaupt festzustellen sind. Die Durchführung dieses Grundsatzes bedingte die Vorwegnahme der Erkenntnislehre vor den übrigen Teilen und namentlich auch vor dem allgemeinen Teil der Erscheinungslehre, dient aber eben deshalb auch zur genügenden Rechtfertigung dafür, dass der allgemeine Teil der Erscheinungslehre nicht am Eingange, sondern erst an dieser Stelle des gegenwärtigen Werkes, demnach erst hinter der Erkenntnislehre behandelt wird. Überdies wird aus dieser Anordnung auch noch der weitere Vorteil gezogen, dass der allgemeine Teil sich hier um so zwangloser einordnet, als die allgemeinen Lehren, die bei ihm zu behandeln sind, in viel engeren und innigeren Beziehungen zu der Willenslehre stehen als zu der Erkenntnislehre. Bei der Erkenntnislehre, also der Lehre von den Vorstellungen von der Aussenwelt, handelte es sich in der Hauptsache darum, die einzelnen Vorgänge beim Sammeln und Ordnen des Erkenntnisstoffes und deren Verhältnis zu ihrer Aufgabe, eine Wiedergabe der Wirklichkeit zu bilden, klar darzustellen. Der entferntere Zweck, den diese Erkenntnis der Aussenwelt hat, nämlich die Unterlage für unseren Willen und unsere Handlungen zu bilden, durch die wir unsere Daseinsführung ermöglichen, konnte dort völlig ausser Betracht bleiben, da er uns weder über das Zustandekommen der

betreffenden Vorstellungen neue Aufschlüsse giebt, noch sonst in der Sache Veranlassung vorlag, die Beziehungen, in denen unser Erkennen zur Lösung seiner Aufgabe bei der Daseinsführung steht, schon dort zu erörtern. Die geeignetste Stelle, diese grundlegenden Lehren zu behandeln, ist vielmehr erst hier bei dem Eingange der Darstellung des Willens, bei der sie die unerlässliche Voraussetzung, bei der sie den Schlüssel zum Ganzen, den Unterbau bilden, auf dem das gesamte Gebäude der nachfolgenden Darstellung beruht. Diesen in Gestalt des nachstehenden allgemeinen Teils der Erscheinungslehre zu gebenden Unterbau werden wir thunlichst breit anlegen, damit kein Teil der eigentlichen Lehre der gehörigen Unterlage entbehrt, kein Teil von ihr ungestützt bleibt. Wir werden demzufolge nicht bloss, und zwar zur Vorbereitung der Erörterungen über die Beziehungen der Erkenntnisthätigkeit zur Willensthätigkeit, den Gesamtcharakter der inneren Erscheinung unseres Ich und namentlich auch das Verhältnis zwischen den Vorstellungserregungen und den Bewegungserregungen eingehender kennzeichnen, sondern um das letztere zu können, überhaupt zurückgehen auf die eigentlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen alles Wirklichen, die wir in der Grunderscheinung einer Urkraft und deren geistigen Äusserungsformen, den Naturkräften und der Lebenskraft, zu finden haben. Ein Hauptgewicht wird hierbei, unserem Grundsatze getreu, dass die Erscheinungslehre nur nach exaktwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu behandeln ist, darauf gelegt werden, dass bei den nachfolgenden Darlegungen, so sehr sie auch der Charakter dieses Gebietes nahelegt, doch jede spekulative Behandlung des Gegenstandes, die allein bei der Wesenslehre (Metaphysik) ihre Berechtigung hat, von der Hand gewiesen und nur mit solchen Mitteln des Erkenntnisverfahrens operiert wird, wie wir sie für die Naturwissenschaften als zulässig ansehen. Dass aber diese Darlegungen über die erkenntnis-theoretischen Unterlagen des Wirklichen trotz ihres vielumfassenden Inhalts nur in verhältnismässig kurzen und meist ganz allgemeinen Strichen gegeben werden, erhält durch den Umstand seine Entschuldigung, dass diese Lehren nicht den eigentlichen Gegenstand des Werkes, sondern nur die Unterlagen für denselben, nur die Einführung in den eigentlichen Gegenstand bilden. Wir nehmen für uns hierbei das Recht des Baumeisters in Anspruch, dem es ebenfalls gestattet ist, den Sockel

seiner Gebäude in unbehauenen und ungegliederten Steinen herauszumauern, wofern diese Steine nur durch ihre Tragfähigkeit und sonstige tüchtige innere Beschaffenheit ihrer Aufgabe, als Träger des Ganzen zu dienen, gerecht werden.

Den durchgreifendsten Gesichtspunkt für die Einteilung der Welt der Dinge nehmen wir, wie bereits oben (Ia, S. 23) dargelegt worden ist, aus der Verschiedenheit der uns zur Wahrnehmung der Dinge verliehenen Werkzeuge her. Wir scheiden hiernach alles, was wir erkennen, in die beiden grossen Welten des Geistigen und des Körperlichen: Geist und geistig ist uns alles, zu dessen Erkenntnis uns der Stoff durch den inneren Sinn, und Körper beziehentlich körperlich alles, zu dessen Erkenntnis uns der Stoff durch die äusseren Sinne geliefert wird. Diese an sich durchgreifende und in keinem Falle versagende Einteilung der Welt der Dinge ist gleichwohl keine solche, die die letztere selbst betrifft und aus ihr hergeleitet worden ist, sondern sie wird, wie angegeben, lediglich aus der Verschiedenheit unserer Erkenntnismittel abgeleitet. Die Verschiedenheit der geistigen und der körperlichen Dinge ist keine Verschiedenheit dieser Dinge selbst, sondern nur eine solche nach den Mitteln, mit denen wir sie nach der Anlage unseres Erkenntnisverfahrens erkennen. Das Ding selbst, dem jene verschiedenen Erscheinungen zugeschrieben werden, ist beide Male das nämliche. Es erscheint uns nur, je nachdem wir es mit den äusseren Sinnen oder mit dem inneren Sinne anschauen, bald als ein körperliches, bald als ein geistiges Ding. Dass es dennoch in Wirklichkeit ein und dasselbe Ding ist, das uns unter diesen verschiedenen Formen erscheint, geht aus zwei Umständen mit Sicherheit hervor. Der eine beruht darin, dass nirgends eine geistige Erscheinung vorkommt, die nicht an eine körperliche geknüpft ist, und umgekehrt auch keine körperliche Erscheinung, die nicht an eine geistige geknüpft ist. In der ganzen grossen Welt der Dinge erleidet dieser Grundsatz nirgends eine Ausnahme. Der andere Umstand aber, der da beweist, nicht bloss, dass Körper und Geist jedem Dinge zukommt, sondern dass jedes von beiden auch in seiner Gestaltung sowohl als in seinem ganzen sonstigen zeitlichen und räumlichen Verhalten mit dem anderen unlösbar zusammenhängt, beruht darin, dass jede Veränderung und Bewegung, die an dem einen vorgeht, stets auch mit Veränderungen und Bewegungen am anderen verbunden

Die Urkraft.

ist, und zwar nach einem solchen Verhältnisse, das auf das Unzweifelhafteste erkennen lässt, wie beide in allen Stücken sich gegenseitig bedingen und genau korrespondierenden Gesetzen unterliegen. Können wir das letztere auch nicht bis auf die kleinsten Vorgänge durch Beobachtung feststellen, so unterstehen doch ausnahmslos alle Vorgänge dieser Art, die wir beobachten können und bisher beobachtet haben, den nämlichen Gesetzen und gewähren daher den berechtigten Schluss darauf, dass es sich in gleicher Weise auch bei allen anderen dergleichen Vorgängen, auch soweit sie unserer Beobachtung nicht zugängig sind, verhält. Es ist also ein und dasselbe, was wir bald als Körper und bald als Geist anschauen, ein und dieselbe Quelle, die unsere innere und unsere äussere Wahrnehmung in Thätigkeit setzt. Wenn nun aber hiernach das beiden Erscheinungen Zugrundeliegende weder identisch ist mit den Vorstellungen, die wir mit Hilfe der äusseren, noch identisch mit den Vorstellungen, die wir mit Hilfe des inneren Sinnes gewinnen, vielmehr beide nur die Wiedergabe von Erscheinungsformen eines ihnen zugrundeliegenden Dinges sind, so entsteht die weitere Frage, worin besteht nun jenes Ding selbst und welche Eigenschaften besitzt es? Die Einheit, die wir bisher an ihm festgestellt haben, ist nur eine verneinende, nicht eine setzende Eigenschaft. Denn Einheit bedeutet hier nichts weiter, als die Aufhebung, die Verneinung der Eigenschaft der Teilbarkeit. Können wir nun an dem den obigen Erscheinungen zugrunde liegenden Dinge auch noch andere und insbesondere auch setzende (positive) Eigenschaften feststellen und welche? Zunächst lässt sich feststellen, dass das allen Erscheinungen Zugrundeliegende nichts körperliches sein kann. Denn nur was mit Hilfe der äusseren Sinne wahrgenommen wird, kann dem Körperlichen zugezählt werden, die Vorstellung vom Vorhandensein eines Urdinges aber ist ohne Zuhilfenahme der äusseren Sinne gewonnen worden. Es bleibt demnach nur übrig, dass es eine geistige Erscheinung ist. Ist jenes Urding aber eine geistige Erscheinung, so steht auch nach der Erkenntnislehre fest, welcher Art sie als solche nur sein kann. Wir haben in der Erkenntnislehre gesehen, dass es in der körperlichen Aussenwelt nur eine geistige Erscheinung giebt, und das ist die der Vorstellung von Ursache und Wirkung zugrunde liegende Vorstellung von der Kraft. Ist es eine geistige Erscheinung, so kann jenes

Urding, das aller Erscheinung des Körperlichen wie des Geistigen als einheitliche Ursache zugrunde liegt, daher nur Kraft sein. Es ist dann die Kraft, die, selbst nur Wesen, alle Erscheinung wirkt, also die Urkraft, das Urwesen, die Grundursache aller Dinge, „das all' und ein' und ewig Ding, immer veränderlich, immer beständig“ (Goethe). Wir würden uns aber die Beweisführung für das Dasein und das Wesen der Urkraft zu leicht machen, wenn wir uns darauf beschränkten, sie auf das zu stützen, was wir von der Kraft in der Erkenntnislehre dargelegt haben. Denn für die Zwecke der Erkenntnislehre, bei der wir den Begriff Kraft allein zur Erklärung der Begriffe Ursache und Wirkung brauchten, genügte es, darzulegen und nachzuweisen, auf welche Weise der Begriff Kraft entstanden ist. Das ist indessen für die Lehre von den Bewegungserregungen, die Willenslehre, nicht genug. Bei dieser bildet die Vorstellung von der Kraft, unter die wir nach dem Gesagten auch die Urkraft zu bringen haben, die Grund- und Unterlage des Ganzen. Auf ihr ruht jene Lehre in allen ihren Teilen, und von ihr wird sie auf dem ganzen Gebiete beherrscht. Es genügt demnach nicht, die Entstehung des Begriffes Kraft dargelegt zu haben, wir können uns vielmehr diesen Begriff als Unterlage des Systems nur dann genügend sichern, wenn wir ihn hierüber auch als einen notwendigen, in den Naturgesetzen unseres Denkens beruhenden erweisen und dadurch gegen die Angriffe derer sicher stellen, die diesem Begriff als einem auf willkürlicher Anthropomorphosierung beruhenden wissenschaftliche Geltung und Verwendbarkeit absprechen, indem sie behaupten, der Begriff Kraft beziehentlich Lebenskraft sei nichts weiter, als „eine versteckte Ausgeburt des uns eigenen unwiderstehlichen (!) Hanges zur Personifizierung, gleichsam ein rhetorischer Kunstgriff unseres Intellektes, der zur tropischen Wendung greift, weil ihm zum Ausdruck die Klarheit der Vorstellung fehlt“ (Du Bois-Reymond), oder „er sei eigentlich nur ein mythologischer Ausdruck des durch die Eigentümlichkeit der organischen Erscheinungen hervorgerufenen Erstaunens“ (Höffding). Den Gegenbeweis hierfür haben wir nun anzutreten, und er dürfte uns nicht allzu schwer werden. Die Begriffe Ursache und Wirkung, bei deren Erklärung wir schon bei der Erkenntnislehre auf die im Wege der Übertragung gewonnene Vorstellung von einer Kraft zugekommen sind, gehören, wie schon

nachgewiesen worden, zu den Begriffen, die eine notwendige Folge zwischen zeitlichen Gruppenerscheinungen bezeichnen, und zwar sind sie nicht die einzigen Begriffe dieser Art, unter sie fallen auch die Begriffe Bedingen und Bedingtsein, Setzung und Voraussetzung (Ia, S. 155). Das Merkmal der notwendigen Folge, das allen diesen Begriffen eigen ist, haben wir allein auf dem Wege des Erfahrungsschlusses gewonnen, denn nur dadurch, dass wir in gewissen Fällen immer dieselben Folgeerscheinungen beobachten, sind wir auf die Vorstellung von einer Notwendigkeit ihrer Aufeinanderfolge gekommen. Hierbei haben also andere Erkenntnisthätigkeiten, namentlich aber solche der Übertragung innerer Erscheinungen auf die Aussenwelt in keiner Weise mitgewirkt. Das letztere trat erst ein, als wir unter jenen durch die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge verknüpften Erscheinungen eine Gruppe ausschieden, und zwar aus dem Grunde ausschieden, weil bei ihnen gewisse Merkmale hervortraten, die sich in Übereinstimmung mit den Merkmalen der zunächst schlechterdings nur bei unserem inneren Ich wahrgenommenen Erscheinung der Kraft und deren Verhältnis zu den durch sie erzeugten, ebenfalls nur der Erscheinung unseres Ich angehörigen Handlungen befanden. Wir nehmen durch innere und äussere Erscheinungen wahr, dass die Kraft und die mit ihr gewirkte Handlung bei uns kein weiteres Mittel zwischen sich haben, dass unter normalen Umständen dem Masse der aufgewendeten Kraft auch der Umfang der Wirkung entspricht, die mit ihr erzielt wird, dass die gewirkte Handlung ihrer Dauer nach der aufgewendeten Kraft entspricht, dass die letztere aufhört, wenn wir den Willen zur Hervorbringung der Kraft aufgeben. Dieselben oder doch ähnliche Erscheiungen nehmen wir nun auch bei gewissen, durch die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge unter sich verknüpften äusseren Erscheinungen wahr. Je stärker ein Ofen erhitzt wird, um so stärker erhitzt sich auch die ihn umgebende Luft, zwischen beiden Erscheinungen bestehen unmittelbare Beziehungen, die letztere hört auf, wenn die erstere wegfällt. Je heftiger der Wind weht, um so stärker beugen sich die Bäume, das letztere ist eine unmittelbare Folge des ersteren, es steht mit jenem im Verhältnis und hört auf, wenn jenes aufhört. Erscheinungen dieser Art lösen wir nunmehr von den übrigen durch die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge untereinander verknüpften Erscheinungen los und bilden aus ihnen

eine besondere Gruppe, die wir als Ursache und Wirkung bezeichnen und unserer ganzen Wissenschaft von den Naturkräften und den Naturgesetzen zugrunde legen. Alles dies ist aber nichts weniger als willkürlich und ebensowenig aus blossem Hange zur Personifizierung oder tropischen Wendung, ja selbst nicht einmal aus Mangel an Klarheit der Vorstellung geschehen, sondern wir müssen so verfahren, wir können eben eine Vorstellung von Ursache und Wirkung bei den Erscheinungen der Aussenwelt überhaupt anders gar nicht in uns hervorbringen, als auf diesem Wege. Denn schlechterdings nur die Wahrnehmungen, die wir über die in uns selbst auftretende Erscheinung der Kraft und deren Verhältnis zu ihren Folgeerscheinungen gemacht haben, konnten uns dazu veranlassen und in den Stand setzen, jene Merkmale bei den betreffenden, notwendig aufeinanderfolgenden Erscheinungen festzustellen und diese Erscheinungen von den übrigen dergleichen Erscheinungen nach den gedachten Merkmalen abzusondern. „Der Begriff Kraft ist nichts als die Übertragung unserer eigenen, in allen Gefühlen sich offenbarenden und uns zum Bewusstsein kommenden Aktivität und Kausalität auf das Wirken der Dinge in der Aussenwelt und der Art, wie wir uns dasselbe vorstellen“ (Ziegler). Ohne die Vorstellung von einer Kraft in uns und deren Folgeerscheinungen würden wir nie auf die Aussonderung und Zusammenstellung dieser Merkmale gekommen sein oder haben kommen können. Wo wir sie fallen lassen, fallen auch jene Erscheinungen als unvermittelt neben einander bestehende auseinander, fällt auch der Begriff Ursache und Wirkung weg, die betreffenden Erscheinungen würden für uns nichts mehr haben, was sie von den durch die Vorstellung von Bedingen und Bedingtsein, Setzung und Voraussetzung verknüpften Erscheinungen unterscheidet.

Es geht hieraus schon mit voller Gewissheit hervor, dass die Übertragung des zunächst nur auf Vorgänge in uns sich beziehenden Begriffes Kraft auf Erscheinungen der Aussenwelt für das Verständnis der letzteren eine unbedingte Notwendigkeit bildet. Eine solche Übertragung in uns sich vollziehender Vorgänge auf Vorgänge in der Aussenwelt ist aber auch sonst bei den Wissenschaften, und zwar selbst bei den Naturwissenschaften, nichts weniger als eine unbekannte Denkoperation. Im Gegenteile zählen solche Übertragungen zu den der Wissenschaft allergeläufigsten

Erkenntnismitteln. Man denke daran, dass unsere ganze Erkenntnis von den geistigen Vorgängen in unseren Mitmenschen und sonstigen Mitgeschöpfen ebenfalls nur auf dem Wege der Übertragung gewonnen wird, denke daran, dass das ganze Verständnis der Sprache nur in der Übertragung geistiger Vorgänge in uns auf andere beruht. Es würde bei den Gegnern des Kraftbegriffs jedenfalls nur ein mitleidiges Lächeln hervorrufen, wenn jemand die gesamten naturwissenschaftlichen Thatsachen, von denen sie ihre Kenntnis nur aus wissenschaftlichen Werken Anderer haben, als wissenschaftlich nicht feststehende verwerfen wollte. Und doch sind diese letzteren Kenntnisse genau so auf dem Wege der Übertragung gewonnen worden, wie die Vorstellung von den Naturkräften, hat es mit dem Begriffe Ursache und Wirkung und der ihm zugrundeliegenden Übertragung der Vorstellung von einer Kraft in keiner Weise eine andere Bewandtnis wie mit jenen Vorstellungen. Wir können uns diese ohne Übertragung von eigenen inneren Vorgängen so wenig vorstellen, wie die Naturkräfte, und der Unterschied zwischen ihnen besteht allein darin, dass wir bei den Mitgeschöpfen, gestützt auf eine unendlich viel grössere Anzahl zusammenfallender (kongruenter) äusserer Merkmale in der Übertragung innerer Vorgänge viel weiter gehen, als bei der leblosen Natur, bei der sich für die Übertragung nur eine begrenzte Anzahl solcher Merkmale bietet. Dafür aber legen wir auch bei unseren Mitgeschöpfen unser ganzes inneres Wesen in jene, während es hier bloss mit der einen Erscheinung der Kraft geschieht. Wir meinen, dass aus alledem zur Genüge hervorgeht, wie nicht bloss der Begriff Ursache und Wirkung aus der Vorstellung einer ihm zugrundeliegenden Kraft hervorgegangen ist, sondern auch die Vorstellung einer Kraft bei Dingen der Aussenwelt eine Denknotwendigkeit bildet. Könnte aber zum Beweise des letzteren Umstandes noch etwas fehlen, so würde auch der letzte Zweifel doch zerstört werden müssen, wenn wir einmal den Versuch machen, uns den Begriff Kraft aus der körperlichen Welt der Dinge wegzudenken. Bekanntlich haben Versuche dieser Art schon ihre Geschichte. Während der genialste Vertreter der Physiologie in unserem Jahrhundert, Johannes Müller, und neben ihm ein Justus Liebig ihr gesamtes Lehrgebäude auf dem Grundsatze des Vorhandenseins einer Lebenskraft (Vitalismus) aufgebaut hatten, trat in der zweiten Hälfte unseres

Jahrhunderts eine neuere Schule, vertreten namentlich durch die drei geistvollen philosophischen Naturforscher des märkischen Sandes v. Helmholtz, Du Bois-Reymond und Virchow, diesem Grundsatz mit fast an Leidenschaft grenzender Entschiedenheit entgegen. Es entspricht dem starken Erdgeruche, der mehr oder weniger dem philosophischen Teile ihrer Lehren anhängt, dass die nurgenannten Naturforscher in der Annahme einer Kraft das Entgegenkommen gegen eine unwissenschaftliche Spekulation erblicken zu müssen glaubten, von der sie besorgten, dass sie das Thor für das Eindringen von dem Wesen der Naturwissenschaft, wie sie dasselbe auffassten, widerstreitenden Lehren bilden werde. Hiervon ausgehend lehnten sie es zunächst ab, der in den Lebensvorgängen bei den Lebewesen sich äussernden Kraft andere Eigenschaften und ein anderes Wesen zuzuerkennen als den Naturkräften, erklärten dann aber auch die Bezeichnung Naturkräfte selbst für eine lediglich bildliche, während den durch sie bezeichneten Erscheinungen gar nichts zukomme, was mit der Kraft, die wir in uns wahrnehmen, etwas gemein habe. Erweisen sich nun aber bei den genannten Gelehrten schon die Argumente zur Wiederlegung des Vorhandenseins einer Kraft in der leblosen Natur auffallend dürftig und schwach, so versagte ihre Argumentation gänzlich, wo sie an den eigentlich springenden Punkt kommt, d. h. wo es galt anzugeben, was nun, wenn die betreffenden Erscheinungen nichts mit den inneren als Kraft bezeichneten Vorgängen der Lebewesen gemein haben, in Wirklichkeit sonst deren Inhalt und Wesen bilde. Hier will es selbst den Bemühungen des in diesem Punkte unter den Genannten am weitesten gehenden Du Bois-Reymond nicht gelingen, auch nur im entferntesten etwas Hinreichendes darüber, worin jene Vorstellungen bestehen, beizubringen. Denn wenn der genannte Gelehrte an einer Stelle unter Bezugnahme auf Newton sagt: „Kraft sei nichts als das Mass, nicht die Ursache der Bewegung“, und an einer anderen: „mathematisch ausgedrückt ist sie die zweite Ableitung des Wegs des in Bewegung begriffenen Körperlichen nach der Zeit“, so hat er schwerlich selbst angenommen, dass diese Erklärungen des Begriffs Kraft irgendwie befriedigende oder gar stichhaltige seien. Denn gegen die erstere Erklärung ist einzuwenden, dass das, was wir unter Naturkraft verstehen, niemals Mass ist, sondern selbst erst gemessen wird, und dass ferner bei

dieser Erklärung auch nicht eine einzige der charakteristischen Eigenschaften getroffen wird, die die als Kraft bezeichneten Erscheinungen der Aussenwelt haben. Noch viel mehr fällt aber die andere, ohne jedes Recht als mathematisch bezeichnete Erklärung ab, nach der die Kraft als die zweite — d. h. doch wohl neben der ersten, der physikalischen, — Ableitung des Wegs des in Bewegung begriffenen Körperlichen nach der Zeit bezeichnet wird, da bei ihr der Grund der „Ableitung", in dem doch die eigentliche Erklärung erst ruhen würde, ganz verschwiegen wird. Gleich unzulänglich erweist sich auch die von Helmholtz gegebene Erklärung des Begriffs Kraft, wenn er die Behauptung aufstellt: „Indem wir das gefundene Gesetz als eine Macht anerkennen, welche die Vorgänge in der Natur beherrscht, objektivieren wir es als Kraft und nennen eine solche Zurückführung der einzelnen Fälle auf eine unter bestimmten Bedingungen einen bestimmten Erfolg herbeiführende Kraft eine ursächliche Erklärung der Erscheinungen." Soweit hierin überhaupt eine Erklärung des Begriffes Kraft enthalten ist, enthält sie offenbar nicht eine Widerlegung des Vorhandenseins einer Kraft, sondern im Gegenteil — allerdings gegen die Absicht des Erklärenden — eine Bestätigung von der Notwendigkeit ihrer Setzung. Die eigentliche und allein richtige Konsequenz derartiger Auffassungen gegenüber den vorgedachten Verlegenheitserklärungen, die ihren Urhebern der unerbittliche Zwang der Sache abgenötigt hat und die immer noch wenigstens die Verbindung einer Vorstellung mit jenem Begriffe anerkennen, zieht endlich Du Bois-Reymond, indem er geradezu ausspricht: „Sie (die Kraft) ist nichts Wirkliches, sie ist nichts als eine zur scheinbaren Befriedigung unseres Kausalitätsbedürfnisses eingebildete Ursache von Veränderungen, welche selber das einzige Wirkliche sind, das wir wahrnehmen." Hier ist es mit deutlichen Worten ausgesprochen: die Kraft ist in der Welt der Dinge überhaupt nicht vorhanden, sie ist nichts Wirkliches, wirklich sind nur die den äusseren Sinnen wahrnehmbaren Veränderungen. Ob der sonst so bedeutende Gelehrte, der sich bis zu dieser allerdings nach seinen ersten Grundsätzen unvermeidlichen Konsequenz verstiegen, sich wohl gesagt hat, dass er mit dieser strikten, ein Missverständnis nicht mehr zulassenden Behauptung der Physik und der Chemie, den beiden Wissenschaften, denen seine ganze Lebensthätigkeit gegolten und die keiner beredter und lebhafter

als er sein lebelang als das Fundament, und zwar das einzige Fundament unserer Naturerkenntnis gepriesen, neben denen ihm nichts als Wissenschaft gegolten hat, ob er sich wohl gesagt hat, dass er mit solcher Behauptung diesen Wissenschaften mit einem Schlage die ganze Unterlage entzieht, so dass sie als ein Nichts in sich zusammenstürzen müssen. Denn was könnte von diesen Wissenschaften übrig bleiben, wenn aus ihnen der Begriff Kraft weggenommen wird? Nur Veränderungen in den Erscheinungen der Aussenwelt würden bleiben, denen ohne das sie unter der Vorstellung von Ursache und Wirkung verknüpfende Band die Wissenschaft als einem Chaos hilf- und ratlos gegenüberstünde! Der Stein, der zur Erde fällt, ist uns dann nichts als ein sich bewegender Stein. Die Vorstellung, dass zwischen diesem Steine und der Erde eine ähnliche Kraft wirkt, wie in uns selbst, wenn wir eine äussere Handlung vornehmen, und dass sonach das Fallen des Steines zu der von der Erde ausgeübten Kraft sich wie die Wirkung zur Ursache verhält, der Gedanke, dass die Gestirne, indem sie im Weltenraume umeinander kreisen, von einander angezogen werden, der Gedanke, dass der Magnet, indem er nach seinem Pole weist, hierbei einer Kraft gehorcht, sie sind aus dem Bereiche des wissenschaftlichen Denkens heraus verwiesen, sind verpönt. Wir gewahren alle jene Erscheinungen, wir haben aber keinerlei Vorstellung davon, dass unter ihnen irgendwelche innere Beziehungen, irgendwelcher Zusammenhang besteht. Wo auch sollte ein solcher nach Aufhebung des Begriffs Kraft noch herkommen können? Wollen uns die Vertreter dieser Auffassung nun aber auch sagen, wie sie bei solcher Auffassung überhaupt noch von Ursache und Wirkung bei Naturerscheinungen, wie sie bei solcher Auffassung von Naturgesetzen und überhaupt von Naturwissenschaften noch reden können? Man sieht, hier giebt es kein Entrinnen: entweder man gestattet dem Verstande die innere Erscheinung der Kraft auf Erscheinungen der Aussenwelt zu übertragen und diese nach den Merkmalen der ersteren unter einander in Beziehung zu bringen, und man erkennt dies als ein wissenschaftliches Denkverfahren an, oder man verzichtet auf jede Naturwissenschaft. Ein Drittes giebt es nicht. Gewiss sehr richtig hat der erstgenannte Gegner des Kraftbegriffs in der oben angezogenen Bemerkung die Bezeichnung Kraft als eine „unwiderstehlich" sich

aufdrängende gekennzeichnet. Hätte er diesen Gedanken nur festgehalten, wäre er ihm nur weiter nachgegangen, so würde er sich wohl auch seinerseits überzeugt haben und haben überzeugen müssen, dass diese „Unwiderstehlichkeit" in nichts Geringerem als in den Naturgesetzen unseres Erkennens begründet ist, die auch dem wissenschaftlichen Denken und diesem in erster Linie zugrunde liegen. In der That ist die Annahme einer Kraft eine Denknotwendigkeit, so gewiss eine Denknotwendigkeit, als sie die unerlässliche und unvermeidliche Bedingung ist, unter der wir den Zusammenhang gewisser Naturerscheinungen überhaupt erkennen können.

Dürfte so der Begriff Kraft gegenüber einem an sich selbst und seinen Grundlagen irregewordenen Materialismus als ein exaktwissenschaftlicher sichergestellt sein, so haben wir uns ebendamit die Möglichkeit eröffnet, diesen Begriff auch weiter bei den Erscheinungen der Aussenwelt, und zwar insbesondere auch bei der oben angebahnten Erklärung der Unterlage einer jeden Wirklichkeit zu nutze zu machen. Können wir dasjenige, was wir oben als die einheitliche Unterlage, den Urgrund, die Grundursache des Körperlichen und des Geistigen bezeichnet haben, nur als etwas Geistiges auffassen, und hat die Darstellung der Erkenntnis der Aussenwelt ergeben, dass es bei dieser nur eine Erscheinung in der Aussenwelt giebt, die wir als geistige feststellen können, nämlich eben die Erscheinung, die wir als Kraft bezeichnen, mit den an sie geknüpften Beziehungsbegriffen Ursache und Wirkung, so ergiebt sich hieraus von selbst, dass auch die oben behandelte Unterlage alles Wirklichen in der Erscheinung der Kraft bestehen muss. Somit kommen wir zu der Vorstellung, dass allem Wirklichen eine Kraft zugrunde liegt, die, nur auf dem Wege der Übertragung der Vorstellung von einer Kraft in uns und durch das Denken erkennbar, sich zu ihren Erscheinungsformen, dem Geistigen und dem Körperlichen, verhält wie die Ursache zur Wirkung. Wir bezeichnen diese Kraft zum Unterschiede von der Mehrheit von Kräften, die erst die Wirkungen jener sind, da sie also den Urgrund, die Unterlage der Grundursache alles Wirklichen bildet, als die Urkraft.

Eigenschaften und Erscheinungsformen der Urkraft.

Fassen wir das obige noch einmal zusammen, so haben wir von der Urkraft bisher folgende Eigenschaften festgestellt: Sie ist eine einheitliche. Sie ist die Ursache aller Wirkungen ohne

ihrerseits Wirkung zu sein (causa sui). Wo sie in die Erscheinung tritt, tritt sie stets gleichzeitig in der doppelten Form des Geistigen und des Körperlichen auf, ebenso wie auch jede Änderung der Urkraft gleichzeitig und in entsprechender Weise in der geistigen und der körperlichen Erscheinung zutage tritt. Hierzu kommen aber noch folgende Eigenschaften der Urkraft. Da die Urkraft das Körperliche und Geistige erst wirkt, Zeit und Raum aber das Körperliche und Geistige zur Voraussetzung haben, so muss die Urkraft ausserhalb der Zeit und des Raumes stehen, die Begriffe Raum und Zeit finden auf sie nicht Anwendung. Unser begriffliches, auf Teilung seiner Erkenntnisgegenstände nach der Aufeinanderfolge im Raum und in der Zeit angewiesenes Erkenntnisverfahren steht demnach hier vor seiner Grenze, hinter der alle seine Thätigkeit versagt, über die es mit dem wissenschaftlichen Erkennen nicht hinaus kann. Von den Kräften, die wir in uns selbst wahrnehmen und von den Naturkräften unterscheidet sich die Urkraft dadurch, dass jene erst von ihr erzeugt, gewirkt werden, während die in uns waltenden Kräfte ebenso wie die Naturkräfte nichts erzeugen, sondern an dem Erzeugten nur Bewegungen und Veränderungen hervorbringen können. Ob die Urkraft, wie sie alles Bestehende erzeugt hat, auch noch gegenwärtig Neues erzeugt, oder ob sie ihre gegenwärtige Wirkung auf die Hervorbringung des uns bekannten Wirklichen beschränkt, wissen wir nicht. Da es aber im Wesen der Kraft liegt, dass die Wirkung ihrem Umfange nach der Ursache gleicht, so müssen wir bei dem ewigen Sichgleichbleiben der Urkraft annehmen, dass auch ihre Wirkungen ewig sich gleichen, dass also von dem Wirklichen nichts vernichtet werden, nichts verschwinden kann, und zwar weder von der Materie, der Substanz, und hieraus leiten wir das Gesetz von der Beharrlichkeit der Substanz her, noch von den Kräften, hieraus leiten wir das Gesetz von der Erhaltung der Kraft her. „Geschaffen wird nichts mehr, was neues wird, wird nur durch Entwickelung" (Schiller). Sofern Kraft eine zeitliche Erscheinung ist und als solche nicht ohne Wirkung gedacht werden kann, auch die sogenannte ruhende oder tote Kraft (Energie der Lage, ruhende oder potentielle Energie) wirkt, Wirkung aber gleichbedeutend mit Bewegung ist, so muss alles Wirkliche auch Bewegung sein, insonderheit gilt das vom Leben: Leben ist Bewegung, Stillstand der Bewegung ist der Tod.

Die Urkraft, die an sich unteilbar, lässt sich auch, wie wir gesehen haben, nicht einmal begrifflich scheiden, da sie unseren Sinnen, dem inneren wie den äusseren, die allein die Unterlage für eine Unterscheidung bieten könnten, unmittelbar nicht erkennbar und ausser Raum und Zeit ist. Erst wenn sie in ihren Wirkungen unseren Sinnen wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, lässt sie eine begriffliche Einteilung zu. Eine solche begriffliche Einteilung ihrer Wirkungen haben wir schon oben kennen gelernt, nämlich die in Geist und Körper, geistige Dinge und körperliche Dinge, eine Einteilung, die wir allein nach den Mitteln, die zu ihrer Erkenntnis den Stoff liefern, also den äusseren Sinnen und dem inneren Sinn, aufgestellt haben. Diese Einteilung hat indessen nur theoretischen Wert, da die so geschiedenen beiden Klassen von Dingen thatsächlich nicht verschiedene Dinge, sondern nur Erscheinungen eines und desselben Dinges sind. Nur wenn wir beide zusammen an bestimmte Teile der Aussenwelt knüpfen und so als eins behandeln, kann sie für uns auch praktischen Wert erhalten. Für eine begriffliche Sonderung und Einteilung der Dinge handelt es sich deshalb darum, Merkmale zu gewinnen, nach denen wir mit beiden in Rede stehenden Erscheinungsformen ausgestattete Dinge unterscheiden. Als ein solches Unterscheidungs-Merkmal, als ein solcher Anhalt grössten Stils muss naturgemäss das uns nächstliegende, d. h. unser eigenes Ich als vorbildliche Einheit des Geistigen und Körperlichen dienen. Dieses unser Ich stellen wir in den Mittel- und Brennpunkt und vergleichen mit ihm die gesamte übrige Welt der Dinge. Bei diesem Vergleiche aber nehmen wir wahr, dass die Dinge sich sehr verschieden zu unserer eigenen Erscheinung verhalten. Die einen stehen inbezug auf beide ihnen eigene Erscheinungsformen, das geistige und das körperliche, äusserst weit von unserem Ich ab, andere wiederum nähern sich uns mehr, und wieder andere erkennen wir als solche, die eine volle Wesensgemeinschaft mit uns aufweisen. Die von unserem Ich am meisten verschiedenen Dinge weisen in beiden Formen, sowohl in ihrer körperlichen Beschaffenheit als geistig, von den unseren weit abweichende Eigenschaften auf. Sie sind körperlich wesentlich anders zusammengesetzt und gestaltet als unser Ich in seiner körperlichen Erscheinung und von geistigen Erscheinungen erkennen wir an ihnen bloss eine einzige wieder, nämlich das, was wir bei uns Kraft nennen.

Diese uns fernsten Dinge bezeichnen wir als die leblose Natur, und zwar sofern sie den äusseren Sinnen wahrnehmbar sind, als Naturkörper, sofern sie nur durch den inneren Sinn wahrnehmbar sind, als Naturkräfte. Ihnen stehen die Lebewesen gegenüber, die mit uns gemein haben, dass sie, körperlich als ein unteilbares Ganze auftretend und von einer einheitlichen Kraft beherrscht, in gewissem Sinne wie wir selbst eine Welt für sich darstellen. Ihre körperliche Erscheinung bilden die Körper der Lebewesen, ihre geistige Erscheinung die Lebenskraft. Innerhalb der Lebewesen unterscheiden wir wiederum nach ihrer Annäherung an uns solche Lebewesen, deren Lebensvorgänge sich unbewusst vollziehen, die Pflanzen, und solche, bei denen zu den unbewussten bewusste Lebensvorgänge hinzutreten, die animalischen oder beseelten Lebewesen. Endlich unterscheiden wir unter den beseelten Lebewesen wieder solche mit gebundenen, d. h. an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gebundenen, und solchen mit freien Seelenkräften. Die ersteren sind die Tiere, die letzteren die vernunftbegabten Lebewesen, die Menschen. Diese einzelnen Erscheinungsformen der Urkraft, wenn auch nur in den allerallgemeinsten Strichen, so doch so weit nach ihren Haupteigenschaften zu skizzieren, dass auf diesem Hintergrunde die die Grundlage der Erscheinungslehre ausmachende Lebenskraft in scharf umrissenem Bilde erscheint, wird die Aufgabe des nächstfolgenden sein.

3. Die Erscheinungsformen der Urkraft in Gestalt der ichfernsten Dinge. Die leblose Natur.

Die leblosen Dinge entfernen sich ihrem Wesen nach am weitesten von unserem Ich, insofern sie nicht bloss als sinnenfällige, also als körperliche Dinge betrachtet, eine wesentlich andere Zusammensetzung und Gestalt aufweisen, sondern auch inbezug auf ihre geistige Erscheinung als gänzlich verschiedene Dinge sich darstellen. Betrachten wir sie zunächst in der ersteren Beziehung, demnach

a) als Naturkörper, so ist ihnen folgendes eigentümlich. Sie bilden den weitaus grössten Teil der die äussere Welt ausmachenden Gegenstände. Lebewesen sind uns nur auf unserem

Planeten bekannt und auch hier bilden sie gegenüber der Masse des Planeten selbst, auf dem sie vorkommen, räumlich betrachtet nur einen verschwindend kleinen Teil. Ausserhalb der Erde ist alles uns Bekannte nur Naturkörper. Die äussere Gestalt dieser Körper wird durch die ihnen innewohnenden Naturkräfte bestimmt und ist ebendarum in demselben Masse eine wechselnde und veränderliche, wie die ihnen innewohnenden Kräfte wechseln und sich verändern. Dieselben Stoffe, je nachdem sie verbunden oder getrennt werden, bilden bald feste, bald flüssige, bald gasartige Körper, erscheinen auf unserem Planeten bald als Wasser, Gesteine, Luft u. s. w., bald als Körper von räumlich grösster und bald als solche von räumlich geringster Ausdehnung. Stets aber sind dieselben Kräfte auch an dieselben Körper gebunden und umgekehrt. Die Zusammensetzung der Naturkörper ist eine einfachere, unserer Erkenntnis meist zugängigere, als die der Körper der Lebewesen. Die Chemie hat festgestellt, dass bei den Naturkörpern die Verbindungen nur so vor sich gehen, dass zwei einfache Stoffe sich untereinander verbinden, oder das Produkt dieser Verbindung sich wieder mit einem anderen einfachen Stoffe oder einer anderen dergleichen Verbindung vollzieht (binäre Verbindungen), dass dagegen eine unmittelbare Verbindung von drei, vier oder mehreren Stoffen (ternäre, quaternäre Verbindungen) mit in gleicher Weise verbundenen Stoffen, wie sie bei den organischen Stoffen die Regel bildet, bei unorganischen Stoffen nicht vorkommt. Mit dieser Erscheinung hängt eine weitere, die unorganischen von den organischen Dingen unterscheidende Eigenschaft zusammen, nämlich die Teilbarkeit der ersteren. Um aber das, was in diesem Zusammenhange unter Teilbarkeit zu verstehen ist, richtig aufzufassen, müssen wir hier zuvor den Begriff Teilbarkeit nach seinen verschiedenen Bedeutungen klarstellen. Man kann von Teilbarkeit in einem dreifachen Sinne sprechen. Der erste besteht darin, dass man unter ihr eine solche Zerlegung eines Gegenstandes versteht, bei der die Teile neue, vollständig von einander unabhängige, selbständige, mithin solche Gegenstände bilden, deren Bestehen und Verhalten mit dem der von ihnen abgesonderten übrigen Teile in keinerlei Beziehung mehr steht. Von einer solchen Teilbarkeit kann bei den Naturkörpern nicht die Rede sein, weil die Welt der Dinge als solche ein durchaus unteilbares Ganze bildet, von dem kein Teil aus

dem Zusammenhang thatsächlich losgelöst werden kann, sondern alles bis auf das kleinste Staubkorn mit dem Ganzen in unlöslichem Zusammenhange steht. Eine weitere Art der Teilbarkeit bildet die Teilbarkeit nach Begriffen. Diese besteht nicht in einer wirklichen, in der Aussenwelt sich vollziehenden, sondern nur in einer künstlichen Teilung, die wir, gestützt teils auf die Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmungen, teils auf die Art der Ordnung des Wahrnehmungsstoffs, durch das Denken vornehmen. Von dieser Teilbarkeit haben wir gesehen, dass sie die Grundlage unseres ganzen Erkennens, des begrifflichen Erkennens, bildet, ohne die uns eine Wiedergabe der Welt der Dinge durchaus unmöglich ist. Auch diese Teilbarkeit ist es indessen nicht, die hier in Frage kommt, wo es sich darum handelt, die Teilbarkeit als Unterscheidungsmerkmal zwischen organischen und unorganischen Dingen zu verwenden. Denn die Teilbarkeit in diesem Sinne, zu der auch die Teilbarkeit in Atome (Atomismus) und in Moleküle gehört, wenden wir auf beide genannte Kategorien von Gegenständen gleichmässig an und haben sie für beide gleichmässig nötig. Die Teilbarkeit, die hier von Bedeutung wird, ist vielmehr die, die in der Möglichkeit der mechanischen Teilung der als Naturkörper begrifflich ausgeschiedenen Dinge besteht. Eine mechanische Teilung von Naturkörpern kann aber sowohl von den Naturkräften selbst ausgehen, als künstlich durch den Menschen herbeigeführt werden. Die letztere, die durch den Menschen herbeigeführte Teilung der Naturkörper, kann sich wiederum nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten richten, nämlich entweder kann bei ihr der Zweck verfolgt werden, räumlich, quantitativ, so kleine Teile des zu teilenden Gegenstandes als möglich zu erhalten, oder aber den Gegenstand in solche Teile zu zerlegen, die nach ihrer Beschaffenheit, also qualitativ, nicht weiter teilbar sind, Teilbarkeit nach den Ur- und Grundstoffen, Elementen. Die erste Art der Teilung ist die rein mechanische, die andere die chemische Teilung. Bei der rein mechanischen Teilung weisen die Naturkörper sämtlich die Eigenschaft auf, dass das Wesen, die Beschaffenheit der hergestellten Teile, auch wenn sie die denkbar kleinsten sind, doch dieselben bleiben, wie bei dem Ganzen. Der denkbar kleinste Teil der atmosphärischen Luft, der denkbar kleinste Teil Wasser oder irgend eines Minerals wird von den mit der Masse (Quantität) zusammen-

hängenden Eigenschaften abgesehen inbezug auf Wesen und Beschaffenheit (Qualität) noch ganz die gleichen Eigenschaften haben, wie die Luft oder das Wasser oder das betreffende Gestein überhaupt. Und selbst die mit der Masse (Quantität) zusammenhängenden Eigenschaften lassen sich genau wiederherstellen, wenn und soweit es möglich ist, die vorgenommene Trennung durch Wiederherstellung der früheren Verbindung wieder aufzuheben. Ähnlich verhält es sich auch mit der chemischen Zerlegung der Körper in ihre Urbestandteile. Zwar erhält durch sie der betreffende Gegenstand eine andere Beschaffenheit oder richtiger wird durch sie der betreffende Gegenstand als solcher vernichtet. Zerlegt man die atmosphärische Luft in ihre Elemente Sauerstoff und Stickstoff, das Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff, so hören zwar diese Teile auf, Luft oder Wasser zu sein, aber sobald und soweit die gesonderten Elemente in der früheren Weise wieder verbunden werden, wird auch der ursprüngliche Gegenstand mit allen seinen Eigenschaften wiederhergestellt.

Betrachtet man ferner die in Rede stehenden Erscheinungsformen der Urkraft nach ihrer geistigen Erscheinung demnach b) als Naturkräfte, so bestehen deren Eigentümlichkeiten in folgendem. Wie die Zusammensetzung der Naturkörper nach den bei diesen vorkommenden Verbindungen der Grundstoffe eine wesentlich einfachere ist, als bei den Körpern der Lebewesen, so ist auch die Beschaffenheit der Naturkräfte eine einfachere und darum ebenfalls unserer Erkenntnis und unserem Verständnisse zugänglichere. Wenn schon gemeinhin und zwar auch wissenschaftlich noch eine grössere Anzahl Erscheinungen an Naturkörpern als Naturkräfte bezeichnet werden, so: Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, so wird doch hier offenbar die Wirkung mit der Ursache verwechselt, denn thatsächlich sind die genannten Erscheinungen nicht selbst Kräfte, sondern nur Wirkungen ihnen zugrundeliegender Kräfte. Dieser letzteren aber giebt es in Wirklichkeit nur zwei, indem sich alle Naturkräfte auf solche zurückführen lassen, die in der geraden Verbindungslinie je zweier aufeinander wirkender Stoffteilchen als die Ursachen der Verkleinerung oder Vergrösserung dieser Geraden thätig sind, je nachdem sie entweder verkleinernd oder vergrössernd wirken: Anziehungskräfte und Abstossungskräfte, die wiederum unter einem doppelten Wirkungsverhältnisse, nämlich als fernwirkende

Kräfte, Massenanziehung, Gravitation, und als nur in unmessbar kleiner Entfernung wirkende Molekülarkräfte (chemische Verwandtschaft, Kohäsion, Molekülarkräfte des Äthers) auftreten. Auf diese Kräfte sind alle übrigen und auch die obengenannten Naturerscheinungen als deren Wirkungen zurückzuführen. Ihnen allen aber ist zweierlei eigen, erstens dass dieselben Kräfte (Ursachen) stets dieselben Wirkungen erzeugen, und dann, dass die Naturkräfte mit ihren Wirkungen stets und überall, wo sie auftreten, in bestimmten Verhältnissen stehen, die Wirkung überall und stets sowohl in ihrem Umfange als in ihrem Inhalt Umfang und Inhalt der Kraft entspricht. Dieser fundamentale Grundsatz, der selbst in solch uneingeschränkter Allgemeinheit, wie er soeben aufgestellt worden, gerechtfertigt ist, da er sich bisher in allen den Fällen bestätigt hat, in denen es uns gelungen ist, das Vorhandensein bestimmter Naturkräfte festzustellen, berechtigt uns dazu, das Verhältnis, in dem bei den betr. Erscheinungen die frühere zu den späteren steht, unter Herübernahme einer Bezeichnung für staatliche Einrichtungen, selbst als Naturgesetze zu bezeichnen und auf sie die Naturwissenschaften zu gründen, die uns von einem gewissen Standpunkte aus als der gefestigtste Teil, als das Gewisseste unter allen unseren Erkenntnissen gelten. Zwei in ihrem Werte unermessliche Vorteile zieht der Mensch aus der Kenntnis dieser Erscheinung. Der eine besteht darin, dass wir aus dem Auftreten einer uns bekannten Kraft mit nie versagender Sicherheit auch auf deren uns aus anderen Fällen bekannte Wirkungen schliessen können. Wenn ein Körper fällt, so verhalten sich die Fallzeiten stets wie die Quadrate der Fallräume, werden zwei Körper aneinandergerieben, so werden sie allemal entgegengesetzt elektrisch, je grösser der Gegensatz der Elemente, um so kräftiger ziehen sie sich stets an u. s. w. Der andere noch grössere Vorteil aber besteht darin, dass, soweit wir in der Lage sind, unsererseits auf die Naturkräfte einzuwirken, wir so weit auch die Wirkungen dieser Kräfte herbeizuführen und somit sie zu beherrschen vermögen. Durch die Wissenschaft der Physik hat sich der Mensch in den Stand gesetzt, Elektrizität zu erzeugen, kennt er deren Wirkungen, damit aber hat er sich auch die Macht beigelegt, über diese nach seinem Willen und zu seinen Zwecken zu verfügen, hat er sich die Macht beigelegt, mit Blitzesschnelle durch den elektrischen Draht mit den auf den entferntesten Teilen

der Erde befindlichen Menschen seine Gedanken auszutauschen, auf elektrischen Bahnen Güter zu bewegen und Menschen zu befördern, mittelst des elektrischen Lichtes Tageshelle um sich zu verbreiten. Durch dieselbe Wissenschaft hat er Kenntnis von den Wirkungen der Spannung der Dampfkraft, macht er sich die letzteren dienstbar zu Zwecken des Verkehrs, und zwar in einer Weise, wie sie das Menschengeschlecht früher nicht zu erträumen gewagt hat. Durch die Wissenschaft der Chemie hat der Mensch die Spektralanalyse entdeckt, mit ihrer Hilfe stellt er fest, aus welchen Grundstoffen die fernsten Weltkörper bestehen, misst er die Bewegung und Entfernung der Weltkörper, löst er Sternennebel in Gestirne auf u. s. w. Während sonst unsere Mittel zur Erkennung der Welt sich überall unzulänglich erweisen, während wir sonst aus tausend vergeblichen Versuchen entmutigt zurückkehren, und im Zwiespalt zwischen Wollen und Können unserer Ohnmacht und Schwäche inne werden, sind es daher diese Gebiete, auf denen die Einrichtung der Natur den Einrichtungen unseres Erkenntnisvermögens am meisten entgegenkommt, auf denen ihre Bestimmung für einander uns am deutlichsten vor Augen tritt. Auf diesen Gebieten ist es deshalb auch, wo der Mensch sich einmal der Schöpfung ebenbürtig, ja selbst als ihr Herr und Gebieter fühlt. Und wer wollte leugnen, dass es in der That ungeahnt Grosses, schier an Wunder Grenzendes ist, was der sonst so ohnmächtige Mensch auf diesen Gebieten, und zwar zu keiner Zeit mehr als in der Gegenwart, geleistet hat! Aus diesem Umstande aber erklärt sich und verzeiht sich auch ein anderes. Wenn dem Menschen mit Hilfe der Naturwissenschaften so Grosses gelungen ist, wie auf jenen Gebieten, wenn mit ihrer Hilfe heute möglich geworden ist, was man früher als Ausgeburt einer ungezügelten Phantasie verspottet haben würde, war da nicht auch die Annahme berechtigt, dass es nur gelte, die Anwendung der Wissenschaft auf immer weitere Naturerscheinungen auszudehnen, um auch sie zu ergründen und sie zu beherrschen, und nicht bloss das: liess sich nicht erhoffen, dass wie die Naturkräfte, so auch die dem Leben zugrundeliegenden Kräfte bis zu dem Masse erforscht werden können, dass auch sie, anstatt als was sie gegenwärtig erscheinen, unendlich mannigfaltige und deshalb uns unergründliche zu bleiben, auf einige wenige Grundkräfte, ja vielleicht auf die Naturkräfte selbst zurückgeführt und damit ebenso

beherrscht werden können, wie diese? Sollten, so schliesst der Mensch in seiner Kühnheit weiter, nicht auch die physiologischen Vorgänge, die sich in dem menschlichen und dem tierischen Körper, ja sollten nicht selbst die seelischen Vorgänge bei genügender Erforschung ihres Wesens auf die Naturkräfte zurückgeführt, aus ihnen erklärt und mit ihnen beherrscht werden können, so dass der Mensch zuletzt alles, was besteht, auch seinerseits erzeugen, in die Rolle des Schöpfers treten und mit Prometheus das stolze Wort aussprechen könnte: „Hier sitze ich, forme Menschen nach meinem Bilde.“ In der That hat sich ja auch die Naturforschung, berauscht von den ohnegleichen in der Geschichte der menschlichen Erfindungen dastehenden Erfolgen der Gegenwart auf dem Gebiete der Naturwissenschaften eine Zeitlang bis zur Kühnheit dieser Auffassung aufgeschwungen. Einem Du Bois-Reymond war die Möglichkeit der Erfüllung solcher Hoffnungen in seinen jüngeren Jahren bereits unbestreitbare Thatsache geworden. Auch die Lebenskraft war ihm nichts anderes als eine wenn auch noch nicht erforschte, so doch erforschbare Äusserung der Naturkräfte. Dem vierzig Jahre älteren Forscher freilich rang sich nach den vergeblichen Bemühungen eines langen Lebens das Geständnis ab, dass wir hier nicht bloss vor einem ignoramus, sondern auch einem ignorabimus stehen. Und in der That werden wir gut thun, bei aller Hochschätzung der gewaltigen menschlichen Errungenschaften auf naturwissenschaftlichem Gebiete doch das Augenmass für den ungeheuren Abstand nicht zu verlieren, in dem sich das, was wir erreicht haben, zu dem befindet, was noch zu erreichen ist, und uns über den Grund, in dem diese Erscheinung wurzelt, nicht Täuschungen hinzugeben, aus denen das Erwachen stets um so schmerzlicher ist, je grösser die Hoffnungen waren.

4. Die Erscheinungsformen der Urkraft in ihrer Annäherung an das Ich. Die Lebewesen.

In der leblosen Natur haben wir diejenigen Teile der Welt kennen gelernt, die sich in ihrer Beschaffenheit am weitesten von unserem Ich entfernen. Von der sinnenfälligen, der körperlichen Seite betrachtet, stehen sie, obwohl die Stoffe, die unseren

Leib ausmachen, aus den nämlichen Urbestandteilen (Elementen) zusammengesetzt sind, doch der körperlichen Erscheinung unseres Ich nach ihrer Zusammensetzung und ihrem räumlichen Verhalten unendlich fern. Noch dürftiger aber sind die Berührungspunkte, die die innere Erscheinung unseres Ich mit der geistigen Seite der leblosen Natur, den Naturkräften, aufweist. Von dem ganzen unendlichen Reichtum, von der ganzen Mannigfaltigkeit der unserem Ich eigenen geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten ist es nur eine einzige, die wir berechtigt waren, auch bei den Naturkörpern anzunehmen, nämlich die Fähigkeit, auf andere Körper durch Hervorbringung von Bewegungen und Veränderungen einzuwirken, ein Vermögen, das wir nach der entsprechenden Fähigkeit in uns als Kraft bezeichnet haben. Aber schon indem wir, wie wir oben gesehen haben, einem Naturgesetze unseres Denkens zufolge diese Bezeichnung für die gedachten Erscheinungen gewählt haben, sind wir in der Anthropomorphosierung zu weit gegangen, da das, was wir in uns als Kraft bezeichnen, eine Erscheinung von unendlich ausgebildeterer Form ist, als wir es von den Naturkräften anzunehmen berechtigt sind. Noch viel weniger aber werden die Naturkräfte durch einen so komplizierten körperlichen Apparat, wie es in unserem Leibe die Muskeln sind, oder gar als Wille thätig, mit dem Schopenhauer ebenso willkürlich, als der Verdunkelung der ganzen Lehre Vorschub leistend, die Kraft identifiziert hat. Wie sehr wir auch geneigt sein möchten, Geist von unserem Geist in der Natur wiederzuerkennen, wie gern wir auch in dem Verhalten der Magnete „Hassen und Lieben", in dem Anschiessen der Krystalle an das Muttergestein ein Wachstum, in den künstlichen Gebilden der Schneekrystalle das Spiel einer menschenähnlichen Phantasie erblicken möchten, vor der Unbeugsamkeit und Starrheit, vor der Fremdheit und inneren Unzugänglichkeit der Naturkräfte, die alles dies bewirken, macht unser wissenschaftliches Vordringen ratlos Halt. Eine unendlich weite Kluft trennt uns so von der leblosen Natur, die seelenlos, wie sie ist, von diesem Standpunkte aus keinen geistigen Austausch, keine geistigen Beziehungen zu ihr gestattet, die alle unsere Fragen an sie zurückgiebt, die ohne Gefühlsregungen kalt, tot und fremd uns gegenübersteht. Die leblose Natur umfasst aber nicht die gesamte Welt der Dinge ausser uns. Allerdings nur auf unserem Planeten und auch auf diesem räumlich

gegen die leblose Natur völlig zurücktretend, tritt die Urkraft noch in anderen Erscheinungsformen auf, und zwar in Formen, die der Erscheinung unseres Ich wesentlich näher stehen. Wir werden diese Formen hier zunächst nach ihrem gemeinsamen grossen Unterscheidungsmerkmal nach der ihnen im Gegensatz zur leblosen Natur zukommenden Eigenschaft des Lebens zu einer gemeinsamen Gruppe, nämlich der der Lebewesen, zusammenfassen. Fragen wir uns, worin zunächst ganz im allgemeinen der Unterschied zwischen der leblosen Natur und den Lebewesen (Organismen) besteht, so müssen wir zuvörderst noch einmal den Blick auf das Wesen der ersteren zurücklenken.

Auch die leblose Natur sind wir genötigt, als ein in sich geschlossenes Ganze aufzufassen. Dem als feststehend anerkannten Gesetze von der Erhaltung der Kraft sowohl, als dem Gesetze der Beharrlichkeit der Substanz liegt die gedachte Annahme als eine notwendige ebenso zugrunde, wie sie aus ihm folgt. Ohne jene Annahme würden wir nicht diese Grundsätze aufstellen können. Trotz ihrer Eigenschaft als eines in sich abgeschlossenen Ganzen aber ist, wie gezeigt worden, eine Teilung der leblosen Natur in dem Sinne möglich, dass die einzelnen Körper und deren Kräfte sowohl nach ihrer quantitativen als ihrer qualitativen Zusammensetzung in Teile zerlegt werden können, und zwar ohne dass dadurch, sei es das Wesen der Naturkörper als eines Ganzen irgendwie berührt, sei es das Wesen der geteilten Einzelkörper, die sich vielmehr mit ihren Kräften aus den geteilten Stoffen wieder zusammensetzen lassen, aufgehoben wird. Einer so gearteten leblosen Natur stehen nun in Gestalt der Lebewesen Erscheinungsformen der Urkraft gegenüber, die sich innerhalb der Welt der Dinge ebenfalls als ein in sich abgeschlossenes Ganze, als eine Welt für sich, eine Welt im kleinen (Mikrokosmus) von den übrigen Dingen abscheiden, jedoch so, dass sie nicht in ihrer Gesamtheit erst, sondern schon jedes einzelne ein solches Zusammengehörige, eine solche Welt für sich bildet, bei der das Ganze durch eine einheitliche Kraft dergestalt zusammengehalten wird und jeder Teil in solcher Beziehung zum Ganzen steht, dass die Teile mit ihrer Trennung vom Ganzen aufhören, mit dem Ganzen die frühere Wesensgemeinschaft zu teilen. Durch diese Absonderung von der übrigen Welt der Dinge, durch diese Selbständigmachung erst wird das Individuum und die Individualität,

wird bei den höchsten Lebewesen die Person und die Persönlichkeit möglich. Der nurgedachte ist der wesentlichste Gesichtspunkt, der der Unterscheidung zwischen der leblosen Natur und den Lebewesen zugrunde liegt. Aus ihm ergeben sich alle übrigen Verschiedenheiten, beziehentlich stehen sie doch mit ihm im inneren Zusammenhange. Worin diese Verschiedenheiten bestehen, soll auch hier an den beiden Erscheinungsformen der Lebewesen als Körper und als Lebenskraft besonders dargestellt werden.

a. Die Körper der Lebewesen.

Die Körper der Lebewesen unterscheiden sich zunächst schon durch ihre Zusammensetzung, durch ihre stofflichen Bestandteile von den Naturkörpern. Zwar sind beide aus denselben Urbestandteilen (Elementen) zusammengesetzt, denn auch die organischen Stoffe lassen sich in die unorganischen Grundstoffe, Elemente, auflösen und zerlegen, aus denen die Naturkörper bestehen, allein abgesehen davon, dass nicht alle unorganischen Stoffe in die Zusammensetzung der organischen Körper eingehen, ist auch die Zusammensetzung dieser Grundstoffe bei beiden eine verschiedene. Während bei den Naturkörpern nur eine Verbindung von zwei Grundstoffen oder die Verbindungen des Produktes dieser Verbindung mit einem weiteren Grundstoffe oder einer Verbindung der erstgedachten Art vorkommen, dagegen weitere Verbindungsarten ausgeschlossen sind, kommen bei den Lebewesen auch die Verbindungen von drei, vier und mehr Stoffen untereinander vor. Beide Verbindungsarten weisen aber noch die weitere Verschiedenheit auf, dass die erstere bei den Naturkörpern vorkommende Verbindung entsprechend der oben gekennzeichneten Eigenschaft der Teilbarkeit der Naturkörper auf chemischem Wege also künstlich hergestellt werden kann, während eine solche künstliche Verbindung von unorganischen Stoffen zu organischen nur ausnahmsweise möglich ist. Zwar ist der Ausspruch Joh. Müllers: „Die Art der Verbindung der Elemente ist jedenfalls in den organischen Körpern so eigentümlich, und durch so eigentümliche Kräfte bewirkt, dass die Chemie zwar organische Gebilde aufzulösen, aber keine zu bilden vermag," dem heutigen Stande der Chemie gegenüber nicht mehr seinem vollen Umfang nach aufrecht zu erhalten, da ausser der

Möglichkeit der chemischen Herstellung des Harnstoffes, die auch Müller schon bekannt war, die Möglichkeit besteht, noch eine ganze Anzahl sonstiger organischer Stoffe auf chemischem Wege herzustellen. Allein diese Stoffe spielen doch im Organismus der Lebewesen meist nur eine untergeordnete Rolle, während dagegen die Aussicht, auf chemischem Wege Stoffe von der Bedeutung des Eiweises (Albumin) oder des Faserstoffes herzustellen, heute noch so gering ist wie je, sodass immerhin im Grunde der obige Ausspruch Müllers auch heute noch als zutreffend anzusehen ist.

Die Folgen des Umstandes, dass jedes Lebewesen auch inbezug auf seine körperliche Erscheinung ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, äussern sich vornehmlich in nachstehendem: 1. Jedes Lebewesen scheidet sich schon durch seine äussere Erscheinung von den Dingen der leblosen Natur ab. Bei den Menschen, sowie den Tieren, die sich frei bewegen, bringt schon der letztere Umstand es mit sich, dass wir diese Lebewesen alsbald von ihrer Umgebung unterscheiden. Aber auch bei denjenigen Tieren und den Pflanzen, die sich nicht frei bewegen, sondern mit dem Boden verwachsen sind, lässt sich sowohl nach deren äusserer Gestaltung als nach der inneren Zusammensetzung jene Ausscheidung unschwer bewirken. Hinzu kommt, dass die Körper der einzelnen Lebewesen nur eine verhältnismässig geringe räumliche Ausdehnung haben. Die grössten Lebewesen, unter den Pflanzen gewisse Bäume, unter den Tieren die Wale, die Dickhäuter, erreichen noch nicht einmal die Grösse eines mässigen Felsblocks. 2. Solange bei den Lebewesen die Teile des Körpers noch mit diesem verbunden sind, werden sie in ihrem räumlichen wie zeitlichen Verhalten allenthalben vom Ganzen bedingt. Die einzelnen unter sich vereinigten Teile bestehen nur durch einander, sie bedingen und erhalten sich wechselsweise und verleihen sich in derselben Weise ihre Aufgabe, ihre Bestimmung zum Ganzen, indem sie das Ganze erhalten helfen und von ihm erhalten werden, indem sie dem Ganzen gewisse Dienste leisten und für sie durch andere von diesem entschädigt werden. „Jedes lebende Wesen bildet ein Ganzes, ein einziges und geschlossenes System, in welchem alle Teile gegenseitig einander entsprechen und zu derselben endlichen Aktion durch wechselseitige Gegenwirkung beitragen." Cuvier. Trennt man Teile von einem Organismus ab, so hören

sie auf, das Wesen des Ganzen an sich zu tragen, der sie bedingende Grundcharakter fällt weg, sie hören auf, organische Körper zu sein und fallen im Augenblicke der Lösung des wie ein Zauberband sie zusammenhaltenden Bandes der Lebenskraft den Naturkräften und deren auflösender Wirkung anheim. Soweit es hiervon Ausnahmen zu geben scheint, wie bei gewissen Pflanzen, z. B. bei den Blatt-Begonien, bei denen ein abgetrennter Zweig, ja selbst ein blosses Blatt ein neues Individuum derselben Gattung erzeugen kann, ist nicht zu übersehen, dass das letztere doch nur erst möglich wird, wenn für die abgetrennten Teile durch Einpflanzen in die Erde, oder Auflagerung auf erwärmten Sand bez. Einschnitte in die Adergabelungen neue Lebensbedingungen geschaffen werden, während die scheinbaren Ausnahmen bei gewissen Lebewesen, wie bei einigen Polypen oder Würmern (z. B. den Naïden), sich dadurch erklärt, dass diese Tiere von Haus aus nicht einheitliche, sondern Gruppenorganismen waren. Wie die von einem Organismus abgetrennten Teile nicht mehr Organismen sind, so lassen sie sich auch durch ihre Wiedervereinigung nicht wieder zu Teilen des betreffenden Organismus machen, lassen sie sich nicht wieder in das Ganze einfügen. Gewisse Ausnahmen bei den Pflanzen, denken wir an das Pfropfen und Okulieren, beim Menschen an die chirurgische Übertragung (Transplantation) von Hautteilen auf andere Stellen desselben Organismus oder auch auf einen anderen Organismus, können um so weniger gegenüber dieser Erscheinung in Betracht kommen, als nur eine Übertragung der genannten Teile auf Lebewesen derselben Gattung möglich ist. Da das Ganze des Organismus aus einzelnen Organen besteht, ist es in der Unteilbarkeit des Organismus begründet, dass auch das Ganze selbst seine Eigenschaft als Lebewesen verlieren muss, wenn diejenigen Teile abgetrennt werden, an welche die das Ganze zusammenhaltende Lebenskraft gebunden ist. So hat bei den höheren Tieren und beim Menschen die Beseitigung des Gehirns und Rückenmarks, der Lunge, des Herzens das Erlöschen der Lebenskraft und damit das Aufhören und den Zerfall des Organismus zur Folge. Von den unorganischen Gebilden und Einzelerscheinungen haben wir gesehen, wie sie von mechanischen, physischen und chemischen Kräften dergestalt abhängen, dass sie bei einem bestimmten Zusammenwirken dieser Kräfte bald entstehen, bald vergehen, dass

also ihre Entstehung und ihre Auflösung sich beliebig wiederholen kann und ihre Daseinsdauer in keinerlei Weise an eine bestimmte Zeit gebunden, sondern in den einzelnen Fällen gänzlich verschieden und unbestimmt ist. Bei den Lebewesen dagegen, von denen jedes einzelne als Individuum eine Welt für sich bildet, ist die Zeitdauer ihres Daseins eine beschränkte. Ihnen sämtlich ist eigentümlich, dass sie nach einem gewissen Zeitraume, der für die einzelnen Arten der Lebewesen ein sehr verschiedener ist, als Lebewesen sich wieder auflösen und damit aufhören zu sein. Dabei weicht ferner auch ihre Entstehung sowohl als ihr Verhalten während ihres Daseins von der Entstehung und dem Verhalten nichtorganischer Gebilde wesentlich ab. Die letzteren entstehen alsbald in ihrer endgültigen Form und erleiden nur insofern während ihres Bestehens Veränderungen, als die nach ewig feststehenden Naturgesetzen sich richtenden Naturkräfte Änderungen an ihnen herbeiführen. Die Lebewesen dagegen entstehen sämtlich in einer Form, die mit ihrer späteren Gestaltung teils nichts oder doch nur sehr wenig gemein hat, nämlich in der Form von Keimen, Samen, Eiern und bilden sich erst nach einem längeren oder kürzeren Zeitraum zu ihrer endgültigen Gestalt aus, um nach Verlauf eines weiteren Zeitraums in eine Rückbildung einzutreten, die schliesslich mit der Auflösung des Lebewesens als solchen endet. Während ihres Daseins findet bei ihnen ein ununterbrochener Wechsel der Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind, Stoffwechsel (Endosmose, Exosmose, Assimilierung) statt, der sich von den auch bei unorganischen Gebilden ständig sich vollziehenden Veränderungen dadurch unterscheidet, dass diese letzteren Veränderungen von aussen durch die Naturkräfte verursacht werden, während sie bei den Lebewesen lediglich ihren Grund in der im Inneren derselben wirkenden Lebenskraft haben. Dieser Stoffwechsel besteht darin, dass in den Körper der Lebewesen fortwährend Stoffe aus der Aussenwelt aufgenommen, dort zersetzt und nach Massgabe des betr. Organismus in die der Natur der letzteren entsprechenden organischen Stoffe umgewandelt werden (Assimilierung), während an ihrer Stelle andere Stoffe aus demselben Organismus wieder ausgeschieden werden. Durch diese Fähigkeit der Aufnahme fremder Stoffe, die sich auf wesentlich anderem Wege vollzieht, als das blosse Anschiessen der Krystalle bei den Mineralien, wird

die räumliche und stoffliche Ausbildung der einzelnen Teile des Organismus ermöglicht, die wir als Wachstum bezeichnen. Ist nach dem Gesagten der den einzelnen Lebewesen zugemessene Daseinszeitraum ein beschränkter, so ist ihnen dagegen in einer anderen Beziehung ein ewiges Dasein verliehen, und zwar durch die Fortpflanzung. Wenn schon nicht jedem einzelnen Lebewesen zukommend, wohnt doch die Fähigkeit, aus sich heraus neue Lebewesen zu erzeugen, der Mehrzahl der Individuen jeder Gattung inne. Überall aber sind die neuerzeugten Lebewesen solche, die derselben oder doch einer nächst verwandten Gattung angehören, so dass durch diese Zeugungen nicht bloss der Fortbestand der Lebewesen überhaupt, sondern auch die Aufrechterhaltung der einzelnen Gattungen und Arten unter ihnen, das letztere allerdings nur mit gewissen Einschränkungen, für alle Zeiten gesichert erscheint.

b. Die Lebenskraft.

Die Lebenskraft — wir lassen es bei dieser Bezeichnung, denn wir wüssten nicht, was die Sache dabei gewinnen könnte, wenn man sie mit der Bezeichnung „Lebensenergie“ vertauscht, wie es nach der Wiederaufnahme der Lehre von der Lebenskraft (Neovitalismus) geschehen — die Lebenskraft (vis vitalis, anima inscia) ist ebensowenig etwas Selbständiges, etwas für sich Bestehendes, wie irgend eine andere der Wirklichkeit angehörige Erscheinung, insbesondere entbehrt sie auch nicht des Zusammenhanges mit den Naturkräften. Das geht schon daraus hervor, dass sie wie diese als eine Erscheinungsform der Urkraft (Schöpfungskraft) wenigstens inbezug auf die physiologischen Vorgänge in das Gesetz der Erhaltung der Kraft mit eingeschlossen ist und auch ihrerseits nur mit körperlichen Erscheinungen, die aus denselben unorganischen Grundstoffen zusammengesetzt sind wie die Naturkörper, in die Erscheinung tritt. Demohnerachtet bildet die Lebenskraft für unsere Erkenntnis eine Erscheinungsform neben den Naturkräften, die als solche zwar nicht ihrem Ursprung, wohl aber ihrem Wesen nach etwas von den letzteren verschiedenes ist, ja ihnen sogar dergestalt gegenüber tritt, dass, wo sie auftritt, die Naturkräfte von ihr verdrängt und ausgeschlossen werden. Der erste und wesentlichste Ausdruck, den diese Erscheinung findet, besteht darin, dass alle Lebensäusserungen bei den Organismen, sie mögen sein, welche sie wollen, nur und ausschliesslich durch die Lebenskraft als ihrer alleinigen Ursache gewirkt werden, dass bei ihnen sonach die Mitwirkung der Naturkräfte völlig ausgeschlossen ist, oder doch nur insoweit eintritt, als die Naturkräfte sich in den Dienst der Lebenskraft stellen. Dieser Grundsatz ist der Haupt- und Fundamentalsatz der gesamten Erscheinungslehre, auf ihm beruht das ganze Gebäude sowohl der Erkenntnislehre, als der Willenslehre, nur an seiner Hand und nur wenn er bei allen auf diesen Gebieten auftretenden Erscheinungen festgehalten wird, vermögen wir die einzelnen Thätigkeiten und Vermögen der Seele richtig aufzufassen und in ihr Wesen einzudringen. Die Unkenntnis dieses Grundsatzes oder doch dessen ungenügende Beachtung ist der Grund zahlreicher Irrtümer, die auf dem Gebiete der Erscheinungslehre aufgetreten sind, ist auch in der Hauptsache der Grund des Mangels an Klarheit, den wir auf den verschiedensten Gebieten derselben zu beklagen haben, während bei Festhaltung dieses Grundsatzes, seiner fortwährenden Betonung und der Aufdeckung aller seiner Folgeerscheinungen erst ein sicherer Grund für die Erklärung des Wesens und des inneren Zusammenhangs der einzelnen seelischen Vorgänge gewonnen wird. Alle Lebensvorgänge Wirkung der Lebenskraft und nur dieser! Bei der Erkenntnislehre, die für uns die Lehre von der Erkenntnis der körperlichen Aussenwelt war, haben wir diesen Grundsatz schon seinem vollen Umfang nach mit Erfolg zur Anwendung gebracht. Dort haben wir den Satz aufgestellt, dass alle Erkenntnis, und zwar nicht bloss die der Innenwelt, sondern ganz ausnahmslos auch die der Aussenwelt, allein von unserem Ich, d. h. der Lebenskraft in uns ausgeht, dass sich hierbei ausser unserem Ich, ausser unserer Lebenskraft schlechterdings nichts beteiligt. Selbst die Wahrnehmungen der äusseren Sinne sind hiervon nicht ausgeschlossen. Auch bei ihnen wirkt durchaus nichts ausser uns mit, sondern nur die in uns wirkende Lebenskraft ist es, die uns Farben und Licht sehen, Töne hören, Wärme- und Tastempfindungen erhalten lässt. Die Fähigkeiten zu allen diesen Empfindungen müssen in uns ebenso vorhanden sein, wenn die Empfindungen eintreten sollen, wie die Empfindungen selbst, wenn sie auftreten, nur aus uns erzeugt werden, nur uns angehören. Die äusseren Gegenstände dieser Empfindungen können für sie

nicht Ursache sein, können sie nicht wirken. Ihnen wohnen ja zwar ebenfalls Kräfte inne, aber nicht solche, deren Wirkungen sich in geistigen Vorgängen in uns äussern könnten. Die Rolle, die die äusseren Gegenstände bei den Sinneswahrnehmungen spielen, ist vielmehr darauf beschränkt, dass sie zum Thätigwerden unserer Sinneswahrnehmungen nur die Gelegenheit geben, und zwar in dem Umfange Gelegenheit geben, in dem sie den Fähigkeiten unserer Seele zu Empfindungen entsprechen. Hieraus geht hervor, dass wir die Eigenschaften, die die äusseren Gegenstände gegenüber unseren Sinneswahrnehmungen besitzen, nicht als Ursache bezeichnen können. Ebensowenig auch können wir sie als Reiz bezeichnen, so viel man sich auch auf die Entdeckung dieser letzteren Bezeichnung in der Seinswissenschaft zu gut gethan hat, und eine wie grosse Rolle diese Bezeichnung auch bei ihr spielt. Der Begriff Reiz, wie der Begriff Ursache schliesst eine Kraft in sich, die deren Träger beigelegt wird. Dass aber in Wirklichkeit eine solche nicht vorhanden ist und nicht vorhanden sein kann, zeigt schon der Umstand, dass dieselben Gegenstände weder immer dieselben, noch überhaupt immer Empfindungen bei uns hervorrufen, was doch offenbar der Fall sein müsste, wenn unsere Empfindungen in einer von den betreffenden Gegenständen ausgehenden Kraft ihren Grund hätten. Obwohl der Schall beim Schlafen das Ohr genau so trifft, wie im Wachen, wird er doch im Schlafe nicht gehört, obwohl eine Speise auf die Zunge eines Kranken physikalisch und chemisch genau so wirkt, wie auf die des Gesunden, wird sie doch von jenem nicht geschmeckt oder ruft bei ihm einen anderen Geschmack hervor, wie bei diesem. Die Wirkungen können also ganz offenbar nicht von der Sache ausgehen, sonst müssten sie in allen Fällen die gleichen sein, sondern unser Ich, die in uns ruhende Lebenskraft, die sich hier als Kraft und Fähigkeit, zu empfinden, äussert, allein ist es, die uns empfinden, die uns wahrnehmen lässt. Ebenso unanwendbar ist deshalb hier auch das Wort Auslösen, das einer nicht minder häufigen Anwendung in der Seinswissenschaft sich erfreut. Aus der Mechanik hergenommen, in der es die Beseitigung eines Hindernisses für den Eintritt einer automatischen Thätigkeit bezeichnet, trägt diese Bezeichnung das ganze Niederziehende der materialistischen Auffassung der seelischen Vorgänge an sich, mit der sie den Irrtum teilt, als

richten sich die betreffenden Erscheinungen nach rein mechanischen Gesetzen. Noch wesentlich deutlicher als bei der Erkenntnis der Aussenwelt tritt aber der Grundsatz, dass die Lebensvorgänge allein durch die Lebenskraft gewirkt werden, bei den Willensthätigkeiten hervor. Dass irgend ein Gegenstand der Aussenwelt Gefühle oder Triebe oder Willen in uns wirken kann, d. h. dass ihm eine Kraft beiwohnt, von ihm eine Kraft ausgeht, die als Ursache in uns Lust oder Unlust erzeugt, ist undenkbar. Für die Annahme einer solchen Kraft würden an sich schon in dem Wesen der Naturkörper und Naturkräfte alle Unterlagen fehlen. Jede solche Annahme wird aber ohne weiteres auch hinfällig vor dem Umstande, dass ein und dieselbe Person beim Anblick desselben Gegenstandes in diesem Augenblicke Lust, im nächsten Widerwillen empfindet, dass zwei beim Anblick desselben Gegenstandes gerade die entgegengesetzten Gefühle haben können. „Diversi homines una eademque re diverso modo excitantur, et idem homo eadem re diverso modo excitari potest.“*) (Spinoza.) Unmöglich also kann die Ursache dieser Erscheinungen in den betreffenden Gegenständen der Aussenwelt selbst liegen. Auch hier ist es vielmehr so, dass die Fähigkeit zu Gefühlen, Trieben, wie zum Willen in uns schon vorhanden sein muss, ehe die letzteren auftreten können, und dass, wenn sie aus Anlass gewisser äusserer Wahrnehmungen hervortreten, dies nicht so aufzufassen ist, als ob die in den äusseren Gegenständen wirkenden Naturkräfte die betreffenden Willensthätigkeiten bewirkt hätten, sondern bloss so, dass sie den betreffenden Gefühlen die Möglichkeit, den Anlass geboten haben, hervorzutreten. Alles dies aber wird unten bei der Willenslehre noch näher ausgeführt werden. Hier genügt es, den Haupt- und Fundamentalsatz festgestellt zu haben, dass alle Lebensvorgänge allein und ausschliesslich Wirkung der Lebenskraft sind.

Wo die Lebenskraft thätig wird, eröffnet sie unter den zeitlichen Erscheinungen neben den Naturkräften eine neue Reihe von Ursachen, hat sie ein allein ihr zukommendes Gebiet, schliesst sie somit die Naturkräfte insoweit aus, verdrängt sie dieselben,

*) „Verschiedene Menschen können von einem und demselben Objekt auf verschiedene Weise erregt werden, und auch derselbe Mensch kann von demselben Objekt zu verschiedenen Zeiten verschieden erregt werden.“

und kann daher ein unmittelbares, gleichzeitiges, einheitliches Zusammenwirken beider nicht stattfinden. Nur aber auch soweit es der Lebenskraft gelingt, die Naturkräfte und ihre Wirkungen zu verdrängen, kann sie in Wirksamkeit treten. Hieraus ergiebt sich, dass zwischen beiden ununterbrochen eine Art Kampf stattfindet, bei dem die Lebenskraft den Naturkräften Boden abzugewinnen und letztere ihn unausgesetzt wieder zu erringen suchen. Namentlich ist die gesamte in äusseren Handlungen bestehende Thätigkeit der Lebewesen eine ununterbrochene Kette von Eingriffen in das Wirken der Naturkräfte, dessen Ursächlichkeitsreihe durch sie in allen Fällen gestört und unterbrochen wird. Bei den höheren Lebewesen wird dieser Kampf bewusst geführt. Durch ihre Anlage sind sie für ihre Daseinsführung auf ihn angewiesen, da ohne diesen Kampf die Natur ihnen das Dasein versagt. Je mehr die Lebewesen in diesem Kampfe Kräfte ins Feld zu führen haben, um so mehr beherrschen sie die Natur und ihre Kräfte, die ihnen zu den verschiedensten Zwecken dienstbar sein müssen, um so besser gestaltet sich ihre äussere Lage und um so höher steigt ihre Rolle, die sie inmitten der Schöpfung spielen. Freilich ist dieser Kampf für das einzelne Lebewesen gegenüber den Naturkräften ein von Haus aus durchaus ungleicher. Durch ihre ganze Anlage tausend Fährlichkeiten ausgesetzt und nur mit solchen Waffen ausgestattet, die gegenüber den sich immer gleich bleibenden ehernen Waffen der Natur schwach und zerbrechlich erscheinen, sind in diesem Kampfe, auch wo er bei den Lebewesen mit den ihnen verliehenen stärksten Mitteln und dem höchsten Nachdruck geführt werden kann, die Lebewesen doch von vornherein im Nachteile. Diese Lage wird für sie aber immer ungleicher, je länger der Kampf währt, da bei den Lebewesen einem Naturgesetze ihres Daseins zufolge die ihnen zum Kampfe verliehenen Kräfte von einem gewissen Zeitpunkte an abnehmen, und endet unfehlbar mit ihrer Vernichtung durch den ewig sich gleich bleibenden Gegner. „Morientes hic vitam degimus.“*) (Thomas von Kempten.) Aber diese Vernichtung gilt nur dem Individuum, gilt nur dem einzelnen Lebewesen, die Lebewesen selbst enden damit nicht, sondern ihre Kraft lebt immer von neuem in anderen gleichgearteten Individuen, die aus der Zeugung durch die vorangehenden Geschlechter hervorgehen, wieder auf. Der ewigen Natur steht ein gleich ewiges Geschlecht der Lebewesen gegenüber.

*) „Wir führen hier ein sterbendes Leben.“

Vergleichen wir nun weiter das innere Wesen der Lebenskraft mit dem der Naturkräfte, so ergeben sich auch hier die augenfälligsten Verschiedenheiten, Verschiedenheiten, die denen bei der Zusammensetzung der beiderseitigen körperlichen Unterlagen konform gehen. Wie die Zusammensetzung der Naturkörper in einer solchen Verbindung von Stoffen bestand, die sich auf mechanischem Wege nicht bloss trennen, sondern auch wieder zusammensetzen lassen, während bei den Körpern der Lebewesen weder eine solche mechanische Teilung ohne Aufhebung ihrer Eigenschaft als Organismen, noch eine Zusammensetzung mit der Wirkung möglich war, dass aus dieser Zusammensetzung neue Lebewesen entstehen oder frühere wieder aufleben könnten, so lassen sich auch die Naturkräfte auf die wenigen oben schon genannten Grundkräfte zurückführen, die beliebig getrennt und verbunden werden können und deren Wirkungen unter gleichen Verhältnissen stets dieselben bleiben. Ihnen gegenüber zeigt die Lebenskraft in ihren Äusserungen eine unendliche Mannigfaltigkeit, einen unerschöpflichen Reichtum und Wechsel der Formen, indem sie bald als die unnachahmliche Bildnerin der in der Art ihrer Zusammensetzung uns unerforschlichen Körper der Lebewesen auftritt, Zellen und Säfte, Wurzeln, Blätter, Stiele und Äste bei den Pflanzen, Blut und Blutgefässe, Knochen, Muskeln und Nerven bei den animalischen Geschöpfen, und alles dies in unendlich abwechselnden, das Einbildungsvermögen selbst der kühnsten Phantasie übersteigenden Formen und Gestaltungen erzeugt, bald als Empfindung und Gedanke, Gefühl und Wille auftritt und das Geschöpf zu einer Höhe erhebt, auf der es sich als Ebenbild des Schöpfers betrachten zu können vermeint. Diese verschiedenen Formen des Auftretens der Lebenskraft, denen die Naturkräfte etwas Gleichartiges nicht an die Seite zu setzen haben, lassen sich sämtlich in zwei grosse Gruppen bringen, nach denen wir sie soeben schon charakterisiert haben, die eine, welche die unbewussten, vegetativen, physiologischen Erscheinungsformen, die andere, welche die mit Bewusstsein begleiteten Vorgänge umfasst, die wir mit dem abgezogenen Begriff Seele oder innere Erscheinung unseres Ich bezeichnen.

Vegetative Lebensvorgänge.

a) Die physiologischen, vegetativen, unbewussten Lebensvorgänge. Die physiologischen Lebensvorgänge sind solche, die äusserlich, d. h. den äusseren Sinnen wahrnehmbar, als Bewegungs- und Veränderungs-Vorgänge an den Körpern der Lebewesen in die Erscheinung treten. Sie umfassen die Vorgänge des Stoffwechsels (Endosmose, Exosmose, Assimilierung) und der mit ihnen in Verbindung stehenden Wachstums- und Rückbildungs-Vorgänge in den Organismen, ferner die Thätigkeit der einzelnen Organe, deren Aufgabe und deren Bestimmung zum Ganzen der betreffenden Organismen. Auch soweit diese körperlichen Vorgänge durch seelische Vorgänge hervorgerufen werden, wie die Veränderungen des Blutkreislaufes und in den Gefässwänden, die bei den Gemütsbewegungen (Affekten) auftreten, die Veränderungen in der Verdauungsthätigkeit und der Herzthätigkeit, die die Gemütskrankheiten begleiten, gehören sie zu den bloss physiologischen Vorgängen. Von den seelischen unterscheiden sich die physiologischen Vorgänge ausser durch ihre äussere Wahrnehmbarkeit dadurch, dass sie sich ohne Bewusstsein und unwillkürlich vollziehen. Auch solche Vorgänge bei den Menschen und den Tieren, die wie das Atmen, die Reflexbewegungen des Gähnens und Niesens uns zum Bewusstsein kommen, machen hiervon keine Ausnahme, da das, was bei ihnen zum Bewusstsein kommt, nicht sowohl das Atmen oder die inneren Vorgänge beim Gähnen oder Niesen, sondern bloss die Gefühle sind, die die mit ihnen verbundenen körperlichen Bewegungen und Erschütterungen in uns hervorrufen. Ebenso verlieren derartige Erscheinungen nicht dadurch ihre Eigenschaft als physiologische Vorgänge, dass sie auch durch den Willen hervorgerufen werden können. Denn was hierbei durch den Willen unmittelbar hervorgerufen wird, sind ebenfalls nicht jene inneren Vorgänge, sondern bloss die Bewegungen der Muskeln, beziehentlich gewisse äussere Vorgänge, durch die erst, also mittelbar, jene inneren Vorgänge hervorgerufen werden.

Seele.

b) Die mit Bewusstsein begleiteten Lebensvorgänge. Wir fassen die mit Bewusstsein begleiteten Lebensvorgänge oder die innere Erscheinung unseres Ich unter der Bezeichnung Seele zusammen. Wenn man die Seele als etwas selbständiges, als etwas persönliches, von den übrigen Dingen und namentlich von dem Körper selbständiges oder womöglich gar als eine Substanz

auffasst, wie das vom Spiritualismus geschieht, so ist dies als eine der Sache widersprechende Auffassung zu verwerfen. Denn was wir unter Seele verstehen, ist schlechterdings nichts selbständiges, sondern nur die eine der beiden, nämlich die geistige Erscheinungsform der mit Bewusstsein begabten Lebewesen. Ja sie ist so wenig etwas von dem Körper loszulösendes und unabhängiges, dass wir sie vielmehr als eines und dasselbe mit ihm ansehen müssen und einen begrifflichen Unterschied zwischen beiden nur deshalb machen, weil wir denselben Gegenstand nach der Anlage unseres Erkenntnisvermögens auf zwei verschiedenen Wegen erkennen und anschauen, das eine Mal mittelst der äusseren Sinne, auf diesem Wege angeschaut sind uns die Lebewesen Körper; das andere Mal auf dem Wege der inneren Wahrnehmung, so angeschaut sind uns die Lebewesen Seele. „Seele und Geist sind Wechselbegriffe für ein und dasselbe, denen im Gebiete der äusseren Erfahrung Leib und Körper entsprechen. Körper ist der Gegenstand der äusseren Erscheinung, wie er sich unmittelbar unseren Sinnen darbietet, ohne Beziehung auf ein demselben zukommendes inneres Sein; Leib ist der Körper, wenn er mit eben dieser Beziehung gedacht wird.“ (Wundt.) Deshalb aber weil die obige Bedeutung dem Begriff Seele thatsächlich beigelegt wird, hat man doch keineswegs einen Grund, wie dies gleichwohl von verschiedenen Seiten und darunter auch von Schopenhauer geschehen ist, der sich rühmte, die Bezeichnung Seele in seinen Werken nie gebraucht zu haben, die Bezeichnung Seele für die Seinswissenschaft überhaupt als unstatthaft zu verwerfen. Das würde doch nur begründet sein, wenn diese Bezeichnung ihrer Entstehung nach allein aus jener Auffassung hervorgegangen wäre. Das ist aber in keiner Weise der Fall. „Seele“ ist ein abgezogener Begriff und als solcher durchaus auf dem erkenntnis-theoretischen Wege nach den Grundsätzen für die Bildung abgezogener Begriffe (Ia, S. 126 ffg.) gewonnen worden, indem er die Gesamtheit der sich als bewusste Lebensvorgänge in uns abspielenden Lebenserscheinungen umfasst. Als Besonderheit bleibt nur, dass die für diesen abgezogenen Begriff gewählte Bezeichnung eine substantivische ist. Aber auch das ist bei abgezogenen Begriffen etwas gewöhnliches. Man denke nur an die Bezeichnungen: Kraft, Verstand, Vernunft, Freiheit u. s. w., die niemand deshalb für unzulässig ansehen wird, weil sie ihrer

Form nach eine Personificierung andeuten. Ebensowenig kann zugegeben werden, dass die Zusammensetzungen: Seelenvermögen, Seelenfähigkeiten, Seelenkräfte nur ein Ausfluss der oben verworfenen Personificierung der Seele seien. Denn solche Zusammensetzungen kommen auch bei den Bezeichnungen Vernunft, Verstand und anderen vor: Vernunftvermögen, Verstandesthätigkeit u. s. w., und dennoch wird es niemanden beifallen, diese Bezeichnungen deshalb für unwissenschaftliche Bezeichnungen zu erklären. Wir haben demnach keinen Grund, die Bezeichnung Seele für die Seinswissenschaft abzulehnen, im Gegenteil ist sie für diese Wissenschaft ebenso unentbehrlich, wie für die Naturwissenschaften der Begriff Kraft, da uns diese Bezeichnung allein in den Stand setzt, zusammengehörige Erscheinungen auf dem geistigen Gebiete unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen und dadurch allein erst die Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich zu einer zusammenhängenden und einheitlichen zu machen. Umfasst nach dem obigen die Bezeichnung Seele bloss die mit Bewusstsein begleiteten Lebensvorgänge, so folgt daraus, dass sie unter den Lebewesen nicht auch auf die Pflanzen anwendbar ist, bei denen die Lebensvorgänge sich sämtlich ohne Bewusstsein vollziehen, demnach bloss physiologische, vegetative sind, sondern nur auf die animalischen Geschöpfe, also die Menschen und die Tiere. Während wir als Gegensatz von Geist den Körper kennen gelernt haben, ist der Gegensatz von Seele der Leib. Also nur den Menschen und Tieren kommt ein Leib und eine Seele zu, nicht auch den Pflanzen.

Wie auch die einzelnen Naturkräfte nur unter bestimmten Erscheinungsformen auftreten und an diese gebunden sind, ebenso ist dies bei der Lebenskraft der Fall. Wir nennen bei ihr die Form ihres Indieerscheinungtretens Anlage. Die Anlage hat bei der Lebenskraft eine doppelte Richtung, nämlich a) die Richtung auf die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, sowohl des geistigen als des körperlichen, und b) die Richtung auf die Erhaltung der Art durch Erzeugung neuer dergleichen Lebewesen. Zu a) ist die Anlage der Lebenskraft, und zwar hinsichtlich der Entwickelung des Organismus, auf ganz bestimmte Bahnen angewiesen. Der Same der Pflanze kann sich nur zur Pflanze, das Ei des Fisches nur zu einem Fische, der Embryo des Menschen nur zum Menschen entwickeln, eine andere Entwickelung

ist völlig ausgeschlossen. Innerhalb dieser Reiche aber giebt es wiederum nahezu unzählige Klassen, Gattungen und Arten, und selbst unter den Individuen gleicht nicht eines völlig dem anderen. Alle aber haben sie es miteinander gemein, dass ihnen die Anlage, in der sie sich entwickeln können, von Hause aus unabänderlich vorgeschrieben ist. Anlangend die Richtung der Lebenskraft auf die Erhaltung des Organismus, so besteht diese in der Fähigkeit der Herbeiführung der äusseren Bedingungen, unter denen der Organismus innerhalb der ihn umgebenden Welt der Dinge bestehen und sich bethätigen kann. Die Mittel hierzu sind die verschiedensten, aber auch sie sind inbezug auf Anzahl und Form jedem Lebewesen von vornherein vorgezeichnet. Sie bestehen teils in den bloss physiologischen, vegetativen Fähigkeiten und Vermögen, teils in den mit Bewusstsein begleiteten Fähigkeiten des Vorstellens und Wollens, denen körperlich die Fähigkeit des Handelns hinzutritt. Alle diese Mittel sind von Haus aus auf bestimmte Wirkungskreise eingerichtet, für diese geschaffen und können sich nur innerhalb dieser Wirkungskreise bethätigen. So haben die einzelnen körperlichen Organe, bei den Pflanzen die Zellen, der Saft, die Gefässbündel, bei den tierischen Lebewesen Herz, Lunge, Leber, Muskeln, Nerven, alle ihren bestimmten Thätigkeitskreis. Dasselbe gilt von den Sinnesorganen bei Tieren und Menschen. Jeder Sinn ist für bestimmte Empfindungen geschaffen, die nur durch ihn erzeugt werden können, neben denen er aber auch eine weitere Thätigkeit nicht auszuüben vermag. Nur mit dem Auge können wir Lichtempfindungen, nur mit dem Ohre Schallempfindungen, nur mit den Tastwerkzeugen Körper- und Wärmeempfindungen in uns erzeugen. Aber auch für die Fähigkeit der sonstigen Vorstellungen und deren Ordnung für das Denken ist Art, Inhalt und Umfang von vornherein bestimmt umschrieben und das Verfahren hierbei an feststehende Gesetze geknüpft. Nicht minder leidet dieser Grundsatz auch auf die Bewegungserregungen Anwendung. Die Gefühle, die Triebe und der Wille sind von vornherein für bestimmte Gegenstände und einen bestimmten Inhalt angelegt und richten sich inbezug auf Entstehen, Vergehen und Verlauf ebenfalls nach bestimmten Gesetzen. Auch die Wesenheit des am höchsten veranlagten Lebewesens des Menschen macht hiervon keine Ausnahme. Denn wiewohl die ihm innewohnende Gabe der Vernunft

in der Freiheit des Erkennens und Wollens besteht, so besagt dies doch nur, dass der Mensch die Freiheit und Füglichkeit besitzt, innerhalb seiner Anlage von seinen Erkennens- und Wollensfähigkeiten Gebrauch zu machen, nicht aber, dass er sie über die Grenzen, die beiden durch die Anlage gezogen sind, hinaus bethätigen und entfalten kann. Endlich ist auch die Anlage zur Selbsterhaltung nicht so zu denken, dass sie ihrem Träger unter allen Umständen die längste Daseinsdauer, die günstigsten Daseinsbedingungen sicherte und alles dem Abträgliche von ihm abwendete. Es lässt sich dies bloss als Regel aufstellen. Diese Regel erleidet aber nicht selten Ausnahmen, indem häufig genug die Anlage eine solche ist, dass sie auf das Gegenteil, also darauf gerichtet ist, den Ablauf des Lebensprozesses in von der gewöhnlichen abweichenden Weise zu beschleunigen, so bei krankhafter Veranlagung oder bei der Veranlagung zu Lastern, die den Körper und den Geist zerrütten. Zu b): Die Lebenskraft entsteht als solche nicht, sondern sie ist wie die Naturkräfte von Anbeginn gewesen. Wohl aber tritt sie in jedem Individuum jedesmal von neuem und in von allen bisherigen abweichender Form in die Erscheinung. Diese Entstehung eines neuen Individuums wird bei den tierischen Lebewesen und dem Menschen durch die Zeugung bedingt. Die Zeugung hat die Eigentümlichkeit, dass durch sie immer nur Lebewesen von derselben oder doch der nächstverwandten Art hervorgebracht werden, der die erzeugenden Lebewesen angehören. Darin beruht die Anlage der Zeugungsfähigkeit.

Mit den vorersichtlichen Darlegungen haben wir, wenn auch nur in allgemeinster Ausführung, die bei der Erkenntnislehre zunächst ausgesetzte Grundlegung für die gesamte Erscheinungslehre nachgeholt. Von dem uns erkennbar äussersten und letzten, von der erkenntnis-theoretischen Unterlage alles Wirklichen, der Urkraft, ausgehend, haben wir die Erscheinungsformen der Urkraft nach deren Annäherung an unser Ich in kurzen Strichen dargestellt, sind hiernächst auf die Grundlage der Lebenserscheinungen, die Lebenskraft, zugekommen und haben aus dieser die Erscheinungen ausgeschieden, die wir unter der Bezeichnung Seele oder innere Erscheinung unseres Ich zusammenfassen. Auf diesem Punkte angekommen, stehen wir nun bei unserer Darstellung angesichts der beiden grossen Bahnen,

auf denen die Thätigkeit der Seele sich vollzieht, den Vorstellungserregungen oder der Thätigkeit des Erkennens, und den Bewegungserregungen oder der Thätigkeit des Wollens. Der Darlegung der ersteren hat die vorangehende Abteilung dieses Werkes gegolten, der der letzteren gilt die gegenwärtige Abteilung.

Abschnitt II.

Besonderer Teil.

Willenslehre.

A. Bewegungserregungen in der Form der Gebundenheit.

1. Die Bewegungserregungen. Deren Wesen und Bedeutung.

Wir haben die zweite grosse Gruppe der Fähigkeiten und Thätigkeiten, in denen sich die innere Erscheinung unseres Ich neben den als eine zweitmalige Erzeugung, eine Wiedergabe, ein Abbild des Wirklichen erscheinenden Vorstellungserregungen äussert, oben (Ia, S. 20 flg.) als Bewegungserregungen bezeichnet. Indem wir diese der äusseren Erscheinungswelt und zwar der Mechanik entnommene Bezeichnung gewählt haben, sind wir den Bahnen gefolgt, die die Sprache bei der Bezeichnung innerer Vorgänge mit Vorliebe einschlägt. Weitaus die Mehrzahl aller sprachlichen Bezeichnungen von inneren Vorgängen besteht in solchen Übertragungen. Unter ungezählten dergleichen heben wir bloss die Bezeichnungen: Gemütserregung, Gemütserschütterung, Gemütsaufwallung, Stimmung, Verstimmung, Seelenthätigkeit, Verbindung und Trennung von Vorstellungen, Sammeln und Ordnen des Erkenntnisstoffs hervor. Der hier im Interesse der Sache mit zwei Worten zu behandelnde naheliegende Grund und damit gleichzeitig die Berechtigung dieses sprachlichen Verfahrens liegt darin, dass, wenn schon die inneren Vorgänge das erste und nächste sind, was wir wahrnehmen, doch das hierin begründete Anrecht auf Erstigkeit der Berücksichtigung bei der sprachlichen Bezeichnung zurücktritt hinter dem Umstande, dass unsere Vorstellungen von Vorgängen in der Aussenwelt, zu denen uns die

äusseren Sinne, namentlich der Gesichtssinn und der Tastsinn, den Stoff liefern, weitaus deutlicher auftreten, weitaus schärfer umschrieben sind, als die Vorstellungen von den inneren Vorgängen. Kommt nun hinzu, dass bei dem Parallelismus, der nach deren gemeinsamer Quelle zwischen den körperlichen und den geistigen Erscheinungen besteht, beide Erscheinungen ihrem Wesen nach viel des ähnlichen miteinander aufweisen, so ist es leicht erklärlich, dass die Sprache bei der Bezeichnung der inneren Vorgänge, hierin allerdings unverkennbar einer gewissen materialistischen Grundauffassung folgend, gern und zunächst ihre Bezeichnungen aus der äusseren Erscheinungswelt entnimmt. Haben wir das nämliche oben bei jener zweiten Gruppe der Seelenthätigkeiten, die neben den Vorstellungserregungen auftreten, den Bewegungserregungen, gethan, so hatten wir hierzu aber in diesem Falle um so mehr ein Recht, als das Wesen dieser Seelenthätigkeiten, wie die ganze nachfolgende Darstellung zeigen wird, mit der auf dem Gebiete der körperlichen Welt auftretenden Erscheinung der Bewegung in augenfälliger Weise parallel geht. Wie die Mechanik bei der Bewegung dreierlei deren Wesen ausmachende Eigenschaften feststellt, nämlich Richtung (Angriffspunkt), Stärke und Verlauf, genau so kann es die Willenslehre auch bei den hier in Frage kommenden Seelenthätigkeiten. Sowohl das Gefühl wie die Triebe und der Wille charakterisieren sich durch die Eigentümlichkeit, dass bei ihnen ebenfalls Richtung, Stärke und Verlauf unterschieden werden können, ja so deutlich bei ihnen hervortreten, dass sie sich von selbst bei der Darstellung ihres Wesens als Gegenstand und Einteilungsgrund nicht bloss darbieten, sondern geradezu aufnötigen. „Gefühl ist Bewegung.“ (Ziegler.)

Vergleich der Bewegungs- mit den Vorstellungs-Erregungen.

Betrachten wir nun das Wesen der Bewegungserregungen an sich und im Vergleich zu den Vorstellungserregungen, so lässt sich dasselbe nach dem oben über die Lebenskraft dargelegten nunmehr ohne wesentliche Schwierigkeiten und noch genauer feststellen, als es am Eingange der Erkenntnislehre geschehen konnte. Auf der einen Seite völlig losgelöst von der übrigen Welt der Dinge, eine Welt im kleinen und für sich, sind doch die Lebewesen auf der anderen Seite durchaus auf die sie umgebende Natur angewiesen, ohne die sie sich weder entwickeln noch erhalten können. Sie können daher ihr Dasein

nicht abgeschlossen und für sich führen, sondern sind zu dem letzteren Zwecke in den verschiedensten Beziehungen genötigt, mit der Aussenwelt in Beziehung zu treten, um ihr das zu ihrer Entwickelung und Erhaltung erforderliche abzugewinnen. Das Mittel, das ihnen allein hierbei zur Verfügung steht, ist ein rein mechanisches, nämlich die Fähigkeit, sich selbst und gewisse Teile des Körpers, die Glieder, bewegen und dadurch Veränderungen und Bewegungen auch in der Aussenwelt, wie sie ihren Zwecken entsprechen, hervorbringen zu können. Weitere Mittel, auf die Aussenwelt einzuwirken, ausser diesen rein mechanischen, in ihrer äusseren Erscheinung den Naturkräften gleichenden Mitteln besitzen die Lebewesen nicht. Bei der Hervorbringung dieser körperlichen Bewegungen aber, die wir, insofern sie auf dem Willen beruhen, als Handlungen bezeichnen, kommt innerhalb der Lebewesen zweierlei in Betracht, einmal die körperlichen Vorgänge, die sich im Gehirn und Rückenmark, den sensiblen, sensorischen und motorischen Nerven, den Muskeln u. s. w. abspielen, und weiter die seelischen Vorgänge, die erforderlich sind, um den den Handlungen zugrundeliegenden Willen zu erzeugen. Die ersteren Erscheinungen gehören dem Gebiete der Physiologie an. Was die letzteren, dem Gebiete der inneren Erscheinung des Ich, der Psychologie, angehörigen Vorgänge anlangt, so bestehen diese Vorgänge in solchen Erscheinungen, die eine Erklärung im eigentlichen Sinne, das heisst eine Auflösung in ihre Merkmale und Eigenschaften, nicht zulassen, da sie unmittelbar wahrgenommen werden und auf einfachen Vorstellungen beruhen (Ia, S.270). Wir sind deshalb bei ihnen allein auf die Beschreibung und die Darstellung ihrer zeitlichen Entwickelung beschränkt. Versuchen wir es, diese Vorgänge zum Zwecke der vorläufigen Angabe des Inhalts der nachfolgenden Abschnitte in grossen Strichen zu skizzieren, so spielen sie sich so ab, dass zunächst ein Erregungszustand der Seele eintritt, den wir nur dadurch einigermassen beschreiben können, dass wir ihn mit der ebenfalls den Erscheinungen der Aussenwelt entnommenen Bezeichnung des Bewegtwerdens bezeichnen. Wie den mechanischen Bewegungen, so ist auch diesen Bewegungen der Seele in allen Fällen eine bestimmte Richtung eigen, und zwar meist eine Richtung auf gewisse Zustände in der Aussenwelt, die dergestalt mit jenen Bewegungen in Beziehung stehen, dass sie ihnen in einem bestimm-

ten, unten noch näher anzugebenden Sinne gemäss sind, ihnen entsprechen, bei ihrem Eintritt eine den betreffenden Bewegungen gleichlaufende, mit ihnen in Einklang stehende Wirkung ausüben. Wir nennen diese seelischen Bewegungs-Vorgänge Gefühle oder Gefühlserregungen. Wird die in den Gefühlen liegende Richtung dadurch deutlicher, verstärkt sie sich dadurch, dass sie auf die Herbeiführung der den Gefühlen entsprechenden Zustände in der Aussenwelt durch das Ich geht, dann werden aus den Gefühlen Triebe, und schliesslich, wenn die in den Trieben liegende Richtung noch weiter sich ausbildet und verstärkt, indem sie auf die Herbeiführung jener Zustände durch Handlungen des Ich geht, werden sie zum Willen.

Der Unterschied, der hiernach zwischen den Bewegungserregungen und den Vorstellungserregungen obwaltet, ist ein zutageliegender. Bei den letzteren handelt es sich um die Herstellung einer Wiedergabe, eines Ab- und Spiegelbildes der Welt der Dinge. Es sind dies die wunderbaren, nach ihrem Grunde unerklärten und voraussichtlich ewig unerklärlich bleibenden Vorgänge, durch die die Welt ein zweites Mal in uns erschaffen werden muss, um überhaupt für uns da zu sein. Diesen zweiten in uns herzustellenden Bau der Welt der Dinge vermögen wir nach der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens als eines Vermögens der Begriffserkenntnis nicht seinem Urbilde gleich alsbald als ein Ganzes zu errichten. Sondern es werden uns durch die Sinne nur Bruchstücke (Fragmente) geliefert und diese Bruchstücke müssen wir erst, und zwar mit Hilfe des zweidimensionalen Grundrisses, den wir durch die Reihenbegriffe Raum und Zeit aufstellen, wieder zusammensetzen, um den Bau seinem Urbilde ähnlich zu gestalten. Die erstere Thätigkeit vollzieht sich durch das Wahrnehmen, die letztere durch das Denken. Sammeln und Ordnen sind der wahre Inhalt der Vorstellungsthätigkeiten. Gänzlich verschieden hiervon ist der Charakter der Bewegungserregungen. Bei ihnen erzeugt sich die Welt nicht ein zweites Mal in uns, sondern werden diejenigen in unserer körperlichen Erscheinung sich vollziehenden Vorgänge unmittelbar angebahnt und vorbereitet, durch die wir auf die Aussenwelt unter Inanspruchnahme ihrer eigenen Kräfte einwirken, um unser Dasein in ihr zu ermöglichen und zu erhalten. Bei ihnen bereiten sich die Bewegungen vor, die in der Seele beginnend ihren Endpunkt

in den körperlichen Bewegungen der Handlungen finden. Was äusserlich als Handlung zutage tritt, wird von ihnen, als der Ursache, durch Vorgänge, die wir uns nur unter der Vorstellung der Bewegung und der Vorstellung einer Richtung und Bestimmung für diese denken können, gewirkt. Bei den Erkenntnisvorstellungen war es Sammeln und Ordnen, was Inhalt und Zweck bildete, hier ist es Bewegung und Richtunggebung für diese, was Zweck und Inhalt ausmacht. Dort tritt die Seele als Bildnerin, hier als bewegende Kraft, dort als empfangend, hier als wirkend, dort als Dienerin der Aussenwelt, hier als deren Herrin auf.

Auf diese unterscheidende Charakteristik bloss ihrem Wesen nach aber brauchen wir uns hier nicht zu beschränken. Wir können vielmehr an dieser Stelle, wo wir durch das im allgemeinen Teile Vorangeschickte in der Lage sind, eine Stellung über beiden einzunehmen, einen Vergleich zwischen den Vorstellungserregungen und den Bewegungserregungen auch noch nach weiteren als dem bisherigen Gesichtspunkte anstellen, nämlich nach dem Gesichtspunkte, wie sich beide zu einander inbezug auf die Dienste, die sie den Lebewesen bei deren Daseinsführung und insbesondere bei Erfüllung der Aufgaben, die sich die Lebenskraft in der Entwickelung, Erhaltung und Fortpflanzung der Lebewesen gestellt hat, verhalten. Hier erst werden die Verschiedenheiten ihres Wesens in ihr volles Licht treten. Um die Verschiedenheiten in dieser Beziehung feststellen zu können, brauchen wir uns bloss die äussere und innere Einrichtung der Lebewesen für ihre nurgedachten Aufgaben zu vergegenwärtigen. Bei den Pflanzen wird die ganze Entwickelung und Erhaltung von der noch nicht gespaltenen, sondern noch einheitlich auftretenden, unbewusst wirkenden Lebenskraft gewirkt. Sie giebt die Bedürfnisse an und sorgt auch für deren Befriedigung, für die sie sowohl die Mittel als die Gegenstände bestimmt. Bei den animalischen Lebewesen hört diese einheitlich organisierte Wirksamkeit auf, statt dessen tritt eine Spaltung der Lebenskraft ein. Zwar wird ein Teil der Lebensaufgaben auch bei den animalischen Lebewesen noch durch die ihrer selbst unbewusst wirkende Lebenskraft erfüllt, bei einem ebenso grossen und wichtigen Teil derselben aber hört die Lebenskraft auf, in dieser Gestalt thätig zu werden, sind die Drähte zwischen der Lebenskraft und der Aussenwelt zerschnitten. Auf dem ganzen grossen Gebiet der Erhaltung

des Daseins, d. h. der Nahrungssuchung und des Schutzes gegen widrige äussere Einwirkungen versagt die Lebenskraft in dieser Form, und zwar hat dieses Gebiet einen um so grösseren Umfang, je höher die betr. Lebewesen veranlagt sind. Hier nun tritt trotzdem die Lebenskraft wieder ein, aber dies Mal in anderer Gestalt, nämlich indem sie sich mit dem Erkennen und Wollen zum Bewusstsein ihrer selbst und zum Ich steigert. Zu der Feststellung der Bedürfnisse für die Daseinsführung, die auch hier noch immer im wesentlichen durch die unbewusst wirkende Lebenskraft erfolgt, muss der bewusste Wille treten, die Befriedigung dieser Bedürfnisse herbeizuführen, und sofern dies nur durch entsprechende Handlungen möglich ist, auch der Wille, diese Handlungen auszuführen. Da aber, so wenig wie diese Handlungen allein durch die unbewusst wirkende Lebenskraft herbeigeführt werden, die letztere auch die Mittel anzeigt, die zur Befriedigung der Bedürfnisse erforderlich und geeignet sind, so muss ausser dem Willen zur Befriedigung noch ein weiteres hinzutreten, und das ist die Kenntnis von der Aussenwelt und deren Einrichtung. Die letztere zu vermitteln, ist aber nicht Aufgabe des Willens, sondern diese Aufgabe fällt den Vorstellungen, dem Erkenntnisvermögen zu, das hierbei in der obengedachten Weise der zweitmaligen Erzeugung, der Wiedergabe und Abbildung der Welt der Dinge verfährt. Vergleicht man nun die Aufgaben, die hiernach dem Erkennen und dem Wollen obliegen, nach ihrer Bedeutung für das Dasein der Lebewesen, so kann nicht zweifelhaft sein, dass, wenn schon beide Thätigkeiten unentbehrlich sind, dem Wollen doch hierbei die wesentlichere Rolle zufällt. Der Wille erst ist es, der für jedwede geistige und körperliche Thätigkeit die bewegende Kraft bildet, der ihre Richtung und Mass ebenso wie ihren Zweck bestimmt, der Wille ist es, der auch das Vorstellungsvermögen selbst erst in Thätigkeit setzt. Alles unser Wahrnehmen durch die Sinne, alles unser Verbinden der Merkmale zu Begriffen, der Begriffe zu Urteilen, der Urteile zu Schlussfolgerungen setzt den Willen zu alledem voraus, bildet für alle diese Thätigkeiten den Ausgangspunkt. Die Thätigkeit des Erkennens steht somit ihrem vollen Umfange nach im Dienste des Willens und scheint nur für den letzteren bestimmt. In gleicher Weise bilden auch sonst die Bewegungserregungen und nicht die Vorstellungserregungen den

Kern unserer Lebenserscheinungen. Die Vorstellungserregungen haben mit ihrer Bestimmung, dem Willen als Unterlage zu dienen, ihre Aufgabe erschöpft und werden auf andere Weise für unser Dasein nirgends wieder von gleich weittragender Bedeutung. Dagegen besteht das, was so recht eigentlich das Leben ausmacht, das, was wir als unser Wohl und unser Wehe, was wir als unser Glück und unser Elend, als unser Heil und unseren Unstern bezeichnen, in den Gefühlen und sonstigen Bewegungserregungen, mit anderen Worten: im Gemüte und nur in ihm. Das Gemüt erst schafft Werte. Die Gefühle bestimmen über unser ganzes Sein, über unser ganzes Denken, Wollen und Handeln und geben unserem Dasein Inhalt, Richtung und Ziel. Ohne Gefühle und Willen würden auch die Vorstellungen allen Wert und alle Bedeutung für uns verlieren, würde der Mensch zu einem blossen Schemen, sein Dasein zu einem bloss vegetativen herabsinken. Es dürfte wohl kaum jemals vorgekommen sein, dass ein tierisches Lebewesen oder ein Mensch ohne alle äusseren Sinne, bez. ohne die Möglichkeit, dieselben zu gebrauchen, existiert hat, aber denken könnten wir es uns wohl, und sicherlich giebt es Krankheitszustände, bei denen Lebewesen einer solchen Verfassung ziemlich nahe kommen. Dagegen lässt es sich nicht vorstellen, dass ein derartiges Wesen je ohne Gefühle, Triebe und Wille existiert hat und hat existieren können. Die Bewegungserregungen, wie sie der Kern unseres Daseins sind, bilden die eigentlichen grundlegenden Thätigkeiten unserer Seele, den bestimmenden und herrschenden Faktor (Primat des Willens), und mit ihnen erst schliesst sich uns das, was die innere Erscheinung unseres Ich ausmacht, nach seiner hauptsächlichsten Seite hin auf.

Erkenntnis der Bewegungserregungen.

Anlangend nun die Erkenntnis der Bewegungserregungen und den Grad ihrer Schwierigkeit gemessen an der Möglichkeit der Erkenntnis der Vorstellungserregungen, so gilt gemeinhin die Lehre von den Bewegungserregungen und darunter namentlich die von den Gefühlen als eines der schwierigsten Gebiete. Ebendies dürfte auch der Grund sein, weshalb dieses Gebiet verhältnismässig nur selten behandelt worden und stellenweise noch recht wenig aufgeklärt ist. Nur freilich muss man, wenn man für diese Erscheinung nach einer Erklärung sucht, die Gründe hierbei nicht verwechseln. Meist werden sie darin gesucht, dass überhaupt die seelischen Vorgänge ein an sich untrennbares

Ganze bilden, dass namentlich weder die einzelnen Bewegungserregungen unter einander, noch überhaupt die Bewegungserregungen von den Vorstellungserregungen sich trennen lassen, sondern überall, wo sie auftreten, mit einander vermischt, unter einander verbunden auftreten, Vorstellungen nicht ohne Wollen, Wollen nicht ohne Vorstellungen vorkommen und vorkommen können. Sicherlich ist diese Behauptung, die sich im letzten Grunde auf die weitere Behauptung stützt, dass die ganze Welt der Dinge ein unteilbares Ganze bildet, zutreffend, ja sie ist für uns noch mehr als dies, sie bildet für unsere Darstellung geradezu die Grundlage, auf die wir das ganze Lehrgebäude gestellt haben, sie ist für dieses so recht eigentlich der Grund und Eckstein, und wenn es gelungen sein sollte, die vorangegangene Erkenntnislehre durch diese Darstellung in gewissem Umfange auf einen sicheren Boden zu stellen, so würde dies in der Hauptsache auf die Aufstellung und Durchführung des obigen Grundsatzes zurückzuführen sein. Allein dieser Grundsatz würde gänzlich falsch aufgefasst werden, wenn man ihn dazu verwenden wollte, um aus ihm die Unmöglichkeit oder auch nur die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Behandlung irgend eines Gegenstandes herzuleiten. Dies schliesst sich schon aus dem einfachen Grunde völlig aus, weil dieser Grundsatz nicht für ein Gebiet mehr und das andere weniger angewendet werden kann, sondern alle, und zwar nicht bloss das Gebiet der Seinswissenschaft, sondern in ganz gleicher Weise auch das aller Geistes- und Naturwissenschaften treffen würde, so ausgelegt also zur Folge haben müsste, dass überhaupt die Erkenntnis und insbesondere die wissenschaftliche Erkenntnis von irgend etwas ausgeschlossen wäre. Eine derartige Anwendung des obigen Grundsatzes würde sich aber auch an sich schon auf eine ganz falsche Auffassung des letzteren gründen. Denn dieser Grundsatz besagt nicht und kann nicht besagen, dass das All der Dinge begrifflich unteilbar ist, sondern er besagt bloss, dass es thatsächlich, d. h. in dem Sinne unteilbar ist, dass man keinen Teil desselben als in Wirklichkeit für sich bestehend, von den anderen unabhängig und losgelöst von allen Beziehungen zu diesen denken kann und darf. Der Grundsatz von der thatsächlichen Unteilbarkeit bedeutet also keineswegs auch die begriffliche Unteilbarkeit der Dinge. Im Gegenteil bleibt trotz jener die begriffliche Teilbarkeit durchaus bestehen, indem sie die Bedingung und Voraussetzung unserer — begrifflichen — Erkenntnis ist. Hieraus aber geht hervor, dass man sich zur Erklärung der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit einer begrifflichen Sonderung nicht auf den Grundsatz der thatsächlichen Unteilbarkeit der Dinge berufen kann, sondern dass die ersteren, wenn sie zu erklären sind, ihre hiervon verschiedenen Gründe haben müssen. Diese aber können nur solche sein, die in der Eigenart der betreffenden Gegenstände selbst beruhen. Worin diese Gründe nun bei den Bewegungserregungen im Gegensatze zu den Vorstellungserregungen liegen, lässt sich bei einem Vergleiche beider ohne Schwierigkeiten feststellen. Bei den Erkenntnisvorgängen waren wir in der Lage, überall mit verhältnismässig deutlichen Begriffen zu operieren. Wir konnten diese Vorgänge einteilen in zwei grosse, sich deutlich von einander unterscheidende Gruppen: in die Vorgänge, die sich auf die Sammlung, und in die Vorgänge, die sich auf die Ordnung des Erkenntnisstoffs bezogen. Was wir hierbei unter den allerdings erst aus der sinnfälligen Welt übertragenen, also bildlichen Bezeichnungen Sammeln und Ordnen verstehen, steht in ziemlicher Klarheit vor den Augen unseres Geistes. Ebenso war es bei den Erkenntnisvorgängen innerhalb dieser Gruppen. Insbesondere waren es bei der stoffordnenden Thätigkeit die wenigen Begriffe des Trennens und Verbindens, die, obwohl ebenfalls nur übertragene Begriffe, doch ausreichten, um uns ein Bild von erwünschter Deutlichkeit zu geben. Endlich kam auch bei der Feststellung des Inhalts der Erkenntnisse der Umstand entgegen, dass wir bei den sinnlichen Wahrnehmungen, namentlich denen des Gesichtssinns, einen zuverlässigen Vergleich sowohl zwischen den Wahrnehmungen derselben, als denen verschiedener Personen anstellen konnten. Alles das liegt bei der Erkenntnis und Darstellung der Bewegungserregungen wesentlich minder einfach und minder günstig. Hier kommen keine so handlichen und sicherstelligen Begriffe, wie Sammeln und Ordnen, Verbinden und Trennen zu Hilfe, hier haben wir es nicht mit einem so deutlich vor unserem Geiste stehenden Erkenntnisstoffe, wie dem der Wahrnehmungen der äusseren Sinne zu thun. Nicht bloss die Entstehung, das Wesen und der Verlauf der Bewegungserregungen sind wesentlich verworrener und verwickelter und damit schwerer unterscheidbar, nein, auch ihr Inhalt ist ein sehr viel dunklerer, schwankenderer

und wechselnderer als bei den Vorstellungen. Aus demselben Grunde ist auch ein Vergleich der Bewegungserregungen bei dem einzelnen und bei verschiedenen Personen viel schwieriger und weniger zuverlässig, zumal es hierbei auch gänzlich an solchen Hilfsmitteln gebricht, wie sie sich beispielsweise bei den Gesichtswahrnehmungen in Gestalt der bildlichen Wiedergabe boten. Ganz besonders erschwerend kommt aber auch noch hinzu, dass bei den Bewegungserregungen der Kreis dessen, was sich einer Wiedergabe durch die Sprache und damit einer wissenschaftlichen Darstellung entzieht, weil es auf unmittelbaren Wahrnehmungen und einfachen, nicht zusammengesetzten Begriffen beruht, noch weit grösser ist, als auf dem Gebiete der Vorstellungserregungen. In den nurhervorgehobenen Umständen und nicht in der thatsächlichen Unteilbarkeit der Erscheinungen liegen die Gründe, die man berechtigterweise für die Schwierigkeit der Willenslehre anziehen kann.

Einteilung der Bewegungserregungen.

Gleich bei dem ersten Schritte, den wir nunmehr auf dieses Gebiet zu thun haben, bei der Einteilung des Stoffs, macht sich dies geltend. Für die Einteilung des Stoffs konnten wir bei den Vorstellungserregungen die beiden grossen Gruppen des Sammelns und des Ordnens des Stoffs zugrundelegen und innerhalb der ersteren die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne, innerhalb des letzteren die Bildung der Begriffe, Urteile und Schlussfolgerungen unterscheiden. Bei den Bewegungserregungen liegen die Verhältnisse insofern anders, als bei ihnen die einzelnen Thätigkeiten nicht in der Weise nebeneinander und nacheinander auftreten wie dort. Die Bewegungserregungen bilden vielmehr Thätigkeiten mehr einheitlichen Charakters, die sich zwar in gewisse Abschnitte zerlegen lassen, aber sämtlich einem bestimmten Zwecke dienen, sodass alle übrigen Thätigkeiten ausser der Endthätigkeit als blosse Vorstadien der letzeren aufgefasst werden können. An sich nämlich erscheinen sämtliche Bewegungserregungen auf den Willen als ihren naturgemässen Abschluss, als ihren Zweck und ihr Ziel abgestellt. Soweit sie sich zu diesem erheben, schliessen sie alle übrigen Formen der Bewegungserregungen, die wir als Gefühle und Triebe kennen lernen werden, in sich. Der Wille besteht aus den letzteren, als seinen wesentlichen Teilen mit, schliesst sie in sich ein. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet bilden die Gefühle und Triebe also nicht

selbständige Thätigkeiten, sondern nur die Vorstadien, die Anfangsstadien, die Vorbereitungen zum Willen, auf den sie abgestellt sind. Man kann sie deshalb von diesem Gesichtspunkte aus als verstümmelten Willen, als Willensansätze, als Vorwillen bezeichnen. Andererseits aber müssen sich die Gefühle nicht jederzeit zum Willen vollenden, also mit und in diesem auftreten. Im Gegenteile, sie kommen noch viel häufiger als selbständige Erscheinungen vor, die sich teils überhaupt nicht, teils erst später zu Trieben und zum Willen ausgestalten. Man würde unter solchen Umständen das Verhältnis auch umgekehrt auffassen, man würde sagen können, dass die Triebe, dass der Wille nur die Gefühle in ihrer Steigerung und Vollendung seien und hierfür namentlich einen besonderen Grund noch in dem Umstande finden können, dass die Gefühle, die nicht zu Trieben und zum Wollen führen, viel häufiger sind als umgekehrt. Trotzdem aber ist doch die andere Auffassung ohne Zweifel vorzuziehen. Denn bei ihr wird der Hauptton auf die Bestimmung, auf das Endglied in der Kette dieser Thätigkeiten gelegt, das doch unverkennbar in dem Willen liegt, für den die Gefühle und die Triebe bloss die Voraussetzungen und Unterlagen bilden, und zwar auch, wenn sie für sich bestehen bleiben. Hierauf gestützt werden wir die Bewegungserregungen unter den Abschnitten: der Wille im Stadium der Gefühle, der Wille im Stadium der Triebe, und der Wille als solcher darstellen. Diese Darstellung werden wir aber auch hier entsprechend der Anlage des ganzen Werkes (I a, S. 42 fg.) so einrichten, dass die betreffenden Seelenthätigkeiten in der doppelten Erscheinungsform der Gebundenheit und der der Freiheit untersucht und festgestellt werden. Indem wir das letztere thun, müssen wir aber auch hier, und hier mit Rücksicht auf die Schwierigkeit der Materie noch mehr als bei der Erkenntnislehre, uns gegen die Auffassung verwahren, dass es möglich sein könnte, bei dieser Scheidung in allen Stücken eine unfehlbar sichere Grenzlinie zu ziehen. Wir müssen uns vielmehr das Recht vorbehalten, auch bei der Darstellung des gebundenen Wollens schon, wo es die Sache angezeigt erscheinen lässt, Erscheinungen zu berühren, die in ihrer vollen Deutlichkeit erst beim freien Willen hervortreten. Wie bei der Erkenntnislehre, so wird aber auch hier diese Trennung vom methodischen Standpunkte aus den grossen Vorteil bieten, dass wir bei dem Abschnitte über den gebundenen Willen

gewissermassen das Gerippe, die einfachen Formeln der Willensthätigkeiten erhalten, während bei dem Abschnitte vom freien Willen um dieses Gerippe sich Haut und Muskeln legen, den einfachen die vollkommeneren Formen sich anschliessen werden.

2. Der Wille im Stadium der Erregungen mit unbestimmter Richtung. Die Gefühlserregungen.

Wesen der Gefühle.

Auf dem nach dem obigen im allgemeinen schon einer wissenschaftlichen Behandlung mannigfache Schwierigkeiten bereitenden Gebiet der Bewegungserregungen gilt die Lehre von den Gefühlen als die schwierigste Materie. Es ist unverkennbar, dass diese Auffassung in dem verborgener liegenden Wesen der Gefühle eine gewisse Berechtigung hat. Gleichwohl liegt auch hier ein gut Teil der behaupteten Schwierigkeiten in der Art der Behandlung selbst, die diese Lehre wissenschaftlich meist erfahren hat, während ein anderer Teil ohne hinreichenden Grund als Hindernis einer wissenschaftlichen Behandlung angesehen wird. Ein zu der letzteren Art gehöriger Umstand, und zwar der, dass es unmöglich sei, die Bewegungserregungen von den Vorstellungserregungen und ebenso innerhalb der Bewegungserregungen deren einzelne Stadien von einander zu trennen, ist schon oben beleuchtet und als unberechtigt znrückgewiesen worden. Rücksichtlich der Gefühlslehre insbesondere aber gilt es meist als ein unüberwindliches Hindernis für deren wissenschaftliche Behandlung, dass die Gefühle infolge ihrer fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit und ihres sonstigen Wesens und Auftretens der Einordnung in bestimmte Gruppen sowohl als der Anwendung gleichmässiger Gesichtspunkte die grössten Schwierigkeiten entgegenstellen. Das letztere wird namentlich in folgendem Umstande gefunden. Es wird unten gezeigt werden, dass jedes Gefühl seine bestimmte Richtung hat, nach der es entweder den Lustgefühlen oder den Unlustgefühlen zugerechnet wird. Diese Eigentümlichkeit macht in der That einen Teil des Wesens der Gefühle aus. Sie ist so unabweisbar, dass es ohne deren Annahme ganz unmöglich ist, tiefer in das Wesen der Gefühle einzudringen. „Jedes Gefühl, ob hoch oder niedrig, wird durch den grossen Gegensatz der Lust und Unlust charakterisiert. Diese beiden Pole machen sich geltend,

soweit das Gefühlsleben sich erstreckt, und das erste Merkmal, um die Natur des Gefühls anzugeben, ist deshalb, ob es Lust oder Unlust enthält“ (Höffding). Nur also wenn dieser Gesichtspunkt auch wissenschaftlich verwertet und folgerichtig durchgeführt werden kann, lässt sich der Lehre von den Gefühlen eine sichere Unterlage geben. Nun giebt es aber sprachlich als solche bezeichnete Gefühle, bei denen man trotzdem völlig ausser Stand ist, auf sie das obengedachte Unterscheidungsmerkmal anzuwenden. Gewisse Gefühle treten proteusartig bald in der einen, bald in der anderen Gestalt, ja nicht selten auch gleichzeitig in beiden Gestalten auf. So ist dies z. B. der Fall bei den Gefühlen der Liebe, des Hasses, des Neides, der Verachtung. Es ist ganz unmöglich, zu sagen, dass diese Gefühle einer bestimmten Gruppe von den obigen beiden zuzuweisen seien, unmöglich zu sagen, dass die Liebe oder der Hass ein Lustgefühl oder dass sie Unlustgefühle seien. So kann die Liebe, die allerdings häufig den Charakter des Lustgefühls an sich trägt, z. B. wenn man ein geliebtes Wesen glücklich sieht, oder wenn dasselbe einem nahe ist, ebensowohl auch in einem Unlustgefühle bestehen, so: wenn man jemanden liebt, den man nach den eigenen sittlichen Anschauungen verachten sollte, oder wenn man ein geliebtes Wesen leiden sieht. In diesen letzteren Fällen ist die Liebe ganz bestimmt kein Lustgefühl, im Gegenteile ein ausgesprochenes Unlustgefühl. Ebenso braucht der Hass, der Neid keineswegs immer ein Unlustgefühl zu sein. Nur zu vielen ist Hassen und Beneiden vielmehr ein angenehmes Gefühl und wird von ihnen als solches gehegt und gepflegt. Und in dieser Weise verhält es sich noch bei einer grossen Zahl sonstiger, und zwar für das Dasein sehr bedeutsamer Gefühle. Wenn dem so ist, dann scheint aber auch die ganze obige Einteilung der Gefühle in Lustgefühle und Unlustgefühle weder haltbar noch durchführbar zu sein. Mit ihr aber würde die ganze dieser Einteilung zugrundeliegende Lehre von bestimmten Richtungen bei den Gefühlen fallen gelassen werden müssen, und wir stünden dann in der That vor dem Wesen der Gefühle als einem unergründlichen Rätsel. Das aber widerstritte doch zu augenfällig der sonstigen wissenschaftlichen Zugänglichkeit der seelischen Vorgänge. Unmöglich kann das der Fall sein. Es liegt vielmehr die Vermutung nahe, dass hier vielleicht doch nur eine unrichtige Fragestellung vorgenommen worden ist. Wenn

wir jene Gefühle nicht unter diese Einteilung bringen können, die wir doch als eine durchaus unerlässliche ansehen müssen, liegt es nicht vielleicht weniger daran, dass diese Einteilung eine unrichtige ist, als daran, dass wir unrichtiger Weise etwas als Gefühl bezeichnen, was gar nicht Gefühl oder doch nicht Gefühl in dem Sinne ist, den wir sonst mit dieser Bezeichnung verbinden? Und in der That kommen wir, wenn wir diesem Bedenken weiter nachgehen, auf die Lösung des Rätsels. Wir sehen Seelenerregungen wie Liebe, Neid, Hass und ähnliche, für bestimmte einzelne Gefühle an. Dies aber sind sie in Wirklichkeit gar nicht. Sie sind nicht solche Gefühle, deren jedes seine besondere Richtung hätte, sondern wir haben es bei jeder dieser Bezeichnungen mit einer ganzen Anzahl von Gefühlen zu thun. So schliesst der Begriff Liebe die mannigfachsten einzelnen Gefühle ein, z. B. den Wunsch, dass es einem geliebten Wesen wohl gehen möge, der, wenn er in Erfüllung geht, in uns Lustgefühle, und wenn das Gegenteil von ihm eintritt, Schmerz hervorruft. Er schliesst ferner ein die Freude, wenn wir ein geliebtes Wesen um uns haben, und Trauer und Sehnsucht, wenn es von uns fern ist. Ebenso ist es bei dem, was wir als Hass bezeichnen. Er besteht in dem Widerwillen gegen jemand, in dem Wunsche, von jemandem nichts hören und sehen zu müssen, ferner in dem Wunsche, dass das Gehasste beseitigt wird, und er ruft, jenachdem diese Wünsche erfüllt werden oder nicht, Lust oder Unlust bei uns hervor. Und so wie bei diesen verhält es sich auch bei anderen Seelenerregungen, die als solche wegen ihrer zusammengesetzten Natur weder unter die eine, noch die andere jener beiden Kategorieen von Gefühlen gebracht werden können. Sie bestehen sämtlich nicht in bestimmten einzelnen Gefühlen mit im vornherein feststehender Richtung, sondern in zusammengesetzten Gefühlen, die untereinander durch das Band der Beziehung auf denselben Gegenstand verknüpft sind. Sie sind also zusammengesetzte Gefühle, Gefühlsgruppen (Gefühlskomplexe). So aufgefasst, fügen sie sich nun auch ohne weiteres in das System ein und enthalten anstatt einen Widerspruch mit der Haupteinteilung der Gefühle nach ihrer Richtung in Lust- und Unlustgefühle vielmehr eine Bestätigung der Richtigkeit derselben. Denn jede dieser Gefühlsgruppen lässt sich leicht in die einzelnen Gefühle auflösen, aus denen sie zusammengesetzt ist, diese einzelnen

Gefühle aber, die wir nun einfache zu nennen haben, müssen als solche sich stets unter eine jener beiden Kategorieen bringen lassen, wie wir das bei den den vorgedachten Gruppen-Gefühlen angehörigen Gefühlen schon gethan haben. Für die wissenschaftliche Darstellung der Gefühle aber ergiebt sich hieraus die Notwendigkeit, jene beiden verschiedenen Arten der Gefühle auch wissenschaftlich auseinander zu halten und demgemäss getrennt zu behandeln. Wie die nurgenannten, so müssen wir aber auch andere Erscheinungen auf dem Gebiete der Bewegungserregungen aus dem Gebiete der einfachen Gefühle herausverweisen, obwohl sie gewöhnlich ebenfalls als Gefühle bezeichnet werden, nämlich solche wie die der Traurigkeit, des Frohsinns, der Schwermut, der Glückseligkeit und ähnliche. Hier ist es ein anderer Grund, der uns veranlasst, diese Erscheinungen als von den Gefühlen verschiedene Erregungen zu behandeln. Er beruht darin, dass es sich bei ihnen überhaupt nicht um seelische Thätigkeiten handelt, als welche wir doch zweifellos die Gefühle aufzufassen haben, sondern thatsächlich nur um gewisse Zustände, gewisse Verfassungen, in denen sich die innere Erscheinung unseres Ich befindet, und die die Eigentümlichkeit haben, dass bei ihnen jeweilig einzelne Gefühle dergestalt vorherrschen, dass alle anderen Gefühle von ihnen mehr oder minder beeinflusst werden, jene Gefühle also gewissermassen den Ton fürs Ganze angeben. Sprachlich kennzeichnen sich die Bezeichnungen für derartige Erscheinungen meist dadurch, dass den solche Zustände andeutenden Bezeichnungen die Silben „keit“, „mut“, „sinn“ angehängt werden: Traurigkeit, Schwermut, Tiefsinn. Hier sind also nicht sowohl Gefühle in Frage, sondern nur Gefühlszustände. Die Sprache hat für sie die bildliche, aber nach ihrer schon oben angedeuteten Ähnlichkeit mit der Verfassung eines musikalischen Instrumentes, bei dem ein gewisser Ton, Grundton, vorherrschend ist, die Bezeichnung: Stimmung.

Endlich pflegt man auch Erscheinungen, wie Stolz, Hochmut, Ehrlichkeit, Optimismus, Pessimismus und ähnliche, unter die Gefühle zu rechnen. Auch hier aber sind nicht Gefühle in Frage, sondern handelt es sich um die Anlage zu solchen, d. h. um die Einrichtung der Lebenskraft, vermöge deren diese gewisse Gefühle vorzugsweise bei einem bestimmten Individuum hervorbringt. Diese Erscheinungen gehören sonach nicht unter die

Gefühle, sondern kennzeichnen sich als Gefühlsanlage oder Gemütsanlage.

Die nurhervorgehobenen wesentlichen Verschiedenheiten zwischen den Seelenerregungen, die man sprachlich unter der Bezeichnung „Gefühle" zusammenzufassen pflegt, sind bisher fast nirgends bei der wissenschaftlichen Darstellung der Gefühle entsprechend berücksichtigt worden. Fast überall findet man vielmehr die Gefühle noch in der jeder diesbezüglichen Sichtung und Sonderung entbehrenden Weise aufgeführt und behandelt, wie es im dritten Teile von Spinozas Ethik geschehen ist. Die Folge davon musste nun eben sein, dass in dieser Lehre zur Zeit noch vieles unaufgeklärt ist und zahlreiche Widersprüche noch ihrer Lösung harren. Berücksichtigt man dagegen, wie das im nachfolgenden geschehen wird, die obigen Verschiedenheiten bei der wissenschaftlichen Darstellung entsprechend, dann beheben sich von selbst eine ganze Anzahl Schwierigkeiten, die sich bisher anscheinend als unüberwindliche Hindernisse einer Untersuchung des Wesens der Gefühle entgegengestellt haben, und gewinnt die ganze Lehre eine wesentlich einfachere und durchsichtigere Gestalt.

a. Einfache Gefühle.

Richtungen. Die einfachen Gefühle haben einen doppelten Inhalt. Den einen Teil desselben kann man als den leidenden (passiven), den anderen als den thätigen (aktiven) Teil bezeichnen. Der erstere, der leidende Teil, den wir den Gefühlskern nennen wollen, steht ausser aller Beziehung zur Aussenwelt, er wird allein durch Vorgänge in unserem Inneren gebildet, und lässt sich, da diese Vorgänge auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhen und nur durch einfache, nicht zusammengesetzte Vorstellungen in uns wiedergegeben werden, so wenig erklären, wie man Farben oder Töne oder Tastempfindungen erklären kann. Was den Gefühlskern ausmacht, gehört als ureigener Vorgang nur der Seele an, es bildet das Unaussprechliche beim Gefühl, eine Vergleichung mit den entsprechenden Vorgängen bei anderen ist äusserst schwierig, ja fast unthunlich. Nur das lässt sich von dem Gefühlskern sagen, dass er in unendlich mannigfaltiger Gestalt auftritt. Der andere, der aktive Teil des Gefühlsinhalts, besteht in der jedem Gefühle wesentlichen Richtung. Er ist der Teil, der die erste Hindeutung der inneren

Vorgänge auf die Handlungen und damit auf die Aussenwelt enthält, der erste Ansatz zur Herstellung der Beziehungen der Innenwelt zur Aussenwelt, er bildet den Ausgangspunkt für den Verkehr dieser beiden an sich von einander völlig geschiedenen Welten. Eine Richtung der Gefühle aber kommt in viererlei Beziehung in Betracht. Die eine Art der Richtungen bestimmt sich nach der Anlage der Lebenskraft. Die Gefühle, wie alle seelischen Vorgänge werden zwar allein durch die Lebenskraft und durch nichts ausser ihr erzeugt, die Lebenskraft ist aber in ihrer Bethätigung nicht frei, sondern von der Aussenwelt mannigfach abhängig. Hierbei nun können zweierlei Möglichkeiten eintreten. Die eine besteht darin, dass die Lebenskraft sich als Herrin der äusseren Bedingungen erweist, sie überwindet, die andere darin, dass sie an den letzteren ein Hemmnis findet. Diese Umstände bilden den Ausgangspunkt für die Beschaffenheit der von der Lebenskraft gewirkten Gefühle. Im ersteren Falle sind die Gefühle der Anlage der Lebenskraft gemäss, entsprechen sie ihr, stimmen sie mit ihr überein, im zweiten Falle tritt ein Gegensatz der Gefühle zu der Anlage der Lebenskraft ein. Es giebt sonach zweierlei Gefühle, die einen, die der Anlage der Lebenskraft gemäss sind, und die anderen, die ihr widerstreiten. Die ersteren werden gewöhnlich als Lustgefühle, die letzteren als Unlustgefühle bezeichnet. Diese Bezeichnung ist indessen nicht ganz sachentsprechend gewählt, da es Gefühle giebt, die zwar der Anlage der Lebenskraft entsprechen, auf die aber dennoch die Bezeichnung Lustgefühle nicht wohl zutrifft, wie beispielsweise bei dem Gefühle der Hoffnung, der Einigkeit, des Muts, indem die Bezeichnung Lustgefühl für derartige Gefühle eine zu weit gehende ist, und andererseits es auch der Anlage der Lebenskraft widerstreitende Gefühle giebt, die man nicht wohl als blosse Unlustgefühle bezeichnen kann, wie das Gefühl der Verzweiflung, der Raserei und ähnliche, indem hier die Bezeichnung Unlustgefühl nicht weit genug geht. Zudem verstehen wir unter Lust und Unlust, wie unter Schmerz und Wohlgefühl selbst Gefühle und sind diese Bezeichnungen daher schon aus diesem Grunde nicht geeignet, gleichzeitig als Gruppenbezeichnungen für die übrigen Gefühle zu dienen. In Hindeutung auf den wirklichen Grund der in Rede stehenden Unterscheidung, der in deren Richtung zur Anlage der Lebenskraft liegt,

ziehen wir es vor, die Gefühle nach dieser Unterscheidung im folgenden vielmehr als Genehmgefühle und Widerstreitsgefühle zu bezeichnen, jenachdem sie der Anlage der Lebenskraft gemäss, also ihr genehm sind oder ihr widerstreiten. Die Erklärungen, die man sonst für die Entstehung der Genehmgefühle und der Widerstreitsgefühle zu geben pflegt, sind sämtlich unzutreffend. Unzutreffend ist namentlich die Erklärung, dass die Genehmgefühle zusammenfallen mit den der Erhaltung unseres Ich förderlichen, und die Widerstreitsgefühle mit den unserem Ich nachteiligen Vorgängen in uns, denn bekanntlich giebt es zahlreiche Genehmgefühle, die auf unserem Körper schädlichen Vorgängen, und umgekehrt, zahlreiche Widerstreitsgefühle, die auf unserem Körper förderlichen Vorgängen beruhen. Unzutreffend sind ferner auch die Erklärungen, die die physiologische Psychologie giebt, indem sie das Unterscheidungsmerkmal in physiologische Zustände und Vorgänge, z. B. in die Verhältnismässigkeit der verbrauchten Energiemenge zur Ernährungsthätigkeit (Lehmann), in vasomotorische Vorgänge u. s. w. setzt. Bei ihnen wird übersehen, dass diese Zustände und Vorgänge als der äussere Ausdruck, als das äussere Indieerscheinungtreten der Gefühle mit den letzteren identisch sind, sonach nicht deren Ursache sein können. Bei der Zurückführung jener Unterscheidung auf das Verhalten der Gefühle gegenüber der Lebenskraft dagegen wird dem inneren Wesen der Gefühle Rechnung getragen und werden jene Widersprüche auf das Wesen der Lebenskraft, in der sie allein wurzeln, verwiesen. Geht aus der obigen Erklärung der Entstehung der in Frage befangenen Unterscheidung hervor, dass alle Gefühle sich nach dem dieser Unterscheidung zugrundeliegenden Gesichtspunkte sondern lassen müssen, sofern jedes Gefühl zu der Anlage der Lebenskraft und deren Richtung in Beziehung steht, so folgt aus ihr des weiteren auch, dass die Genehmgefühle, da sie in solchen Gefühlen bestehen, bei denen sich die Lebenskraft ihrer Anlage nach bethätigt, darauf gerichtet sind und sein müssen, den der Anlage der Lebenskraft gemässen Zustand aufrecht zu erhalten, ihn zu einem andauernden zu machen, die Widerstreitsgefühle dagegen, die eine Hemmung der Lebenskraft bedeuten, darauf gerichtet sein müssen, die Hemmungen der Lebenskraft zu beseitigen. Nach dem Ziele, das sie durch diesen letzteren Umstand erhalten und nachdem sie hierbei hinstreben,

bestimmt sich sonach die Richtung der Gefühle in einem weiteren, in einem zweiten Sinne. Auch die Richtung in diesem zweiten Sinne ist allen Gefühlen eigen. Den Teil des Gefühlsinhalts, der sich auf diese letztere Richtung erstreckt, bezeichnen wir als Wunsch, Begehren, Verlangen, Interesse, Bedürfnis. Bei den Genehmgefühlen ist sonach der in ihnen liegende Wunsch, beziehentlich das in ihnen liegende Begehren oder Verlangen auf die Andauer dieser Gefühle, bei den Widerstreitsgefühlen auf deren Beseitigung gerichtet. Empfindet man Freude, so ist unzertrennlich davon der Wunsch, diese Freude zu einer dauernden zu machen, empfindet man Schmerz, so ist unzertrennlich davon das Verlangen, den Schmerz zu beseitigen. Beide stehen mit einander im Verhältnisse kommunizierender Röhren: in dem Verhältnisse, in dem der Inhalt des einen, des leidenden Teils des Gefühlsinhalts steigt oder fällt, in diesem Verhältnisse steigt oder fällt auch der andere, der thätige Teil des Gefühlsinhalts. Ausnahmen hiervon giebt es nicht. Vielleicht könnte man versucht sein, als Ausnahmen gewisse abnorme Vorgänge auf diesem Gebiete anzusehen, wie etwa die Zerfleischungen, die sich die Geisselbrüder, oder die Selbstpeinigungen, die andere religiöse Zeloten sich zugefügt haben und zufügen. Man könnte meinen, dass hier der Stärke des Schmerzes nicht die Stärke des Verlangens nach dessen Beseitigung entspreche, im Gegenteil der Wunsch bestehe, diese Peinigungen noch zu steigern. Und doch würde man hierin irren, denn jene Vorgänge erklären sich doch nur dadurch, dass das Wohlgefühl, welches der Gedanke, mit den Selbstpeinigungen ein Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten, hervorruft, den Schmerz aus den Selbstpeinigungen nicht bloss aufhebt, sondern überwiegt, dass also thatsächlich durch jene Geisselungen nicht sowohl Widerstreits-, sondern Genehmgefühle erzeugt werden. Eine dritte Richtung bestimmt sich bei den Gefühlen durch deren Beziehungen zur Aussenwelt. Während aber die beiden bisher behandelten Richtungen allen Gefühlen eigen sind, kommt eine Richtung der letzteren Art nur bei einer gewissen Klasse von Gefühlen vor, nämlich bei solchen Gefühlen, die in Beziehungen zu Gegenständen der Aussenwelt stehen. So steht das Hungergefühl und das Durstgefühl, so stehen die Geschlechtsgefühle in gewissen Beziehungen zu Dingen der Aussenwelt, sind sie auf diese gerichtet, obwohl die nurgenannten Gefühle auch

vorkommen und bestehen können, ohne eine bewusste Richtung auf Dinge der Aussenwelt anzunehmen. Endlich kommt als vierte Richtung bei den Gefühlen noch in Betracht diejenige auf die Handlungen, die geeignet sind, eine Erfüllung des in den Gefühlen liegenden Verlangens herbeizuführen. Zwar wird diese Art der Richtung meist nur dann hervortreten, wenn die Gefühle alsbald sich zu Trieben steigern oder zum Willen vollenden, allein auch wenn dies nicht der Fall ist, also auch in blossen für sich bestehenden Gefühlen schon kann eine solche Richtung eingeschlossen sein, indem man sich sehr wohl auch bei einem blossen Gefühle schon Vorstellungen von den Handlungen machen kann, durch die sich eine Befriedigung dieser Gefühle herbeiführen lässt. Nur freilich muss in solchen Fällen vorausgesetzt werden, dass die Richtung bloss in dieser Vorstellung besteht. Ginge sie darüber hinaus, dann würde es sich nicht mehr um Gefühle, sondern um Triebe oder Willen handeln.

Stärke der Gefühle.

Während bei den Vorstellungserregungen inbezug auf ihre Intensität ein Unterschied nur insofern gemacht werden konnte, als man bei ihnen grössere oder geringere Deutlichkeit unterscheidet und die einzige Erscheinung, bei der sich Unterschiede auch nach deren Stärke oder Grade machen liess, die bei den Urteilen auftretende Überzeugung, wie oben (Ia, S. 160 flg.) schon festgestellt worden ist, bereits nicht mehr auf dem Gebiete der Vorstellungserregungen liegt, sondern dem Gebiete der Bewegungserregungen angehört, entspricht es dem Charakter der Bewegungserregungen als solcher Vorgänge, die in ihrem Wesen mit den Bewegungen auf mechanischem Gebiete vielfaches gemein haben, dass wie bei den letzteren so auch bei ihnen die sich nach der ihnen zugrundeliegenden Kraft bestimmende Stärke, die Grade ein Hauptmerkmal für ihre Eigenschaft als Bewegungserregungen bilden. Wie von allen Bewegungserregungen gilt dies namentlich auch von den Gefühlen. Jedes Gefühl ist inbezug auf seine Stärke unzähliger Abstufungen fähig, sowohl die Genehmgefühle als die Widerstreitsgefühle. Von einer so geringen Stärke, dass sie eben nur noch wahrgenommen werden, bis hinauf zu einem Grade, bei dem die seelischen Erregungen den ganzen Organismus erschüttern, ja selbst dessen Vernichtung herbeiführen, können die Gefühle die ganze Stufenleiter der dazwischen liegenden Grade durchlaufen. Aber nicht bloss jedes einzelne Gefühl kann

nach den verschiedenen Stärken, die es zu verschiedenen Zeiten bei derselben oder bei verschiedenen Personen hat, verglichen werden, sondern ein solcher Vergleich ist auch möglich zwischen verschiedenen Gefühlen desselben Individuums, und zwar können sowohl Genehmgefühle mit Genehmgefühlen als mit Widerstreitsgefühlen und umgekehrt inbezug auf ihre Stärke verglichen werden.

Körperliche Begleiterscheinungen und Messbarkeit der Gefühle.

Bei dem verschiedenen Auftreten der Gefühle nach ihrer Stärke ist es nun auch, wo eine sonst im Seelenleben nur bei den Wahrnehmungen der äusseren Sinne auftretende Erscheinung von Bedeutung wird, nämlich die Erscheinung, dass die als Gefühle sich kennzeichnenden seelischen Vorgänge häufig von äusserlich wahrnehmbaren körperlichen Erscheinungen begleitet sind. Bei den sonstigen Bewegungserregungen, den Trieben und dem Willen, vollziehen sich die an sich bestimmt auch bei ihnen auftretenden körperlichen Begleiterscheinungen doch in solcher Weise, dass sie unserer äusseren Beobachtung völlig entrückt sind. Bei den Gefühlen dagegen treten sehr häufig körperliche Veränderungen und Bewegungen ein, die sich mehr oder minder deutlich auch der äusseren Beobachtung bemerklich machen. Bei dem Zornigen schwellen die Adern, spannen sich die Muskeln an und treten mehr oder minder heftige unwillkürliche Bewegungen auf, bei dem Erschreckenden tritt das Blut aus der Oberfläche der Haut zurück, er erbleicht und zittert, der Staunende öffnet unwillkürlich den Mund, es entringen sich Töne seiner Kehle. Je stärker die Gefühle sind, um so mehr machen sie sich äusserlich kenntlich, aber auch bei minder starken und selbst bei schwachen Gefühlen lassen sich noch sie kennzeichnende physiologische Erscheinungen feststellen, vornehmlich Veränderungen in den Bewegungen des Herzmuskels (Pulsschlägen), desgleichen in der Thätigkeit der Gefässwände der Adern, (vasomotorische Änderungen), in den Muskeln, in den Nerven, (Innervation) u. s. w. Hier also ist auch ein Gebiet, auf dem die bereits (Ia, S. 17 flg.) gekennzeichnete physiologisch-psychologische Methode sich bethätigen kann und seit einiger Zeit auch in interessereichen und praktischer Erfolge nicht entbehrenden Untersuchungen bethätigt hat (Fechner, Wundt, Lehmann). Bei ihnen eröffnet sich auch eine Aussicht, die für die Willenslehre eine sehr verheissungsvolle genannt werden könnte, wenn sie nicht

eben bloss eine Aussicht wäre, das ist, dass man die Gefühle nach den sie begleitenden äusseren Erscheinungen auf den Raum zurückführen, also messen, mit anderen Worten, dass man sie zu Grössen machen kann. Gelänge das letztere, so würden die Gefühle damit nicht bloss der Berechnung zugängig gemacht, sondern auch für die unten darzustellende, für das Seelenleben so bedeutungsvolle Erscheinung der untereinander sich bekämpfenden Gefühle Anhalte wichtigster Art gewonnen werden können. Man würde dann auch, wenigstens inbezug auf die Gefühle, dem einigermassen nahe kommen, was Herbart vorgeschwebt hat, indem er eine Statik und Dynamik der Seelenerregungen aufzustellen unternahm. Leider ist indessen die Möglichkeit hierzu nur eine äusserst geringe. Gegenüber der ungemessenen Anzahl von Gefühlen sind der äusserlich erkennbaren Erscheinungen, die als Begleiter der Gefühle auftreten, verhältnismässig nur verschwindend wenige, und auch diese wenigen so verschwommene und unsichere, dass sie weder die einzelnen Gefühle genügend kennbar machen, noch auch, und zwar selbst bei der eingehendsten Erforschung, irgend welche Aufschlüsse über deren Widerstreit zu erteilen vermögen. Diese Umstände gewähren nicht eben viel Aussicht, der Gefühlslehre auf dem Wege der Mechanik und der Arithmetik beizukommen.

Entstehung der Gefühle. — Metaphysische Ursächlichkeit.

Wenden wir uns nun zur Entstehung der Gefühle, so kommen wir hier zum ersten Male in die Lage, den oben (S. 47) aufgestellten, als Grundlage der gesamten Erscheinungslehre bezeichneten Grundsatz, dass die Lebenserscheinungen, und zwar sämtlich allein und ausschliesslich von der Lebenskraft erzeugt, d. h. allein von ihr als ihrer Ursache gewirkt werden, praktisch anzuwenden. Die Gefühle werden ausschliesslich durch die Lebenskraft erzeugt, jede Mitwirkung einer anderen Ursache ist gänzlich ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist sowohl, dass durch äussere Einwirkungen auf unseren Körpern Gefühle in uns erzeugt werden, als dass äussere Gegenstände diese Wirkung haben können. Ja auch Vorgänge in unserem eigenen Körper und selbst nicht einmal Vorstellungen können Gefühle in uns erzeugen. Der Beweis hierfür allenthalben lässt sich ohne Schwierigkeit führen. Bringe ich mir mit einem Messer eine schmerzhafte Wunde bei, so ist es zweifellos in keiner Weise das Messer, das in mir den Schmerz erzeugt. Denn ganz offenbar wohnt dem Messer nicht im Entferntesten etwas von einer Kraft inne, das in mir Schmerzen bewirken könnte. Hätte das Messer eine solche Kraft, so würde diese Kraft selbstverständlich auch in allen Fällen dieselbe Wirkung ausüben müssen. Ganz zu geschweigen indessen davon, dass die Schmerzen bei Wunden, die durch das Messer beigebracht werden, je nach der Stelle, an der sich die Wunde befindet, sehr verschieden nach Art und Stärke sein werden, so bringt aber unter Umständen eine solche Wunde auch überhaupt Schmerzen nicht hervor, z. B. dann, wenn sich die betreffende Person im Zustande der Narkose oder Hypnose befindet. Ebensowenig können Vorgänge in unserem Körper selbst an sich Gefühle erzeugen. Auch bei ihnen verhält es sich so, dass dieselben Vorgänge in den einzelnen Fällen von sehr verschiedenen Gefühlen, aber unter Umständen auch überhaupt nicht von Gefühlen begleitet sind. Dasselbe ist endlich auch der Fall bei den Vorstellungen. Der Anblick der nämlichen Speise, die in mir als Hungerndem die stärkste Esslust hervorruft, bleibt mir gleichgültig, wenn ich gesättigt bin, ja kann sogar das entgegengesetzte Gefühl, kann Ekel in mir hervorrufen. Es ist nach alledem völlig ausgeschlossen, dass wir die genannten Gegenstände beziehentlich Vorgänge als mit den Gefühlen im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehend ansehen können. Sonach bleibt ganz allein die Lebenskraft als das übrig, was als Ursache in uns die Gefühle als ihre Wirkungen erzeugt. Wir können uns dies am Besten verdeutlichen, wenn wir uns die Lebenskraft als einen Strom vorstellen, gegen dessen Richtung man einen festen Gegenstand hält. Hier werden die Wasserkämme, die sich an dem Hindernisse bilden, bestimmt nicht durch das letztere erzeugt, denn dieses würde durch die in ihm ruhenden Kräfte, wenn das Wasser stünde, das letztere nicht nötigen können, einen Wellenkamm zu bilden. Die Kraft, die die nurgedachte Erscheinung bewirkt, ist vielmehr ganz allein die in der Strömung des Flusses eingeschlossene Fortbewegungskraft. Genau ebenso ist es auch mit den obenaufgeführten Gefühlserregern, auch sie sind nicht die Ursachen, die die Gefühle hervorbringen, sondern dies ist nur die Lebenskraft. Nur die Lebenskraft erzeugt und wirkt die Gefühle. An diesem Satz lässt sich nichts abdingen. Nun aber ist es auf der anderen Seite ebenso zweifellos, dass die Lebenskraft ihre Wirkung auf diesem Gebiete nicht ausüben, d. h. Gefühle

nicht erzeugen kann, wenn nicht noch gewisse ausser ihr liegende Umstände hinzutreten. Die Verhältnisse liegen hier genau so, wie bei den Wahrnehmungen durch die äusseren Sinne. Die Sinnesempfindungen werden allein und ausschliesslich durch unser Ich hervorgebracht, d. h. durch die Lebenskraft in uns erzeugt. Dennoch kann die Lebenskraft diese Wirkungen nicht ausüben, wenn nicht gewisse von der Lebenskraft unabhängige Umstände hinzutreten. Das Auge kann nicht sehen, wenn keine Lichtstrahlen vorhanden sind, das Ohr nicht hören, wenn nicht Schallwellen in der Luft hervorgerufen werden, die Tastnerven können nicht fühlen, wenn nicht Gegenstände mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Ebenso liegt es auch für die Lebenskraft bei der Erzeugung der Gefühle. Auch Gefühle können nur erzeugt werden, wenn gewisse sonstige Voraussetzungen vorhanden sind. So ist es unmöglich, dass ein körperlicher Schmerz erzeugt werden kann, wenn nicht entweder mechanische Einwirkungen auf den Körper vorhergegangen sind, oder gewisse physiologische Vorgänge krankhafter oder normaler Art sich in ihm vollzogen haben, durch die die sensiblen Nerven erregt worden sind. Nicht minder ist es bei geistigen Gefühlen ausgeschlossen, dass sie von der Lebenskraft erzeugt werden können, wenn nicht gewisse Vorstellungen vorausgegangen sind. Es ist unmöglich, dass ich vor einem Ereignisse erschrecke, wenn ich nicht von diesem Ereignisse eine Vorstellung habe, unmöglich, dass ich mich zu jemandem hinzugezogen oder von ihm abgestossen fühle, wenn ich nicht Vorstellungen von dessen guten oder schlechten Eigenschaften habe, unmöglich, dass mir ein Gegenstand gefällt, wenn ich den Gegenstand gar nicht kenne. Ist es hiernach zweifellos, dass zwischen den gedachten Umständen und den in den Gefühlen hervortretenden Äusserungen der Lebenskraft eine gewisse Notwendigkeit der Verknüpfung besteht, so fragt es sich nun, welcher Art diese als Verknüpfung sich darstellende Erscheinungsfolge ist, wenn sie nicht, wie nach dem vorstehenden feststeht, in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung besteht. Auch hier kehrt wegweisend die Analogie des uns in der Erkenntnislehre bereits bekannt gewordenen Verhältnisses zwischen den Wahrnehmungen der äusseren Sinne und deren Erregern wieder (I a, S. 68), nur mit dem Unterschiede, dass wir gegenwärtig, wo wir uns weitere Unterlagen durch die Erörterungen über die Lebenskraft verschafft haben, dem Wesen dieses Verhältnisses noch einigermassen näher treten können, als es in der Erkenntnislehre möglich gewesen. Indem wir die in Rede stehenden Voraussetzungen für die Erzeugung von Gefühlen, ebenso wie wir dies bei den sinnlichen Wahrnehmungen gethan haben, als Erreger bezeichnen, haben wir uns zur näheren Feststellung der Beziehungen zwischen den Gefühlen und deren Erregern folgende Fragen vorzulegen und zu beantworten: 1. Welche Dinge sind geeignet, Erreger der Gefühle zu bilden; 2. unter welchen Umständen wirken diese Dinge als Gefühlserreger; 3. in welchem Verhältnisse steht der Erreger zu Umfang und Inhalt des von ihm hervorgerufenen Gefühls? Zu 1.: Bei den Wahrnehmungen der äusseren Sinne haben wir unterschieden zwischen den Erregern und den Mitteln der Erregung (I a, S. 62). Die Erreger sind stets Teile der Aussenwelt, also körperliche Gegenstände, die Mittel der Erregung entsprechend den Empfindungen selbst stets zeitliche Erscheinungen (Ätherschwingungen, Schallwellen u. s. w.). Bei den Gefühlen kommen weder Gegenstände noch Erscheinungen der Aussenwelt als Erreger in Betracht, nur mittelbar nämlich sofern sie entweder Vorstellungen in uns erregen, oder Vorgänge in unserem Körper hervorrufen, werden auch sie bei der Entstehung der Gefühle von Bedeutung. Als wirkliche Erreger können nur gelten physiologische Vorgänge in unserem Körper und Vorstellungen. Was die ersteren anlangt, so ist der Körper der Lebewesen mit besonderen Organen, ähnlich denen bei den äusseren Sinnen, ausgestattet, nämlich den sensiblen Nerven, die, von dem Gehirne oder dem Rückenmarke ausgehend, nicht wie jene an der Oberfläche des Körpers, sondern im Innern desselben enden, und durch ihr Leitungsvermögen die Entstehung der Gefühle vermitteln. Nur unter der Voraussetzung, dass physiologische Vorgänge im Körper der Lebewesen die sensiblen Nerven affizieren, können sie Gefühle hervorrufen, ausserdem nicht. Die sensiblen Nerven stehen unmittelbar unter einander nicht in Beziehung, die Leitung jeder Nervenfaser ist vielmehr vollkommen isoliert, so dass der Übergang einer Erregung auf eine benachbarte Nervenfaser ausgeschlossen ist. Ebenso ist jeder Nerv insofern nur zur Erregung bestimmter Gefühle eingerichtet, als er örtlich auf bestimmte Teile des Körpers beschränkt ist und immer nur Gefühle von einer gewissen Beschaffenheit hervor-

bringen kann. Erzeugt werden die betreffenden Gefühle nicht in den sensiblen Nerven selbst, sondern im Gehirn und Rückenmark, wofür schon der Umstand Beweis ist, dass, wenn die Leitung derartiger Nerven durch Zerschneidung oder auf sonstigem Wege unterbrochen wird, Gefühle auch trotz Berührung des zerschnittenen Nervs nicht mehr entstehen können. Die physiologischen Vorgänge, die Gefühle hervorrufen, können sowohl normale als krankhafte sein. Zu den durch normale Vorgänge hervorgerufenen Gefühlen gehören die Gefühle des Hungers, des Durstes, der Erschlaffung und Ermüdung, das Kraftgefühl, die Geschlechtsgefühle und andere. Die Genehmgefühle wiegen bei ihnen vor. Durch krankhafte Vorgänge können bei der ungemessenen Anzahl sensibler Nerven auch Gefühle in unbegrenzter Zahl und Mannigfaltigkeit hervorgerufen werden. Derartige Gefühle bestehen fast ausschliesslich in Widerstreitsgefühlen. Sofern durch äussere mechanische, physikalische oder chemische Vorgänge physiologische Vorgänge in uns hervorgerufen werden können, findet wenigstens mittelbar auch eine Beteiligung äusserer Vorgänge bei der Erregung von Gefühlen statt. Zu 2.: Von den Vorstellungen beteiligen sich bei der Hervorrufung von Gefühlen nicht bloss einzelne Arten, sondern jede Vorstellung, sie mag sein welcher Art sie will, kann Gefühle hervorrufen. Wir können Gefühle haben bei blossen Wahrnehmungen der äusseren Sinne, also bei den Gefühls-, Gehör-, Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen, ebenso aber auch bei Vorstellungen von bestimmten Gegenständen, also bei den Eigenbegriffen, aber auch selbst bei solchen von Gruppengegenständen, also bei abgezogenen Begriffen, wie in uns beispielsweise die Vorstellung von Schlangen oder Kröten, ohne dass wir an ein bestimmtes Individuum dabei denken, das Gefühl des Zuwiderseins erregen kann. Nicht minder können Vorstellungen von Zuständen oder Ereignissen, die wir uns durch Urteile und solche Vorstellungen von der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, die wir uns durch Schlussfolgerungen bilden, Gefühle hervorrufen. Auch macht es keinen Unterschied, ob sich die Vorstellungen auf Gegenwärtiges, Zukünftiges oder Vergangenes beziehen, oder ob die Vorstellungen Wirklichkeitsvorstellungen oder blosse Phantasievorstellungen sind. Da die mit der Erregung der Gefühle durch Vorstellungen verknüpften körperlichen Vorgänge sich, wie man anzunehmen berechtigt ist,

in den Ganglienknoten des Gehirns und Rückenmarks vollziehen, bieten sich der äusseren Beobachtung nicht gleichzugängliche Organe, wie es bei den durch physiologische Vorgänge hervorgerufenen Gefühlen die sensiblen Nerven sind. Es werden deshalb die diesbezüglichen Vorgänge auch nicht durch körperliche Parallelerscheinungen unserem Verständnisse näher gerückt, wie dort. Zu 3. Zur Feststellung des Verhältnisses, in dem die Erreger der Gefühle zu Inhalt und Umfang der letzteren stehen, müssen wir etwas weiter ausholen, indem wir über die Organisation der beseelten Lebewesen hinausgreifen. Um den Lebewesen die zu ihrer Daseinsführung unerlässlichen Einwirkungen auf die Aussenwelt zu ermöglichen, bedient sich die Natur bei den verschiedenen Klassen ihrer Geschöpfe verschiedener Mittel. Es wird die hier in Frage befangenen Verhältnisse am deutlichsten machen, wenn wir auf die Lebewesen zurückgehen, die sich in ihrer Einrichtung von dem Menschen am weitesten entfernen, auf die Pflanzen. Die Pflanzen bedürfen, so unendlich mannigfaltig sie in ihrer Zusammensetzung auch sind, doch zu ihrer Ernährung verhältnismässig nur weniger, und zwar vorwiegend organischer Stoffe, welche dabei auch nicht in jedem Aggregatzustande, sondern nur in Gasform oder in Form einer wässerigen Lösung aufgenommen werden können. Diesen ihren Daseinsbedürfnissen entsprechend, sind nun die Lebensfunktionen der Pflanzen so eingerichtet, dass die letzteren unter tausend sonstigen Stoffen, die sich in gleicher Nähe befinden, regelmässig gerade die in sich aufnehmen, die zu ihrer Nahrung geeignet und dienlich sind, allen anderen aber gegenüber unthätig bleiben. In diesem Verhalten liegt unverkennbar etwas, das wir, wenn mit jenen Thätigkeiten Vorstellungen verbunden wären, als Wahl, Auswahl unter den betreffenden Stoffen, beziehentlich als Gutheissung der einen und Ablehnung der anderen Stoffe bezeichnen würden. Und ebenso liegt in der weiteren Thätigkeit der Aufnahme selbst und der Umwandelung und Verschmelzung der Stoffe mit dem Organismus etwas, was wir unter der gleichen Voraussetzung als auf Willen beruhende Thätigkeiten bezeichnen würden. In Wirklichkeit indessen vollziehen sich jene Vorgänge sämtlich ohne jegliches Bewusstsein und deshalb auch durchaus ohne Mitwirkung von Gefühls- oder sonstigen Willens-Thätigkeiten. Hieraus geht ein Doppeltes hervor. Zunächst erkennen wir hieran, dass die Natur,

wo es gilt, Einrichtungen in den Lebewesen zu schaffen, die es den letzteren ermöglichen, zum Zwecke ihrer Daseinsführung auf die Aussenwelt einzuwirken, sich in der Wahl der Mittel in keiner Weise bindet. Was bei uns, den Menschen, nach unserer körperlichen und geistigen Einrichtung nur möglich ist durch Handlungen, denen Vorstellungen und Willen vorausgehen und zugrunde liegen müssen, lässt sie bei den Pflanzen durch ihrer selbst nicht bewusste, ohne Mitwirkung von Gefühlen, Trieben oder Willen sich vollziehende Thätigkeiten besorgen. Diese Erscheinung ganz allgemeingültiger Art musste, obwohl sie auch bei den anderen Stadien des Willens auftritt, doch hier schon betont werden, weil sie dazu dient, gewisse Erscheinungen bei den tierischen Lebewesen und dem Menschen, die auf demselben Gebiete liegen und die für die allgemeine und oberflächliche Beurteilung etwas besonders geheimnisvolles und eigenartiges haben, uns minder geheimnisvoll oder doch minder alleindastehend erscheinen zu lassen. Das andere, was aus dem Obigen, und zwar insbesondere für die Erkenntnis der Gefühle, die uns hier zunächst interessieren, folgt, besteht darin, dass zunächst bei den Pflanzen, wir werden aber sehen, auch bei den übrigen Lebewesen zwischen der in den Pflanzen thätigen Lebenskraft und den zur Ernährung der Pflanzen dienenden Gegenständen der Aussenwelt gewisse anerschaffene Beziehungen bestehen. Diese Beziehungen kennzeichnen sich dadurch, dass die Lebenskraft von Haus aus auf diese Gegenstände und nur auf sie eingerichtet und angelegt, nur für sie geschaffen ist. Zwischen beiden besteht ein unsichtbares Band, welches die Wirkung äussert, dass, stets wenn die betreffenden Gegenstände räumlich in die entsprechenden Beziehungen zu der Pflanze gebracht werden, die in dieser ruhende Lebenskraft in Thätigkeit tritt, sich dieser Gegenstände bemächtigt. Diese Thätigkeit der Lebenskraft wird keineswegs von dem betreffenden Gegenstand gewirkt, kann von ihm gar nicht gewirkt werden, weil ihm eine derartige Kraft schlechterdings nicht innewohnt. Sie beruht vielmehr allein in der Anlage der Lebenskraft der Pflanze, die auf jene Gegenstände von Haus aus gerichtet und eingerichtet, in einen ohne Bewusstsein und ohne Willen sich vollziehenden Verkehr mit ihnen tritt. Hier also haben wir nun an dieser einfachen Thätigkeit der Pflanze die Formel, das Paradigma, für die höher organisierten und mannigfaltiger auftretenden Gefühls- und Willensvorgänge auch bei den Tieren und den Menschen. Diese Vorgänge nämlich vollziehen sich, genau betrachtet, in ihrem letzten Grunde, in ihrem Kerne ganz ebenso auch bei den Menschen und den Tieren. Zwar treten bei ihnen jene Vorgänge in ihrem weiteren Verlaufe insofern ganz anders auf, als sie mit Bewusstsein begleitet sind und eine ungleich grössere Mannigfaltigkeit aufweisen. Die Aufsuchung der Nahrungsmittel setzt bei den höheren Tieren eine Vorstellung von den Nahrungsmitteln voraus, die mindestens in der sinnlichen Wahrnehmung bestehen muss, auch ist bei ihnen die Ernährung nicht das einzige Bedürfnis, sondern ihr treten bei den Tieren noch die Schutzbedürfnisse, bei den Menschen aber ausserdem noch eine sonstige ungemessene Zahl leiblicher und geistiger Bedürfnisse hinzu. Das aber, was bei den Tieren und selbst bei dem Menschen ausnahmslos und allein darüber entscheidet, was Bedürfnis ist, beruht auch bei ihnen nicht in Vorstellungen. Diese als blosse Wiedergabe von Erscheinungen können in keiner Weise eine Entscheidung über das treffen, was uns Bedürfnis ist oder nicht. Sondern das wirklich Entscheidende hierbei ist in ganz derselben Weise wie bei der Pflanze nur die Anlage der Lebenskraft. Sie bestimmt allein darüber, was uns genehm und was unseren Gefühlen widerstreitend ist, sie setzt allein die Gegenstände und Erscheinungen fest, die uns Interesse einflösen oder uns abstossen, die unsere Gefühle angenehm oder unangenehm berühren. Betrachten wir beispielsweise selbst an dem höchsten Lebewesen, dem Menschen, die Art und Weise, wie er seine Nahrungsmittel ausfindig macht, so gewahren wir, wie auch bei ihm darüber, welche Gegenstände für ihn zur Nahrung dienlich sind oder nicht, sehen wir von den Einflüssen der Erfahrung ab, allein der Geschmack, also die mit diesem verbundenen in den Menschen hineingeschaffenen Gefühle entscheiden. Zwischen gewissen Gegenständen und unserer Lebenskraft besteht ein anerschaffenes, im voraus gegebenes Band, das beide mit einander verknüpft. Die in der Anlage der Gefühle sich äussernde Lebenskraft ist auf gewisse Gegenstände von Haus aus eingerichtet, in Richtung auf sie geschaffen. Wo die Gegenstände in dieser Weise mit der Lebenskraft verbunden sind, da tritt die Lebenskraft mit ihnen in Verkehr, d. h. entstehen auf sie gerichtete Gefühle, wo sie es nicht

sind, können Gefühle nicht entstehen, und wenn man auch alle Vorstellungen oder sonst welche Mittel aufböte. Es ist unmöglich, in uns Geschmack für eine Speise zu erzeugen, wenn nicht die Anlage des Geschmackes auf diese Speise gerichtet ist, mit ihr durch ein anerschaffenes Band verknüpft ist. Wie mit den für die Ernährung eingerichteten Gefühlen, ist es aber bei uns auch mit allen anderen Gefühlen, bis zu den höchsten geistigen hinauf. Wem es nicht anerschaffen ist, für Musik empfänglich zu sein, wem es nicht anerschaffen ist, Mitleid zu fühlen, Liebe zu empfinden, wem es nicht verliehen ist, an dem Guten Wohlgefallen, vor dem Bösen Abscheu zu empfinden, der wird diese Gefühle nicht in sich erzeugen können, er mag beginnen, was er will. In jemandem Gefühle erzeugen, die nicht in der Anlage seiner Lebenskraft liegen, ist ebenso unmöglich, als jemanden, der keine Augen hat, sehen, oder jemanden, der ohne Gehörgänge ist, hören zu lehren. Der schon von Seneca aufgestellte Satz: „velle non discitur“*) in dem Sinne, dass die dem Wollen zugrunde liegenden, beziehentlich in dasselbe eingeschlossenen Gefühle nicht gegen die Anlage der Lebenskraft angelehrt und anerzogen werden können, ist ein ebenso unumstösslicher, wie er eine Ausnahme nicht kennt. Eine Ausnahme von diesem Satze und ein Widerspruch mit ihm liegt auch nicht darin, dass man auf die Gefühle durch Vorstellungen und auf sonstigem Wege einen weitgehenden Einfluss dahin ausüben kann, dass man ihm früher nicht bekannte Gefühle in jemandem hervorruft, oder bestehende Gefühle in ihm ausbildet und läutert, oder in anderer Weise leitet, als sie ohne diese Einwirkung sich ausgebildet haben würden. Denn in allen diesen Fällen handelt es sich nicht um Erzeugung in der Anlage der Lebenskraft nicht begründeter Gefühle, sondern nur um die Hervorrufung schlummernder, in der Anlage der Lebenskraft eingeschlossener Gefühle und deren in besonderer Weise einzurichtende Bethätigung. Aber auch diese abweichende Bethätigung aus eigener Entschliessung selbst ist nur insoweit möglich, als die Lebensanlage auf sie eingerichtet ist. Andernfalls kann auch sie nicht eintreten. Bei den Menschen wie bei den Tieren entscheidet demnach ganz allein sowohl über das Auftreten wie die Beschaffenheit und Einrichtung der Gefühle die Anlage

*) „Wollen lässt sich nicht erlernen.“

der Lebenskraft. Ohne diese oder gegen sie Gefühle erzeugen oder zu beeinflussen, ist gänzlich unmöglich, unmöglich eben aus dem einfachen Grunde, weil es für eine solche Wirkung an jeder Kraft und damit an der erforderlichen Ursache gebricht. Aus der im vorstehenden dargestellten Entstehung der Gefühle gewinnen wir nun auch erst einen näheren Einblick in das Verhältnis, in dem die Erreger der Gefühle zu den letzteren inbezug auf Art und Umfang ihrer Aufeinanderfolge stehen. Im Gegensatz zur Lebenskraft, die wir als die alleinige Ursache, die alleinige Erzeugerin der Gefühle kennen gelernt haben, wohnt den Gefühlserregern eine Kraft, aus sich heraus Gefühle zu erzeugen, nicht inne. Dies kann allein die Lebenskraft. Dennoch sind, wie oben dargethan worden, die Gefühle nicht bloss von ihren Erregern abhängig, indem sie ohne diese nicht eintreten können, sondern stehen auch sonst mit ihnen in Beziehungen, die sie über die Eigenschaft blosser Bedingungen erheben. Die Erreger lösen die Gefühle nicht bloss aus, wie die gegenwärtig geltende Lehrmeinung annimmt. Denn bei der Auslösung einer Erscheinung werden bloss die der letzteren entgegenstehenden Hindernisse beseitigt, nicht aber steht sonst die auslösende Kraft in irgendwelchem Verhältnisse zu der durch die Auslösung frei gewordenen Kraft. Das Ausheben des Einfallhakens, durch das bei einem Uhrwerke das Schlagen ermöglicht wird, hat mit dem Schlagen der Uhr keine weiteren inneren Beziehungen, als dass sie das dem Schlagen entgegenstehende Hindernis beseitigt. Ob dieses Ausheben mit grösserer oder geringerer Kraft erfolgt, ob der betreffende Haken aus Holz oder Eisen besteht, das alles hat keinerlei Beziehungen zu dem Schlagen des Uhrwerkes, das letztere geht allein von der im Gewicht oder der Feder des Schlagwerkes befindlichen Kraft aus. Anders ist dies bei den Erregern der Gefühle. Die Gefühle stehen mit den Erregern nicht bloss in der Beziehung, dass die letzteren ein Hindernis für deren Eintreten beseitigen, sondern sie stehen in der Regel mit ihnen auch nach ihrem Umfang und Inhalt in Verhältnis. Der Hergang bei ihrer Entstehung, den wir zur besseren Verdeutlichung in Vergleich mit dem Hergang bei der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmungen stellen wollen, gestaltet sich in folgender Weise. Die Fähigkeit ebenso wie die Bereitheit zu allen durch sinnliche Wahrnehmung uns möglichen Vorstellungen ist in uns vorhanden,

ist uns anerschaffen, liegt vor aller Wahrnehmung in uns bereits drin, und wartet nur für die Möglichkeit ihrer Bethätigung auf das Gegenübertreten der entsprechenden äusseren Erscheinungen. Treten diese gegenüber, so entstehen die betreffenden Wahrnehmungen nicht bloss — wäre nur dies der Fall, dann würde man mit Recht von einer Auslösung der Wahrnehmungen sprechen können — sondern sie entsprechen in der Regel auch ihrem Inhalte und Umfange nach den gegenübertretenden äusseren Erscheinungen. Die von einem Baume ausgehenden Lichtstrahlen erzeugen in unserem Auge nicht bloss Vorstellungen, sondern solche Vorstellungen, die nach Umfang und Inhalt den von dem betreffenden Baume ausgehenden Lichtstrahlen entsprechen. Bei der Entstehung der Gefühle, die nicht in der Wiedergabe von äusseren Erscheinungen bestehen, sondern in Bewegungserregungen, äussert sich diese Aufeinanderbeziehung (Korrespektivität) ähnlich, sie äussert sich vor allem darin, dass Richtung und Stärke der Bewegung mit der Beschaffenheit der äusseren Erregungserscheinung in Beziehung steht. Je nachdem äussere Erscheinungen der Anlage der Lebenskraft entsprechen oder nicht, werden sie von uns diesem Verhältnis entsprechend verschieden, und zwar entweder als Genehmgefühle oder als Widerstreitsgefühle empfunden, je nachdem äussere Einwirkungen auf die physiologischen Vorgänge in unserem Körper mehr oder minder stark sind, werden durch sie auch mehr oder minder starke Gefühle in uns hervorgerufen, je nachdem die äusseren Erscheinungen, die unseren Vorstellungen zugrunde liegen, mehr oder minder geeignet sind, unser Interesse, unsere Bedürfnisse, unsere Wünsche zu befriedigen, werden auch dementsprechende Gefühle in uns erregt. Also nicht alle Vorstellungen rufen alle Gefühle hervor, sondern gewisse Vorstellungen nur gewisse Gefühle. Hunger- oder Durstgefühle werden in der Regel nur durch die Vorstellung von Gegenständen, die zur Befriedigung dieser Gefühle geeignet sind, hervorgerufen, Furcht und Schreck, nur durch solche Vorgänge, die unserem Dasein nachteilig sind, Wohlbefinden in der Regel nur durch solche, die unser Dasein fördern. Und überall entspricht auch Umfang, Inhalt und Dauer sich gegenseitig. Unverkennbar gewinnt durch alle diese Eigenschaften die Folge der in Rede stehenden Erscheinungen einen anderen Charakter, als den des blossen Bedingtseins, sie geht über

die letztere Art der Erscheinungsfolge wesentlich hinaus und nähert sich stark dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, wie wir es oben (I a, S. 146 flg.) bei den Erscheinungen der Aussenwelt kennen gelernt haben. Andererseits aber gebricht es doch für die volle Gleichheit beider noch an sehr wesentlichen Eigenschaften, namentlich der der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Aufeinanderfolge. Wie das Verhältnis zwischen den Erregern der äusseren Wahrnehmungen und der letzteren haben wir daher auch dieses Verhältnis nicht unter das Verhältnis der physischen, sondern unter das Verhältnis der bloss metaphysischen Ursächlichkeit zu bringen, indem wir damit andeuten, dass es nicht den Gesetzen der Aufeinanderfolge der äusseren Erscheinungen, sondern der in dem Verhältnis der körperlichen Erscheinung zur inneren Erscheinung unseres Ich begründeten Aufeinanderfolge unterliegt und deshalb nicht in die Erscheinungs-, sondern in die Wesenslehre gehört.

Verhältnis zu den Gefühlserregern.

Muss aus diesem Grunde auch das Nähere hierüber der Darstellung der Wesenslehre vorbehalten werden, so ist hier gleichwohl inbezug auf dieses Verhältnis auf einen Punkt mit einigen Worten noch zuzukommen, und das ist ein Vergleich zwischen dem Verhältnisse, in dem die Erreger der äusseren Wahrnehmungen zu den Erregern der Gefühle inbezug auf das Verhältnis der Aufeinanderfolge der erregten äusseren Wahrnehmungen, beziehentlich erregten Gefühle stehen. Bei zwei Gebieten der äusseren Wahrnehmungen, nämlich den Wahrnehmungen des Gesichtssinns und des Gehörsinns haben wir oben (I a, S. 209 flg.) feststellen können, dass sich hier in vielen Stücken das Verhältnis der metaphysischen Ursächlichkeit sehr weit dem der physischen Ursächlichkeit annähert. Namentlich bei dem ersteren verhält es sich so, dass sowohl bei dem einzelnen Menschen im Wiederholungsfalle stets dieselben äusseren Erscheinungen dieselben Gesichtsempfindungen hervorrufen, als auch die betreffenden Empfindungen verschiedener Individuen hierbei übereinstimmen. Dies war besonders der Fall bei den Empfindungen, die auf der geradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen beruhen, und zwar bis zu dem Grade, dass wir annehmen dürfen, dass es weder einen Menschen mit normalem Gesichtssinn giebt, noch je gegeben hat, der nicht bei dem Einstellen verschiedener Gegenstände auf einer geraden Linie das Bild erhält, dass die weiter zurückstehenden

Gegenstände durch den dem Beschauer am nächsten stehenden verdeckt werden, der dieselben Abstände von Gegenständen in verschiedener Weise wahrgenommen, der unter den gleichen Umständen nicht stets dasselbe Bild von Länge, Breite und Tiefe der Gegenstände erhalten hat. Wenn auch nicht ganz so, aber doch wenigstens ähnlich liegt es bei dem Empfinden der Töne, bei denen es nicht möglich sein würde, eine musikalische Kunst auf ihnen aufzubauen, wenn nicht hierzu eine Grundlage dadurch sich böte, dass dasselbe Individuum ebenso wie verschiedene Individuen dieselben Töne immer in derselben Weise empfinden. Bis zu einem solchen Grade deutlicher Ausprägung erhebt sich nun allerdings die metaphysische Ursächlichkeit zwischen den Gefühlserregern und den Gefühlen auf keinem Gebiete. Sie nähert sich mehr der bei dem Geruchs- und Geschmacksinn beziehentlich auch dem Tastsinn für Wärmeempfindungen auftretenden metaphysischen Ursächlichkeit. Wie wir zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Geschmacksempfindungen von derselben Speise, sehr verschiedene Wärmeempfindungen bei derselben Temperatur haben, so können dieselben äusseren Einwirkungen auch zu verschiedenen Zeiten durchaus verschiedene Gefühle in uns hervorrufen. Die schaukelnde Bewegung des Schiffs auf dem Meere kann bei dem einen angenehme Gefühle hervorrufen, während sie einen anderen in einen sehr beklagenswerten Zustand versetzt, das Frottieren von Hautstellen, wenn sie kalt sind, Behagen hervorrufen, während dieselbe Einwirkung auf diese Stelle, wenn sie sich in entzündlichem Zustande befindet, starke Schmerzen hervorrufen wird. Ganz besonders abweichend von einander treten sowohl bei dem Einzelnen zu verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Altersstufen wie bei Verschiedenen die Geschlechtsgefühle auf. Aber auch bei sonstigen Vorstellungen ist dies mehr oder minder der Fall. Wie sehr die Vorstellungen über Recht, Gut und Schön auseinandergehen, ist eine bekannte Thatsache. Zieht man alles dies in Betracht, so erklärt sich eine Verschiedenheit der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften ohne weiteres, nämlich die, dass die ersteren, wenigstens soweit sie auf den Wahrnehmungen des Gefühls- und des Gehörsinns, oder auch der Körperempfindungen beruhen, einen weitaus gesicherteren und gefestigteren Besitzstand ihrer Einzelerkenntnisse aufweisen, als die Geisteswissenschaften. Der von dem Gesichtssinn, beziehentlich auch dem Gehörsinn und dem Tastsinn gelieferte Stoff ist seiner Natur nach ein durch seine Gleichmässigkeit und Beständigkeit für die wissenschaftliche Feststellung wesentlich günstigerer, als der durch die Gefühle gelieferte. Wissenschaften, wie die Optik, die Mechanik, die Kalorik, die Chemie u. s. w. erfreuen sich eines Stoffes, dem inbezug auf Allgemeingültigkeit kein anderer Erkenntnisstoff an die Seite treten kann, während bei der Kunstwissenschaft, der Theologie, der Geschichtswissenschaft mit den Unterlagen zugleich alles schwankend ist. Wenn dies bei den Rechtswissenschaften einigermassen weniger der Fall ist, so liegt dies nicht an der Beschaffenheit ihrer Unterlagen, die hierin den übrigen, auf den Gefühlen beruhenden an Unsicherheit nichts herausgeben, sondern an formalen Gründen, die unten näher dargelegt werden sollen.

Rufen alle physiologischen Vorgänge — natürlich nur die uns zum Bewusstsein kommenden stehen hier in Frage — und alle Vorstellungen Gefühle in uns hervor? Diese Frage ist in beiden Beziehungen zu bejahen. Bei den physiologischen Vorgängen schon um deswillen, weil diese Vorgänge, nur sofern sie gefühlt werden, auch wahrgenommen werden können, und umgekehrt nur gefühlt werden können, soweit sie wahrgenommen werden. Bei den Vorstellungen ist diese Frage zu bejahen, weil die Vorstellungen überhaupt erst vom Willen erzeugt werden, der Wille erst sie zu Begriffen, Urteilen, Schlussfolgerungen verbindet und alles dies nur insofern kann, als die Vorstellungen auf das Erkenntnisgefühl einwirken. Selbstverständlich können unter solchen Umständen die in uns fortwährend durch physiologische Vorgänge und Vorstellungen entstehenden Gefühle nicht sämtlich in gleich starker, ja nicht einmal alle in deutlicher Weise auftreten. Sonst würde unser Inneres anstatt einem leicht gekräuselten See, mit dem man es in normalen Zustande vergleichen kann, beständig einem wilderregten Meere gleichen. Vielmehr verhält es sich auch hier wie bei den Vorstellungen. Wie wir von diesen eine grosse Anzahl wenigstens bei den Sinneswahrnehmungen gleichzeitig aufnehmen, unter diesen Vorstellungen aber meist nur eine engbegrenzte Anzahl ist, die deutlich in unser Bewusstsein tritt, nämlich die, auf die wir unsere Aufmerksamkeit lenken, die in unserem geistigen Blickpunkte liegen, während alle übrigen Vorstellungen inbezug auf Deutlichkeit zurücktreten,

ebenso verhält es sich auch meist bei den Gefühlen. Nur wenige Gefühle von einer grossen Anzahl Gefühlen, die wir gleichzeitig haben können, kommen uns deutlich zum Bewusstsein, die übrigen stehen meist nur unmittelbar über der Schwelle der Wahrnehmbarkeit. Dabei wird eine Erscheinung für unser ganzes Dasein von der folgenschwersten Bedeutung, ja von solcher Bedeutung, dass sich die ganze Geschichte der Menschheit als eine einzige durch alle Zeiten sich gleichmässig hindurchziehende Paraphrase dieser Erscheinung darstellt, nämlich die Erscheinung: dass die Widerstreitsgefühle nicht bloss einer viel längeren Dauer und einer weitaus grösseren Steigerung fähig sind, als die Genehmgefühle, sondern auch die letzteren an Häufigkeit ihres Auftretens weit übersteigen. Der Natur ist es anscheinend nur darum zu thun, durch die Gefühle die Erhaltung des Organismus zu ermöglichen. Deshalb lässt sie sich damit genügen, wenn sie dem Geschöpfe im allgemeinen zum Bewusstsein bringt, was ihm schadet und was von ihm zu erfüllen ist, um den Organismus zu erhalten. Dagegen hat sie es anscheinend als etwas Überflüssiges angesehen, die Schmerzgefühle durch Wohlgefühle auch nur annähernd in dasselbe Verhältnis zu bringen, d. h. sie auszugleichen. Mit den Wohlgefühlen ist sie vielmehr sehr sparsam umgegangen, mindestens kommen sie uns viel weniger zum Bewusstsein als jene. Würden wir uns der Gesundheit ebenso bewusst, als des Krankseins, und empfänden wir bei jener ebensoviel Wohlgefühl, wie bei diesem Schmerz, wie unendlich viel reicher an glücklichen Stunden würde unser Dasein sein! So aber werden wir uns der Gesundheit kaum bewusst, sie gilt uns als etwas Selbstverständliches, das wir meist erst schätzen lernen, wenn wir es nicht mehr besitzen. Dagegen treten die Schmerzen stets deutlich in unser Bewusstsein und füllen unseren Daseinsinhalt voll aus. Auch die Lustgefühle sind der Steigerung fähig, aber wie weit bleiben sie doch hierbei hinter den Schmerzen zurück, die sich bis zur Unerträglichkeit, bis zum Grässlichen, bis zum Rasendwerden steigern können. Wie wenige werden noch an Freude gestorben sein und auch bei diesen wenigen darf man bezweifeln, dass die Freude und nicht vielmehr körperliche Begleiterscheinungen den Tod herbeigeführt haben, wo dagegen wäre die Zahl, die diejenigen umfasst, die der Schmerz, die die Verzweiflung in den Tod getrieben hat! Und ferner, wie gering ist unsere Fähigkeit, freudige Gefühle festzuhalten, wie stumpft sie sich schon nach kurzer Dauer ab, selbst in den Zeiten, in denen wir noch leicht freudigen Gefühlen zugängig sind. Wie selten gar werden die Freuden mit den fortschreitenden Jahren, deren Zahl mehr und mehr die Elastizität des Geistes und des Körpers vermindert und mit der steigenden Kenntnis der Schattenseiten des Lebens auch eine Schätzung seiner wenigen Lichtseiten nicht mehr recht aufkommen lässt. Welche Zeitgrenzen dagegen wären den Schmerzgefühlen gesetzt! Bei manchen füllen sie das ganze Leben aus, bei vielen wenigstens einen grossen Teil. Deutlich erkennen wir hier schon die Wurzeln der Erscheinung, die dem Christentum mit seiner Apotheose des Schmerzes seine sieghafte Einwirkung auf das menschliche Gemüt ermöglicht hat.

Der Verlauf der Gefühle ist ein unendlich verschiedener. Verlauf.
Gewisse Gefühle, namentlich die mit regelmässig wiederkehrenden physiologischen Erscheinungen verbundenen, wie die Gefühle des Hungers, des Durstes, die Geschlechtsgefühle kehren ebenso regelmässig wieder und verschwinden nach ihrer Befriedigung ebenso regelmässig wieder, wie jene physiologischen Vorgänge. Andere Gefühle, besonders die von den Vorstellungen abhängigen, richten sich naturgemäss inbezug auf ihren Eintritt, ihren Verlauf, ihr Aufhören nach diesen. Von allen Gefühlen gilt, dass sie, je länger sie andauern, sich umsomehr abschwächen. Bei den Genehmgefühlen scheint dieser Grundsatz aber noch mehr Geltung zu haben, als bei den Widerstreitsgefühlen. Wir gewöhnen uns rasch an bessere, aber nur schwer an schlechtere Verhältnisse. Ausserdem scheint dieser Grundsatz auch bei geistigen Schmerzen mehr Anwendung zu erleiden als bei körperlichen. Auf den Schmerz über den Verlust eines Angehörigen oder eines Gutes übt die Zeit eine bisweilen sehr rasch abschwächende Wirkung aus. Körperliche Schmerzen hingegen können sich, wenn die sie hervorrufenden physiologischen Vorgänge andauern, mitunter sehr lange Zeit auf derselben Höhe erhalten. Da die seelischen Erregungen als ein Ganzes aufgefasst werden müssen, so folgt hieraus, dass bei dem gleichzeitigen Auftreten mehrerer Gefühle die auftretenden Gefühle sich mehr oder minder gegenseitig beeinflussen müssen, wobei zur Verdeutlichung auch hier das Bild von der Spiegelfläche eines Wassers, die man an verschiedenen Stellen berührt hat, entgegenkommt. Wie bei dieser die von den Be-

rührungsstellen ausgehenden Wellenbewegungen sich gegenseitig treffen und in ihrer Entwickelung beeinflussen, so ist es in ähnlicher Weise auch bei gleichzeitig auftretenden Gefühlen. Hier können nun aber die Fälle sehr verschieden liegen. Die gleichzeitig auftretenden Gefühle können inbezug auf ihre Richtung zur Anlage der Lebenskraft übereinstimmend sein, also beide in Genehmgefühlen, oder beide in Widerstreitsgefühlen bestehen. In diesen Fällen werden sie sich, da sie parallel gehen, beiderseitig in ihrem Verlaufe meist nicht beeinflussen. Anders dagegen, wenn gleichzeitig in uns Genehmgefühle und Widerstreitsgefühle auftreten. Hier wird es sich nach der Stärke der betreffenden Gefühle richten, ob sie sich gegenseitig aufheben oder ob bloss das eine von ihnen aufgehoben oder abgeschwächt wird. Will man für diese Fälle ein Beispiel, bei dem Zahlen eine Rolle spielen, anführen, so kann man den Fall setzen, dass jemand gleichzeitig die Nachricht von einem Geschäftsgewinn von einer gewissen Summe, aber auch von einem gleichhohen Verlust erhalten hat. Hier werden sich die Gefühle über beide Nachrichten, wenn nicht andere Umstände noch in Frage kommen, voraussetzlich aufheben. Übersteigt aber der Gewinn den Verlust, so wird die Wirkung eine ähnliche sein, als ob lediglich eine Gewinnnachricht über den Überschuss eingelaufen wäre, es wird also in diesem Falle der Verdruss über den Verlust aufgehoben, dagegen allerdings auch die Freude über den Gewinn in dem Masse herabgemindert werden, in dem sich dieser Gewinn durch den Verlust mindert und umgekehrt. Ferner kann ein Widerstreit bei gleichzeitigen Gefühlen hinsichtlich der Richtung auf die Gegenstände der Gefühle eintreten. Zur Befriedigung desselben Gefühls eignen sich häufig verschiedene Gegenstände. Hat man die Wahl zwischen ihnen, so wird auch hier den Ausschlag geben, für welchen das stärkere Gefühl spricht.

Aufhören. Die Gefühle hören auf, wenn die Anlage zu den betreffenden Gefühlen wegfällt. Die Anlage zu den Gefühlen bleibt sich in den verschiedenen Stadien des Lebens keineswegs gleich. Das Kind ist zu anderen Gefühlen angelegt als der Jüngling, der Jüngling zu anderen als der Mann, der Mann zu anderen als der Greis. Mit dem Eintritt in neue Lebensstadien fällt teils die Anlage zu gewissen Gefühlen, die bis dahin bestanden hat, weg, teils tritt die Anlage zu neuen Gefühlen auf, teils auch besteht die Anderung bloss in einer Verstärkung oder Abschwächung der Anlage zu gewissen Gefühlen. Beispiele hierfür sind die Geschlechtsgefühle, die erst in gewissen Jahren entstehen und sich ausbilden, im Alter aber teils ganz wegfallen teils sich abschwächen, ferner die Neigung zu gewissen Speisen und Getränken, zu denen die Anlage erst in späteren Jahren auftritt oder sich ändert. Auch auf dem Gebiete der geistigen Gefühle giebt es hierfür zahlreiche Beispiele. Da die Lebenskraft die einzige Ursache der Gefühle ist, so muss eine solche Anderung der Anlage der Lebenskraft, bei der die Anlage zu gewissen Gefühlen wegfällt, auch das Aufhören dieser Gefühle zur Folge haben. In Fällen der letzteren Art ist es dann gänzlich ausgeschlossen, dass die betr. Gefühle allein durch die Erreger, die sie beim Bestehen der Anlage hervorrufen konnten, nach Aufhören der letzteren wieder hervorgerufen werden können.

Die Gefühle hören ferner durch das Wegfallen der Erreger auf. Es erlöschen demnach diejenigen Gefühle, die durch physiologische Vorgänge hervorgerufen werden, mit dem Aufhören dieser Vorgänge, die Gefühle, die durch Vorstellungen hervorgerufen werden, durch den Wegfall dieser Vorstellungen. Hören bei Krankheiten die physiologischen Vorgänge auf, in denen die Krankheit besteht, so enden auch die mit der Krankheit verbundenen Schmerzgefühle. Habe ich keine Vorstellung mehr von einem Vorgang, der mir Furcht oder Schreck eingejagt hat, so endet auch das Gefühl des Schreckens oder der Furcht. Sorge ich mich um jemanden, erlöschen aber meine Vorstellungen von ihm, etwa weil er gestorben ist, oder ich ihn vergessen habe, so endet mit den Vorstellungen von der betreffenden Person auch meine Sorge um ihn.

Endlich enden Gefühle auch infolge ihrer Befriedigung. Unter der Befriedigung der Gefühle ist das Eintreten der Ereignisse zu verstehen, auf die die Gefühle gerichtet sind. Wenn sich das Gefühl des Hungers und des Durstes auf die Zuführung von geeigneter Nahrung richtet, so erlöschen diese Gefühle, wenn die Zuführung der Nahrung eintritt. Wenn jemand den Wunsch hat, reich zu werden, oder ein Amt zu erlangen, so erlöschen diese Wünsche durch die Erlangung des Amts oder des Reichtums. Da die Befriedigung in der Herbeiführung gewisser Ereignisse besteht, so können auch nur solche Gefühle befriedigt werden,

die auf Ereignisse gerichtet sind, nicht aber die, bei denen dies nicht der Fall ist. Bei den Gefühlen des Ekels, des Schmerzes, der Freude beispielsweise kann man von einer Beseitigung, aber nicht von einer Befriedigung sprechen.

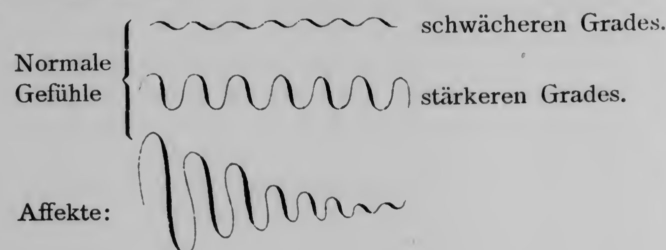
Einteilung. Die Einteilung der Gefühle wird in der verschiedensten Weise vorgenommen. Als Einteilungsgründe bieten sich hierbei zunächst die Eigenschaften, die die Gefühle als solche kennzeichnen. Schon oben haben wir die Gefühle inbezug auf ihre Richtung gegenüber der Anlage der Lebenskraft, je nachdem sie dieser gemäss sind oder ihr widerstreiten, in Genehmgefühle und Widerstreitsgefühle eingeteilt. Diese Einteilung umfasst nach der Allgemeinheit ihres Unterscheidungsgesichtspunktes ausnahmslos alle Gefühle und ist unverkennbar die für die Wissenschaft bedeutsamste. Der tiefgehende Einfluss, den die Verteilung dieser Gefühlsarten auf das gesamte Dasein äussert, ist bereits hervorgehoben worden. Die weiteren Folgen, die sich daran namentlich für die Feststellung des Daseinszweckes und eines höchsten Gutes knüpfen, werden unten beleuchtet werden. Eine weitere ebenfalls wichtige Einteilung der Gefühle lässt sich nach der Entstehung der Gefühle treffen, und zwar die in die körperlichen und die geistigen Gefühle. Sprachlich sind die für diese Gattungen von Gefühlen gewählten Bezeichnungen nicht völlig der Sache entsprechend. Denn einmal sind die Gefühle als solche sämtlich geistige Erscheinungen in dem Sinne, den wir oben (S. 21) mit Geist und geistig verbunden haben. Es ist daher die Bezeichnung geistige Gefühle ein ebensolcher Pleonasmus, wie die Bezeichnung körperliche Gefühle einen Widerspruch mit dem Begriffe Gefühle in sich schliesst. Ferner haben diese Bezeichnungen Bedenken gegen sich, wenn man sie nach den hier in Frage kommenden Beziehungen auf die Entstehung der Gefühle hin beurteilt. Denn bei der thatsächlichen Einheit des Geistes und des Körpers, die beide für uns nur Erscheinungsformen desselben Dinges sind, ist bei der Entstehung der Gefühle der Körper überall ebenso beteiligt, wie der Geist und umgekehrt. Dennoch wird bei der fraglichen Einteilung an ein richtiges und für die Sache verwendbares, ja sogar wertvolles Moment gedacht und lässt sich deshalb diese Unterscheidung trotz ihrer sprachlich nicht eben zutreffenden Bezeichnungen auch wissenschaftlich aufrecht erhalten, wie wir denn auch bereits oben von ihr Gebrauch gemacht haben. Das in ihr liegende Berechtigte beruht nämlich darin, dass ihr gewisse Momente zugrunde liegen, die sich auf die physiologischen Vorgänge bei ihrer Entstehung beziehen. Alle Gefühle zwar sind, wie wir annehmen müssen, an das Centralorgan des Nervensystems, das Gehirn und das Rückenmark geknüpft, die mit ihnen verbundenen seelischen Vorgänge haben dort sämtlich ihren Sitz. Dennoch aber kann ein Teil von ihnen allein im Centralorgan nicht entstehen, sondern das Entstehen dieser Gefühle ist davon abhängig, dass sie durch besondere Leitungsorgane, die von dem Gehirne und Rückenmarke ausgehen und im Innern des Körpers enden, gewissermassen Stoff und Inhalt erhalten, während es zur Entstehung der übrigen Gefühle solcher Leitungsorgane nicht bedarf. Im Zusammenhange hiermit steht es, dass die ersteren Gefühle durch Vorgänge im Körper, also physiologische Vorgänge, hervorgerufen werden können, während die andere Gattung von Gefühlen nur durch Vorstellungen hervorgerufen werden kann. Aber nicht bloss nach dieser ihrer Entstehung unterscheiden sich die körperlichen von den geistigen Gefühlen, auch in ihrem Wesen tragen sie ein anderes Gepräge an sich. Die körperlichen Gefühle sind meist lokalisiert und die sie begleitenden physiologischen Vorgänge vielfach äusserlich erkennbar. Beim Ohnmachtsgefühl tritt meist Blutleere im Gesicht, bei Ermüdung Anämie der Muskeln, bei Fieberzuständen beschleunigter Puls und äussere Hitze ein, bei den Geschlechtsgefühlen gehen Veränderungen in den Geschlechtsorganen vor sich, bei Ekel und Schwindel tritt Erbrechen ein. Weiter spielen bei ihnen auch meist die Vorstellungen eine weit geringere Rolle, als bei den geistigen Gefühlen. Verschiedene körperliche Gefühle sind, vom Bewusstsein abgesehen, vielfach überhaupt mit Vorstellungen nicht begleitet. Unterscheidet man die Gefühle nach dem obigen Gesichtspunkt, so gehören zu den körperlichen Gefühlen: Hunger, Durst, die Temperaturgefühle im Innern des Körpers, körperliches Behagen, körperlicher Schmerz, Ekel, Schwindel, Kitzel, Ermüdung, die Geschlechtsgefühle, das Kraftgefühl, Ermüdung, Schwäche, Ohnmacht. Diese Gefühle bedürfen aber zu ihrer Entstehung nicht in allen Fällen jener in Gestalt der sensiblen Nerven bestehenden Leitorgane, die Mehrzahl von ihnen kann vielmehr auch ohne deren Inanspruchnahme durch blosse Vorstellungen erregt werden, wie die Geschlechts-

gefühle, Hunger, Durst, körperliches Behagen, Ohnmacht, das Kraftgefühl. Ob sich körperliche Gefühle durch die Erneuerung der Vorstellung von ihnen wieder hervorrufen lassen, ist zweifelhaft. Dafür spricht, dass wir von ihnen Erinnerungsvorstellungen haben können und darum unter anderem auch imstande sind, frühere Gefühle der Art mit späteren zu vergleichen. Hat man einmal eine Stelle im Gesicht mit einem spitzen Instrumente berührt, so scheint es, als ob die wiederholte Annäherung dieses Gegenstandes an die betreffende Stelle auch ohne Berührung einen ähnlichen Schmerz hervorruft. Auch ist hier der selbst von der Wissenschaft vertretenen Ansicht zu gedenken, dass Hypochonder durch fortgesetzte Einbildung einer Krankheit diese Krankheit thatsächlich bei sich erst hervorrufen können. Soweit körperliche Gefühle befriedigt werden können, ist diese Befriedigung nur möglich durch Einwirkung auf den Körper, nicht auch durch Vorstellungen.

Den geistigen Gefühlen ist es charakteristisch, dass sie nur durch Vorstellungen hervorgerufen werden können. Sind an deren Entstehung physiologische Vorgänge im Körper mitbeteiligt, so geschieht dies nur mittelbar und nur insoweit, als diese Vorgänge in die Vorstellung eingegangen sind. Die geistigen Gefühle sind während ihres ganzen Verlaufes von Vorstellungen begleitet und hören auf, wenn die sie erregenden Vorstellungen wegfallen. Zu den wichtigsten unter den geistigen Gefühlen gehören: a. die Erkenntnisgefühle. Wie die Erkenntnis nur dem Zwecke dient, dem Willen die Unterlage für seine Richtung und Bethätigung zu verschaffen, so wird das Erkenntnisvermögen auch nicht durch sich selbst, sondern erst von dem Willen in Bewegung gesetzt. Wie jeder Wille, so setzt auch der Wille zum Erkennen Gefühle voraus. Diese Gefühle bezeichnen wir als Erkenntnisgefühle. Vermöge ihrer entsteht in den seelenbegabten Lebewesen das für deren ganzes Dasein fundamentale Verlangen nach Erkenntnis der Welt der Dinge. Dasselbe ist inbezug auf seinen Umfang bei den Tieren an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gebunden, bei den vernunftbegabten Lebewesen, den Menschen, aber in dem Sinne frei, dass der Mensch, soweit ihn hierzu die Einrichtung seiner Erkenntniswerkzeuge in den Stand setzt, von der ganzen ihm verliehenen Erkenntnisfähigkeit freien also unbeschränkten Gebrauch machen kann. Dieses Erkenntnisgefühl ist beim Wachen ununterbrochen in uns thätig. Seiner Stärke aber werden wir erst inne, wenn diesem Gefühle nicht Genüge geleistet wird, indem dann das mehr oder minder drückende Gefühl der geistigen Leere und Öde, das wir als Langeweile bezeichnen, sich einstellt. Dasselbe kann sich bis zu einer fast unerträglichen Höhe steigern, wie es ja bekannt ist, dass die Freiheitsstrafen durch nichts empfindlicher verschärft werden können, als dadurch, dass man durch dauernde Isolierung den Gefangenen die Möglichkeit zur Befriedigung des jedem Menschen innewohnenden Erkenntnisdranges beschränkt. Auch bei den Tieren, wenigstens den höher veranlagten, kann man Äusserungen der Langeweile beobachten, man braucht nur das Verhalten von in Käfigen eingeschlossenen Tieren zu beobachten. Der Wille ist aber beim Erkennen nicht bloss insofern thätig, als er zum Erkennen und Vorstellen überhaupt den Antrieb abgiebt, sondern auch in seinen einzelnen Thätigkeiten wird das Erkennen von dem Willen bedingt. Dass wir die Merkmale zu Begriffen — „wir können keinen Begriff setzen, ohne den Willen, ihn zu machen“ (Schiller) —, die Begriffe zu Urteilen, die Urteile zu Schlussfolgerungen verbinden, dazu können uns die Vorstellungen allein nicht befähigen. Nur zur Wiedergabe, wie sie da sind, würden sie allein schlechterdings ausser Stand sein, Entscheidungen zu treffen darüber, ob gewisse Wahrnehmungen von demselben Gegenstande ausgehen, ob gewisse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht, ob zwischen gewissen Erscheinungen das Folgeverhältnis von Ursache und Wirkung oder Grund und Folge oder Bedingtheit besteht. Diese Entscheidungen können nur durch das Gefühl getroffen werden. Die Überzeugung, das Wirklichkeitsgefühl, das Wahrheitsgefühl gehören daher unter die Gefühle und nicht unter die Vorstellungen. b. die Selbsterhaltungs- und Schutzgefühle, zu denen folgende Gefühle zählen: Angst, Furcht, Schrecken, Hoffnung, Schmerz, Freude, Habgier, Geiz, Reue, Zorn, Scham, Heimweh, Mut, Entschlossenheit und andere. c. die Gefühle, die dazu dienen, das Zusammenleben, das Leben in Familie, Gemeinde und Staat zu ermöglichen und zu erhalten, die Gesellschaftsgefühle, zu denen, wenn hier auch die zusammengesetzten Gefühle und die beim freien Willen auftretenden Gefühle mit berücksichtigt werden, folgende Gefühle zählen: Liebe, Hass, Zuneigung, Abneigung,

Sehnsucht, Neid, Rachsucht, Mitleid, Vertrauen, Misstrauen, Hochschätzung, Geringschätzung, Verachtung, Gleichgültigkeit, Güte, Abscheu, Eifersucht, Schadenfreude, Stolz, Streitsucht, Friedfertigkeit. Insofern die Mehrzahl der körperlichen Gefühle einen einfacheren, einen ursprünglicheren Charakter hat, der Materie näher steht, die geistigen Gefühle aber durch die bedeutsame Rolle, die bei ihnen die Vorstellungen spielen, nicht bloss einen zusammengesetzteren Charakter an sich tragen, sondern auch eben dadurch die Geschöpfe, die dieser Gefühle fähig sind, über die erheben, die ihrer nicht teilhaftig sind, kann man die körperlichen Gefühle als die niederen, die geistigen als die höheren bezeichnen und bezeichnet sie von einigen Seiten auch so. Mehr empfehlen indessen dürfte es sich, diese Bezeichnungen für den Unterschied vorzubehalten, der zwischen den Gefühlen besteht, die Vernunft voraussetzen und denen, bei welchen dies nicht der Fall ist.

Endlich lässt sich als Einteilungsgrund für die einfachen Gefühle auch noch Stärke (Grade) und Verlauf nehmen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man die Gefühle in Gefühle mit normalem Verlauf und in Gemütserschütterungen einteilen, zu den letzteren sind zu zählen: die Gefühle der Verzweiflung, der Raserei und ähnliche. Wenn ein besonderer Ton auf den Verlauf gelegt wird, so sind zu unterscheiden normale Gefühle und Affekte oder Gemütsaufwallungen. Bildlich lässt sich die Verschiedenheit des Verlaufs dieser Gefühlsarten etwa in folgender Weise darstellen:



Die Affekte setzen mit den stärksten Bewegungen ein, um dann aber desto schneller sich abzuschwächen: Jähzorn, Entsetzen, Wut gehören hierher.

b. Zusammengesetzte Gefühle, Gefühlsgruppen.

Die einfachen Gefühle kennzeichnen sich dadurch, dass sie sowohl gegenüber der Lebenskraft als gegenüber ihrem Gegenstande nur eine Richtung aufweisen, diese Richtung daher immer und im voraus eine bestimmte ist. Das Gefühl der Freude, des Behagens, das Kraftgefühl sind stets Genehmgefühle, das Gefühl des Schmerzes, des Schreckens, des Ekels, der Ohnmacht sind stets Widerstreitsgefühle. Ebenso sind sie im gegebenen Fall immer nur auf einen Gegenstand gerichtet, demnach inbezug auf ihren Inhalt einheitlich. Wenn ich mich freue, wenn ich erschrecke, wenn ich Schmerz fühle, so liegt diesen Gefühlen stets ein bestimmter Gegenstand, der in einem Zustande, einem Ereignisse, einer Vorstellung bestehen kann, zugrunde. Bei den zusammengesetzten Gefühlen, den Gefühlsgruppen, sind dagegen stets ganze Gruppen von Gefühlen, und zwar solche mit unter Umständen ganz verschiedenen Richtungen vereinigt. Hegt man gegen jemanden das Gefühl des Neides, so sind in diesem Gefühle die verschiedensten Richtungen eingeschlossen, man kann dabei wünschen, dass jemand Reichtümer, die er hat, verlieren möge, und kann sich dann freuen, wenn dieser Fall eintritt, hier ist also der Neid mit einem angenehmen Gefühl begleitet; oder sich ärgern, wenn der Reichtum des Betreffenden sich noch mehrt, hier ist der Neid mit unangenehmen Gefühlen begleitet. Ebendeshalb lässt sich auch das Gefühl des Neides selbst weder den Genehm- noch den Widerstreitsgefühlen zuteilen. Und so auch ist es mit allen anderen zusammengesetzten Gefühlen, der Liebe, dem Hass, dem Vertrauen und Misstrauen, Hochschätzung, Geringschätzung, Bewunderung, Ergebenheit, Mitleid, Gunst u. s. w. Die Eigentümlichkeit der zusammengesetzten Gefühle oder Gefühlsgruppen besteht aber nicht hierin allein, denn diese Eigentümlichkeit würde die zusammengesetzten Gefühle noch nicht von zufällig zusammentreffenden Gefühlen unterscheiden. Sondern zu ihrer vollen Charakteristik gehört noch der Umstand, dass die in den zusammengesetzten Gefühlen eingeschlossenen Gefühle durch ein gemeinsames Band zusammengehalten werden. Dieses gemeinsame Band besteht darin, dass diese Gefühle, die sämtlich den Gesellschaftsgefühlen angehören, sich stets auf eine bestimmte Person richten und von dieser Richtung, der Grundrichtung, aus die Richtungen der in ihnen eingeschlossenen Gefühle bestimmen.

Diese Eigentümlichkeit deutet auch die Sprache an, indem sie die in Rede stehenden Gefühle häufig unter der Bezeichnung Gesinnungen zusammenfasst.

c. Die Stimmungen.

Von den einfachen Gefühlen unterscheiden sich die Stimmungen dadurch, dass sie das Ergebnis verschiedener ja oft der verschiedensten teils zusammenwirkenden, teils sich widerstreitenden Gefühle bilden und meist länger andauern, von den zusammengesetzten Gefühlen dagegen dadurch, dass sie sich nicht auf Personen zu richten brauchen, nicht in diesen zusammenlaufen und von diesen wieder ihre Richtung erhalten. Sie sind vielmehr Zustände, in denen sich zu einem bestimmten Zeitpunkte die Gefühle, also das Gemüt eines Individuums inbezug auf die Gesamtwirkung der jeweils vorhandenen Gefühle befindet, Zustände, bei denen ein bestimmtes Gefühl als die Dominante bei den Akkorden der Gefühlslaute auch für die Tonfärbung der übrigen Gefühle bestimmend ist. Auch bei den Tieren, wenigstens bei den höher veranlagten, kann man von Stimmungen reden. Ein Hund, der gezüchtigt worden, befindet sich meist noch längere oder kürzere Zeit ganz offenbar in einem Gemütszustande, bei dem das Gefühl, das die erlittene Züchtigung in ihm hinterlassen, über alle sonstigen Gefühle das vorwiegende, sie beherrschende ist; ein Ross, das nach längerer Stallruhe wieder den Schenkel des Reiters fühlt, befindet sich unter der vorwiegenden Herrschaft eines überschäumenden Kraftgefühls; ein Raubtier, das längere Zeit die Nahrung entbehrt hat, unter der vorwiegenden Herrschaft des Hungergefühls. Zu den Stimmungen gehören die Zustände, die wir mit: Lustigsein, Ausgelassensein, Frohsinn, Fröhlichkeit, Traurigkeit, Düsterkeit, Rührung, Schwermut, Melancholie, Hypochondrie, Glückseligkeit, Trübsinn, Harm, Gram, Verzweiflung bezeichnen und ähnliche. Die Ähnlichkeit mit der Stimmung bei einem musikalischen Instrumente, die diesen Zuständen ihren Namen eingetragen, ist hierbei allerdings eine überall sich aufdrängende namentlich auch bei den Zuständen, die wir mit Verstimmung bezeichnen. Wenn der Grund der Stimmung weniger in ausserhalb liegenden Gründen als im Eigenwillen liegt, bezeichnen wir die Stimmung als Laune.

d. Gefühls- oder Gemüts-Anlage.

Die Verschiedenheit der Anlage der Lebenskraft kommt auf keinem Gebiete des Seelenlebens bedeutsamer zum Ausdruck als auf dem Gebiete der Gefühle. Wie der Wille die Basis der gesamten Seelenthätigkeiten und wiederum das Gefühl die des Willens ist, so ist auch die Anlage der Gefühle das Massgebende für die ganze Eigenart der seelenbegabten Lebewesen, ja macht sie in der Hauptsache den geistigen Unterschied zwischen den einzelnen Klassen, Gattungen und Arten der Lebewesen und innerhalb der Arten wiederum der Verschiedenheiten selbst der Individuen aus. Wie die Gefühle schlechterdings nur das Erzeugnis der Lebenskraft sind und selbst die Erreger der Gefühle nur insofern in Betracht kommen, als sie der Lebenskraft Gelegenheit zur Bethätigung gewähren, so ist es auch nur die Anlage der Lebenskraft, auf der die Anlage der Gefühle beruht. Was die seelenbegabten Lebewesen als Art, Gattung, Familie, Geschlechter sowie als Individuen sind und wie sie es sind, das kommt zum Ausdruck in der ihrer Sonderexistenz zugrunde liegenden besonderen Anlage der in ihnen auftretenden Lebenskraft. Die Anlage der Lebenskraft ist massgebend dafür, dass sich aus dem Ei des Fisches ein Fisch, aus dem Ei des Vogels ein Vogel, aus dem befruchteten Ei der Säugetiere wieder ein Säugetier entwickelt; die Anlage der Lebenskraft auch ist es, die allein bestimmt, welche Empfindungen und Vorstellungen und ebenso auch welche Gefühle ein seelenbegabtes Lebewesen in sich erzeugen kann, welcher Art diese Gefühle sind, wie sie sich entwickeln und zu einander verhalten. Sie schreibt dem sich entwickelnden jungen Tiger vor, dass unter seinen Gefühlen die Wildheit und Raublust, dem Rehe, dass die Furchtsamkeit und Scheu, dem Hunde, dass die Wachsamkeit vorwiegt, in jedem von den schon dagewesenen und noch lebenden Geschöpfen tritt sie in neuer und verschiedener Weise hervor, ja man darf annehmen, dass selbst von den Milliarden von Insekten und mikroskopischen Geschöpfen nicht eines so wenig wie in seiner körperlichen, so wenig auch nach seiner geistigen Beschaffenheit dem anderen völlig gleicht oder je geglichen hat. Ähnlich wie die Stimmung beurteilen wir auch die Gemütsanlage nach den vorherrschenden Gefühlen und es ist hierauf mit zurückzuführen, dass sprachlich für beide häufig die nämlichen Bezeichnungen gebraucht werden. Thatsächlich aber

ist die Gefühlsanlage mit den Stimmungen nicht ein und dasselbe. Von den Stimmungen unterscheidet sich die Gefühls- oder Gemütsanlage vielmehr dadurch, dass es sich bei jenen nur um ein vorübergehendes und häufig nur durch ein Zusammentreffen von verschiedenen Verhältnissen verursachtes Vorherrschen gewisser Gefühle, bei dieser dagegen um ein meist angeborenes, im Laufe der Entwickelung des Lebewesens meist nur wenig sich änderndes, noch seltener sich gänzlich verwandelndes Vorherrschen von gewissen Gefühlen handelt. Von den einzelnen Arten der Gefühlsanlagen kommen bei den Lebewesen mit gebundenem Willen in Betracht: Mut, Wildheit, Grausamkeit, Furchtsamkeit, Geselligkeit und andere. Eine gewisse im Laufe ihres Daseins sich vollziehende Ausbildung der Gemütsanlage, auch abgesehen von der im Wachstum begründeten, ist auch bei dem Tierreiche nicht ausgeschlossen. Namentlich gilt dies von einer Ausbildung in der Richtung der Steigerung ihrer Fähigkeiten zur Erfüllung der Daseinsbedingungen. Die zahlreichen Beispiele dieser Art, die der Darwinismus bei der Begründung seiner Lehre von der Anpassung und der Zuchtwahl zusammengesucht, bilden hierfür sprechende Belege.

3. Der Wille im Stadium von Erregungen mit der Richtung auf die Bethätigung durch das Ich. Triebe.

Wesen.

Die Triebe bestehen nicht in ihrem Inhalte nach gesteigerten oder verstärkten Gefühlen, sind nicht Erregungen, die von den Gefühlen nur durch ihre Stärke, ihren Grad verschieden wären, also nicht etwa bloss stärkere Gefühle. Wäre dem so, dann müsste sich jedes Gefühl durch seine Verstärkung auch zum Trieb steigern lassen. Dies ist aber nicht der Fall. Das Gefühl der Freude, der Furcht, der Hoffnung, der Reue und ähnliche Gefühle können noch so sehr gesteigert werden, so werden sie doch deshalb noch nicht zu Trieben. Ebensowenig sind selbst die stärksten Gefühle deshalb, weil sie solche sind, noch nicht Triebe. Die Gefühle des Schrecks, der Angst, der Verzweiflung gehören zu den stärksten Gefühlen und dennoch sind sie nicht Triebe. Zu den Gefühlen muss etwas ganz Neues hinzutreten, wenn Triebe aus ihnen werden sollen. Dieses Neue aber bezieht sich nicht auf den Gefühlskern, der allein einer Verstärkung zugängig ist,

sondern es bezieht sich auf die Richtung der Gefühle, und zwar auf eine schärfere Ausprägung der Richtung dadurch, dass dieselbe auf eine Befriedigung und zwar auch auf eine Befriedigung durch das Ich abgestellt wird. Wie hiernach nur solche Gefühle zu Trieben werden können, bei denen eine Befriedigung möglich ist, so unterscheiden sich die Triebe aber auch von diesen Gefühlen noch dadurch, dass die Befriedigung durch das Ich möglich sein muss, wenn sie Triebe werden sollen. Gefühle, wie Furcht, Reue, körperlicher oder geistiger Schmerz können zwar beseitigt, aber nicht befriedigt und deshalb auch nicht zu Trieben werden. Gefühle, wie die Geschlechtslust, Hunger, Durst, Geiz können befriedigt werden, aber zu Trieben können sie doch nur werden, wenn nach der Einbildung oder in Wirklichkeit diese Befriedigung durch das Ich herbeigeführt werden kann. Man kann den Wunsch haben, es möchte möglich werden, einmal auf den Mond zu gelangen, aber dieser Wunsch kann noch so stark sein, so wird er doch so lange nicht zum Trieb werden, auf den Mond zu gelangen, als nicht die Annahme hinzutritt, dass das letztere möglich ist. Trieb heisst Getriebenwerden, man kann aber nicht zu etwas getrieben werden, zu dem man nicht wenigstens der Vorstellung nach die Möglichkeit sieht, auch zu gelangen. Unterscheiden sich hiernach die Triebe von den Gefühlen dadurch, dass die Richtung bei den ersteren auf die Herbeiführung der Befriedigung durch das Ich abgestellt ist, so unterscheiden sie sich von dem Wollen dadurch, dass sie nicht wie dieses auf eine bestimmte Thätigkeit gerichtet sind, sondern im allgemeinen auf das Thätigwerden des Ich. Der Nahrungstrieb ist darauf gerichtet, sich Gegenstände zu verschaffen, durch die dieser Trieb befriedigt werden kann. Aber es ist weder ein Erfordernis des Nahrungstriebes, dass er auf einen bestimmten Gegenstand, noch auch, dass er auf eine bestimmte Handlung gerichtet ist, durch die dieser Gegenstand erlangt werden kann. Die Richtung auf die Befriedigung durch eigene Thätigkeit ist an sich als Bestandteil einer Bewegungserregung auch selbst nur Bewegungserregung, nicht Vorstellung. Eine Vorstellung kann zu der letzteren treten, allein, wie sie selbst dann, wenn diese Vorstellung einen bestimmten Gegenstand und eine bestimmte Verwirklichungsfindung beträfe, den Trieb noch nicht zum Willen machen würde, so bildet sie auch überhaupt

nicht einen Bestandteil, nicht ein Merkmal des Triebes. Ein Trieb kann auch ohne jede Vorstellung sowohl von dem Gegenstande, der zu seiner Befriedigung geeignet, als von der Thätigkeit, die zur Befriedigung erforderlich ist, bestehen. Die weitere Ausprägung der Richtung, die das Charakteristische der Triebe ausmacht, betrifft nicht das Ziel, nicht den Angriffspunkt, sondern die Mittel zur Erreichung des Ziels. Dieser Umstand ist es auch, der den Trieben im Gegensatz zu den Gefühlen, bei denen die Eigentümlichkeit des Empfangens und Leidens (Passivität) im Vordergrunde steht, den Charakter einer stärkeren Bethätigung (Aktivität) des Ich beilegt. Die Gefühle sind gewissermassen das Weibliche, die Triebe das Männliche. „Im Vergleich mit dem Triebe ist der Wunsch kontemplativ“ (Höffding). Dieser Umstand tritt auch in den Bezeichnungen zutage, mit denen die in den Trieben liegende Art der Richtung gegenüber der bei den Gefühlen belegt werden. Hier bezeichnet man diese Richtung als Interesse, Bedürfnis, Wunsch, Begehren, dort als Streben, Drang, Verlangen, Lust, Sucht, Sehnen, Begierde.

Entstehung. Für die Entstehung kommt bei den Trieben ebenso wie bei den Gefühlen ein doppeltes in Frage: die Ursache und die Erreger. Ursache ist auch bei den Trieben allein und auschliesslich die Lebenskraft. Nur die Lebenskraft erzeugt und wirkt die Triebe. Sie allein bestimmt darüber, ob Triebe auftreten und auch in welcher Art sie auftreten, welche Richtung und Stärke, welchen Verlauf und welche Dauer sie haben. Die Inbegriffe der Gesetze, nach denen sich hierbei die Triebe richten, ist die Anlage der Triebe, über die unten weiteres ausgeführt werden wird. Als Erreger der Triebe, d. h. als die Voraussetzungen, von denen die Bethätigung der Lebenskraft bei der Erzeugung der Triebe abhängig ist, treten dieselben Faktoren auf, die diese Rolle bei den Gefühlen gespielt haben, nämlich: physiologische Vorgänge und Vorstellungen. In Frage könnte bei den Trieben noch kommen, ob auch Gefühle Triebe erregen können. Diese Gefühle könnten entweder solche sein, die unmittelbar mit den betreffenden Trieben in Beziehung stehen, oder solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Die ersteren können Triebe nicht erzeugen, weil sie selbst Bestandteile der Triebe sind, also nicht sich selbst erzeugen können. Wenn der Hunger als Trieb auftritt, so ist das Hungergefühl nicht der Erreger, sondern Bestandteil des Hungertriebes, zu dem in Gestalt der oben dargelegten Ausprägung der Richtung ein weiteres Moment hinzutritt, das aber weder von dem Gefühl erregt wird, noch in ihm selbst eingeschlossen ist. Wenn jemand, der Appetit hat, die gewohnte Essstunde schlagen hört, so wird aus dem Gefühle des Hungers ein wirkliches Verlangen, ein förmlicher Trieb nach Speise werden. Diesen Trieb hat aber nicht das Hungergefühl erregt, denn dieses bestand schon vorher und zwar ohne Essenstrieb, sondern die Vorstellung, dass sich zur Essenszeit die Möglichkeit bietet, das gewohnte Mal einzunehmen. Noch weniger können mit den Trieben nicht unmittelbar zusammenhängende Gefühle Triebe hervorrufen, und zwar auch dann nicht, wenn sie in gewissen Beziehungen zu den Trieben stehen. Wenn jemand niedergeschlagen ist und sich nach Zerstreuung sehnt, so ist die Niedergeschlagenheit nicht der Erreger des Sehnens nach Zerstreuung, sondern dieses Sehnen tritt erst ein, wenn die Vorstellung hinzukommt, dass durch Zerstreuung die Niedergeschlagenheit beseitigt werden kann. Der Erreger, die Voraussetzung des Triebes nach Zerstreuung ist also die letztgedachte Vorstellung. Als Erreger von Trieben bleiben demnach nur übrig physiologische Vorgänge und Vorstellungen. Bezüglich ihrer ist anzunehmen, dass soweit sie Gefühle erregen können, auch Triebe von ihnen erregt werden können. An das körperliche Gefühl des Schmerzes kann sich der Trieb knüpfen, die Heilung dieses Schmerzes herbeizuführen, an das geistige Gefühl des Mitleids der Trieb, jemandem zu helfen. So kann jeder physiologische Vorgang und jede Vorstellung Triebe erregen. Wie nun müssen physiologische Vorgänge beschaffen sein, um nicht bloss Gefühle, sondern Triebe zu erregen? Da der Unterschied zwischen Gefühlen und Trieben in dem Umstande beruht, dass bei den letzteren die Richtung auf die Befriedigung durch das Thätigwerden des Ich gestellt ist, so können physiologische Vorgänge oder Vorstellungen nur dann Triebe hervorrufen, wenn zwischen den ersteren und der gedachten, den Trieben innewohnenden Eigenart der Richtung in der Anlage der Lebenskraft begründete Beziehungen bestehen. Welcher Art diese bei den physiologischen Vorgängen sind, entzieht sich nach der Natur dieser Vorgänge völlig unserer Erkenntnis. Wir können uns daher auch über das zwischen den Trieben und den physiologischen Vorgängen bestehende Verhältnis der metaphysischen

Ursächlichkeit und dessen Einzelheiten keinerlei Vorstellungen machen, obwohl uns die Erfahrung bei den Trieben des Hungers, des Durstes, sowie bei dem Geschlechtstrieb Anhalte für das Walten dieses Ursächlichkeitsverhältnisses bietet. Deutlicher können wir die entsprechenden Vorgänge bei der Erregung durch Vorstellungen beobachten. Offenbar können nur solche Vorstellungen Triebe erregen, die ausser der Eignung zur Erregung der in den Trieben eingeschlossenen Gefühle auch die Eigenschaft haben, dass in ihnen die Vorstellung von der Möglichkeit der Befriedigung der Triebe, und zwar der Befriedigung auf dem Wege der Bethätigung des Ich mit enthalten ist. Während die durch physiologische Vorgänge erregten Triebe von derartigen Vorstellungen nicht abhängig sind, bilden sie bei den durch Vorstellungen hervorgerufenen Trieben die Voraussetzung. Wenn bei jemandem, der eine andere Person liebt, diese Liebe sich beim Anblick der betreffenden Person zu dem Triebe umwandelt, mit ihr zusammen zu sein, so ist die Erregung dieses Triebs nicht möglich, wenn mit jenem Anblick nicht auch die Vorstellung davon verbunden ist, dass es möglich ist, mit der geliebten Person zusammen zu sein. Hier nun lässt sich auch das Auftreten des metaphysischen Ursächlichkeitsverhältnisses in seinen Einzelheiten beobachten. So wenig diese Beobachtungen an sich mit Schwierigkeiten verbunden sind, so fällt es doch auch hier, ebenso wie dies bei den Gefühlen der Fall war, schwer, für das Individuum, noch schwerer aber überhaupt für ganze Klassen von Geschöpfen Gesetze ausfindig zu machen und aufzustellen, da die Folge der Erscheinungen hier auch nicht annähernd eine so regelmässige ist, wie sie bei den Naturkräften und deren Wirkungen festgestellt werden konnte. Immerhin bleibt auch auf diesem Gebiete der Erfahrung und der Wissenschaft noch ein reiches Gebiet übrig, das zu bebauen in vielen Beziehungen dankbarer und ergebnisreicher sein würde, als die Erforschung und Feststellung der physiologisch-psychologischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Willenslehre, deren Ergebnisse von vornherein auf recht enge Grenzen beschränkt sind.

Während das charakteristische Merkmal der Triebe gegenüber den Gefühlen und dem Willen in der Ausprägung der in den Trieben eingeschlossenen Richtung liegt, kommt die Stärke der Triebe nur für den Kern der letzteren in Betracht. Oben

schon ist ausgeführt worden, dass die Triebe keineswegs etwa durch die Verstärkung der Gefühle erzeugt werden. Es giebt ganz schwache Gefühle, die dennoch mit Trieben gepaart sind, und andererseits auch Gefühle stärkster Art, die nicht zu Trieben werden und überhaupt zu solchen nicht werden können. Als Beispiel für das erstere möge dienen, dass bisweilen schon ein ganz leises Hungergefühl mit dem Trieb nach Speise verbunden ist, als Beispiel für das letztere, dass auch der stärkste körperliche Schmerz, obwohl mit dem Grade seiner Heftigkeit auch der Wunsch nach Beseitigung des Schmerzes sich steigert, dennoch keinerlei Trieb in sich zu schliessen braucht. Demohnerachtet wird man annehmen dürfen, dass bei solchen Gefühlen, die sich überhaupt mit Trieben verbinden können, auch je stärker das betreffende Gefühl ist, die Wahrscheinlichkeit um so mehr dafür spricht, dass bei ihnen eine Verbindung mit dem entsprechenden Trieb eintritt. Die Stärke der Triebe kann eine ebenso verschiedene sein, wie die der Gefühle, auch ist jeder Trieb der Steigerung und Abschwächung fähig. Die stärkeren und anhaltenderen Triebe, namentlich wenn sie das gewöhnliche Mass übersteigen, bezeichnen wir als Sucht, Leidenschaft, Begierde. Zwar treten dieselben erst bei dem freien Willen in ausgeprägterer Gestalt auf, aber auch schon im Zustande des gebundenen Willens kann man wenigstens bei den höher veranlagten Tieren gewisse über das normale ausgebildete Triebe mit den obigen Bezeichnungen belegen.

Dauer und Verlauf.

Wie die Stärke, so ist auch die Dauer und der Verlauf der Triebe bei den einzelnen Gattungen der Geschöpfe und innerhalb dieser wieder bei den einzelnen Geschöpfen der allerverschiedenste. Gewisse Triebe, wie der Erkenntnistrieb, sind, wenn auch nicht immer in gleicher Gestalt, so doch zu jeder Zeit wenigstens bei den höher veranlagten Geschöpfen vorhanden und thätig, andere Triebe, wie der Nahrungstrieb, kehren periodisch in ziemlich regelmässigen Zeiträumen wieder, ebenso der Geschlechtstrieb. Viele Triebe wiederum sind inbezug auf ihr Auftreten an gar keine Regel gebunden. Gewisse Triebe treten gleich mit der Entstehung der betreffenden Geschöpfe auf, andere entstehen erst in späteren Entwicklungsperioden. Zu den ersteren gehört der Nahrungstrieb, zu den letzteren der Geschlechtstrieb. In ihrem Verlaufe werden die Triebe wie die Gefühle durch ihr gleichzeitiges Auftreten und

ihre Stärke zu ganz verschiedenem Verhalten bestimmt. Wie bei den Gefühlen üben auch bei den Trieben die stärkeren Triebe die Vorherrschaft vor den schwächeren aus, indem sie die letzteren entweder gänzlich unterdrücken oder doch mehr oder weniger abschwächen. Dies ist indessen nur der Fall, wenn die Triebe in ihren Richtungen sich widerstreiten, gehen sie dagegen miteinander parallel, so werden sie sich in der Regel verstärken.

Aufhören. Triebe hören auf 1. wenn die körperliche oder geistige Anlage zu ihnen wegfällt. Eine Änderung der körperlichen wie geistigen Anlage zu den Trieben ist meist mit den verschiedenen Altersstufen der Geschöpfe verbunden. Im Zustande der Entwickelung pflegt eine Anzahl von Trieben namentlich auf dem Gebiete der Ernährung vorhanden zu sein, die später wegfallen und anderen Platz machen. Ein eben solcher Wechsel der Triebe tritt in der Rückbildungsperiode, die wir als Alter bezeichnen, ein. Sind Triebe an uns erkennbare äussere Organe gebunden, wie der Geschlechtstrieb, so fallen sie weg, wenn diese Organe beseitigt, und meist auch, wenn sie sonst funktionsunfähig werden. 2. Die Triebe hören ferner auf, wenn bei ihnen die Richtung auf Befriedigung durch das Ich wegfällt. Bei Trieben, die durch Vorstellungen erregt werden, geschieht dies, wenn die Vorstellung wegfällt, dass die Befriedigung durch das Ich herbeigeführt werden kann. Hat jemand das Verlangen, einem anderen zu schaden, so wird dieser Trieb wegfallen, wenn die Befriedigung dadurch unmöglich wird, dass der andere für ihn nicht mehr erreichbar ist. Verlangt jemand nach einer vor ihm stehenden Speise, so wird der Trieb nach dieser Speise aufhören, wenn die letztere von einem anderen verzehrt wird. Was Herbart von dem Willen sagt: „Wer da spricht: ich will, hat sich des künftigen schon im Gedanken bemächtigt. Zeigt ihm, dass er nicht könne: und er will schon nicht mehr, indem er euch versteht", lässt sich mit demselben Rechte auch auf die Triebe anwenden. Dasselbe kann aber auch der Fall sein bei Trieben, die bloss durch physiologische Vorgänge erregt werden und bei denen zunächst eine Vorstellung von der Richtung des Triebes gar nicht vorhanden ist. 3. Triebe fallen ferner weg durch deren Befriedigung, und zwar bleibt es sich hierbei gleich, ob die Befriedigung unter der Beteiligung des Ich erfolgt, oder ohne diese. Unter der Befriedigung der Triebe verstehen wir eine solche Beseitigung der letzteren, die durch Herbeiführung des Ereignisses, auf das der Trieb gerichtet ist, bewirkt wird. Wenn jemand das Verlangen hat, sich an einem anderen zu rächen, so wird dieser Trieb befriedigt, wenn der betreffende die Rache ausgeübt hat, oder wenn sie von einem anderen an jenem ausgeübt worden ist. Eine Befriedigung konnte bei den Gefühlen nur insoweit stattfinden, als die Gefühle auf Herbeiführung eines in ihrer Richtung gelegenen Ereignisses gingen. Da dies nicht bei allen Gefühlen der Fall, so konnte bei den Gefühlen, bei denen diese Voraussetzung nicht vorlag, eine Beseitigung durch Befriedigung nicht eintreten. Müssen nach der obigen Begriffsfeststellung alle Triebe die Richtung auf die Herbeiführung eines Ereignisses haben, so muss auch bei allen Trieben eine Befriedigung möglich sein, oder doch als möglich gedacht werden, ohne dies würden die betreffenden Bewegungserregungen keine Triebe sein. Wie das betreffende Ereignis beschaffen sein muss, um das Aufhören eines Triebes herbeizuführen, wird sich zwar in den meisten Fällen nach den Vorstellungen richten, die mit den betreffenden Trieben verbunden sind, aber es giebt auch Fälle, wo diese Vorstellungen nicht ausschlaggebend sind, in denen dann der Trieb ganz oder teilweise bestehen bleibt, trotzdem das Ereignis, auf das die Vorstellung gerichtet war, eingetreten ist. So kommt es nicht selten vor, dass der Nahrungstrieb auf gewisse Speisen gerichtet ist und dennoch nicht befriedigt wird, wenn auch die betreffenden Speisen genommen worden sind; kommt es ferner vor, dass jemand meint, es fehle zu seinem Glücke nur der Besitz von äusseren Gütern, und dass sein Trieb nach Glück trotzdem nicht befriedigt wird, auch wenn er der Güter die Fülle erlangt hat. Wir führen diese Fälle noch besonders an, weil gerade Fälle dieser Art deutlich beweisen, dass die die Triebe charakterisierende Richtung nicht mit den Vorstellungen zusammenfällt, nicht in Vorstellungserregungen sondern nur in Bewegungserregungen besteht. 5. Triebe, die durch Vorstellungen erregt werden, fallen weg, wenn diese Vorstellungen aufhören. Erregt in jemandem der Anblick eines schönen Pferdes das Verlangen nach dessen Besitz, so fällt dieses Verlangen weg, wenn die Vorstellung von dem Pferde in ihm erlischt, sei es, dass sie vergessen, sei es, dass sie durch andere Vorstellungen in ihm verdrängt wird. 6. Auch durch Nichtausübung können Triebe beseitigt werden. Dies ist der Fall der Abgewöhnung. Wie sich gewisse Triebe

durch häufige Ausübung verstärken lassen und zu gewohnheitsmässigen werden, ebenso lassen sie sich durch Nichtausübung abschwächen und bisweilen selbst gänzlich beseitigen. Endlich erlöschen Triebe 7. durch geistige Einwirkung. Im Zustande der Gebundenheit ist eine solche Einwirkung indessen nur von aussen möglich. Ein Tier kann nicht selbst den Vorsatz fassen, Triebe in sich zu beseitigen, das ist nur bei dem mit der Freiheit des Willens begabten Menschen möglich. Wohl aber kann durch Menschen auf Tiere so eingewirkt werden, dass gewisse Triebe des letzteren durch ständige Unterdrückung derselben beseitigt werden.

Einteilung. Die Triebe im Zustande des gebundenen Wollens könnte man entsprechend der Einteilung der Gefühle ebenfalls in körperliche und geistige einteilen, je nachdem sich bei deren Entstehung äusserlich erkennbare Organe beteiligen und die Richtung auf das körperliche oder das geistige vorwiegt oder nicht, und diese Einteilung würde auch praktisch nicht ganz ohne Wert sein, wie sie ja auch oben schon Verwendung gefunden hat bei den Darlegungen über die Entstehung und das Aufhören der Triebe, und bei den Trieben der vernunftbegabten Lebewesen der Einteilung in niedere oder sinnliche und in höhere Triebe zugrundeliegt. Wesentlicher indessen und namentlich auch von höherem praktischen Wert ist die Einteilung der Triebe nach demjenigen Merkmale, das sie ebenso von den blossen Gefühlen als von dem Willen unterscheidet, nämlich der Eigenart ihrer Richtung. Während bei den Gefühlen deren Beziehung zur Aussenwelt gegen den Gefühlskern zurücktritt, indem sie bei ihnen meist nur erst verschwommen und allgemein auftritt, kennzeichnet es die Triebe, dass deren Beziehungen zur Aussenwelt in der Richtung der Triebe bereits eine wesentlich bestimmtere Gestalt annehmen. Das Band, das die einzelnen Triebe mit der Aussenwelt verbindet, lässt hier schon mit vollkommener Deutlichkeit die Bestimmung auf die Aussenwelt erkennen, die den einzelnen Trieben eigen ist. Diese Bestimmung der Triebe bewegt sich bei dem gebundenen Wollen in den beiden grossen Bahnen der Bestimmung für die Erhaltung des Individuums und der Bestimmung für dessen Fortpflanzung, und gewährt damit die Unterlage für die Einteilung aller Triebe in den Erhaltungstrieb und den Fortpflanzungstrieb. In diesen beiden Angeln bewegen sich bei den Lebewesen mit gebundenem Wollen die sämtlichen Triebe, und zwar in dem Masse, dass eben die Einhegung aller Triebe in die nurgenannten Schranken, die rückwärts auch die sämtlichen Gefühle und vorwärts das gesamte Wollen bestimmen, geradezu das von uns oben als solches nachgewiesene kennzeichnende Merkmal für die Unterscheidung der Lebewesen in solche im Zustande der Gebundenheit, nämlich der Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, und solche im Zustande der Freiheit, d. h. der Loslösung von der Gebundenheit an diese Triebe, werden konnte. Von den beiden obigen Hauptgattungen von Trieben lässt sich der Erhaltungstrieb in Gemässheit der verschiedenen Aufgaben, die den zu ihm gehörigen einzelnen Trieben innerhalb der grossen Aufgabe der Daseinserhaltung zufallen, noch in Unterabteilungen zerfällen, und zwar in diejenigen Triebe, die der Erkenntnis der Welt der Dinge durch die Hervorbringung der Vorstellungen dienen, den Erkenntnistrieb, den Trieb, der das gesamte Erkenntnisverfahren in Bewegung setzt, leitet und regelt, ferner in die Triebe, die die Bestimmung haben, der körperlichen Erscheinung der Lebewesen durch Verschaffung und Zuführung von Nahrungsmitteln die Bedingungen ihrer Entwickelung und Erhaltung zu sichern, den Nahrungstrieb, und endlich in die Schutztriebe, die die Bestimmung haben, von den Lebewesen abzuhalten, was ihrer Erhaltung und Entwickelung nachteilig ist. In dieser nach ihrer Bestimmung vorgenommenen Einteilung der Triebe tritt uns schon das Gesamte der Lebensthätigkeit der Lebewesen in voller Deutlichkeit gegenüber, wie sie uns auch gleichzeitig die nunmehr schon klar hervortretenden Beziehungen der seelischen Thätigkeiten der Lebewesen zur Aussenwelt deutlich vor die Augen führt.

Anlage. Art, Einrichtung und Bethätigung der Triebe hängt von der Anlage der Triebe ab. Nur wenn diese Anlage bei einem Geschöpfe eine solche ist, dass die Triebe auf das zur Erhaltung und Förderung des Daseins des betreffenden Geschöpfes Dienliche gerichtet, d. h. so angelegt sind, dass sie das dem Dasein Förderliche herbeizuführen und das Schädliche abzuhalten geeignet sind, die Triebe mit den Daseinsbedürfnissen also sich im Einklang befinden, ist dem betreffenden Geschöpfe eine entsprechende Daseinsführung möglich. Und in der That bildet das Vorhandensein dieses Zustandes bei den Lebewesen die Regel. Es ist die

Regel, dass jedem Geschöpfe die Triebe nach solchen Nahrungsmitteln anerschaffen sind, die sich zur Erhaltung und Entwickelung seines Körpers eignen, dem Raubtier der Trieb nach Fleisch, den Huftieren der Trieb nach Pflanzen, den Vögeln der Trieb nach Körnern und Insekten u. s. w. Ebenso wohnt regelmässig jedem Tiere der Trieb nach Erlangung der sonstigen äusseren Bedingungen, die zu seiner Erhaltung und Entwickelung zu erfüllen sind, wie der äusseren Wärme, des Schutzes vor Kälte und sonstigen schädlichen Witterungseinflüssen inne. Eine solche Anlage der Triebe würde indessen noch nicht hinreichen, um den Lebewesen die Daseinsführung zu ermöglichen, wenn nicht auch die Gegenstände und Zustände, auf die die Triebe angelegt sind, in für sie erreichbarer und hinreichender Weise vorhanden wären. Trotzdem dass dem Raubtier der Trieb nach Fleischnahrung anerschaffen ist, würde es doch nicht bestehen können, wenn es nicht in Gegenden lebte, wo zu seiner Nahrung dienliche Tiere lebten, würden die Huftiere nicht bestehen können, wenn in ihrer Umgebung keine Pflanzen wären, würden die Vögel nicht bestehen können, wenn sie in Gegenden lebten, wo Insekten nicht vorkommen. Auch in dieser Beziehung entsprechen die thatsächlichen Verhältnisse den Lebensbedingungen der Geschöpfe, bildet die Übereinstimmung der Triebanlage mit der Einrichtung der Aussenwelt die Regel. Für die Fische ist das flüssige Element des Wassers und die in ihm befindliche Nahrung, für die Vögel das weite Reich der Luft und die in ihm lebenden Insekten, für die Säugetiere die Erde mit ihren Tieren und Pflanzen als die äusseren, ihrer Einrichtung und ihren Bedürfnissen entsprechenden Lebensbedingungen gegeben und vorhanden. Wie wir uns aber ganz wohl denken können, dass in beiden Beziehungen die Verhältnisse gegenteilig lägen, dass die den Geschöpfen innewohnenden Triebe gar nicht auf das gerichtet wären, was zu ihrer Erhaltung und Entwickelung dienlich, und ebenso, dass, wenn letzteres auch der Fall, doch Gegenstände der letzteren Art überhaupt nicht oder nicht in für sie erreichbarer Weise vorhanden wären, oder dass in beiden Beziehungen die Triebe sich mit den Lebensbedingungen unvollkommen deckten, so weist die Geschichte der beseelten Lebewesen Fälle dieser Art thatsächlich auch auf, und zwar nicht bloss bei einzelnen Geschöpfen, sondern bei ganzen Klassen von Geschöpfen. So hat es Tiergattungen gegeben, die

ebendeshalb gänzlich ausgestorben sind, die einen, weil die Anlage ihrer Triebe von vornherein und an sich schon die Erhaltung und Entwickelung ihres Organismus nicht genügend ermöglichte, die anderen, weil, wennschon bei ihnen das letztere der Fall war, doch die äusseren Bedingungen für sie nicht so lagen, dass sie ihre Lebensbedürfnisse hinreichend zu befriedigen imstande waren. In gleicher Weise gewahren wir nicht selten bei einzelnen Geschöpfen, dass ihre Triebe anstatt auf die Erhaltung auf die Zerstörung ihres Organismus angelegt sind, sowie dass sie sich unter äusseren Verhältnissen befinden, in denen sie im Mangel der Möglichkeit der Befriedigung normaler Bedürfnisse zugrundegehen und zugrundegehen müssen. Vor allem aber ist es in dieser Beziehung *eine* Erscheinung, die alles Lebendige umfasst und dessen Dasein in tiefgehender Weise beeinflusst, nämlich: die in der Einrichtung der Schöpfung wurzelnde Erscheinung der *Unzulänglichkeit der Mittel zur Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse*. Denn nicht bloss, dass die Geschöpfe zur Erlangung ihrer Bedürfnisse mehr oder minder grosse körperliche Anstrengungen nötig haben, auch trotz solcher Anstrengungen wird ihnen die Erlangung dennoch häufig unmöglich, weil die Mittel zur Befriedigung von der Natur im allgemeinen so knapp bemessen sind, dass verhältnismässig nur wenigen von ihnen der Tisch in verschwenderischer Weise gedeckt ist, die weitaus grösste Mehrzahl vielmehr nur mit Mühe das zum Dasein erforderliche erringen kann. Aus dieser Erscheinung geht das gewaltige Ringen, geht der gewaltige Kampf um das Dasein hervor, der, bei den niedersten Geschöpfen beginnend, alle Lebewesen umfasst, und mit dem Steigen der Veranlagung auch seinerseits an Heftigkeit und Verbitterung wächst, der Kampf, dem in jeder Minute, ja jeder Sekunde zahllose Geschöpfe zum Opfer fallen und der bei der Mehrzahl der Geschöpfe erst mit dem Dasein selbst endet. Alles das aber hängt zusammen mit der Anlage der Triebe und deren Verhältnis zu den Mitteln ihrer Befriedigung. Dieses Verhältnis entscheidet über Existenz und Wohlbefinden der Lebewesen. Wo beide im Einklange sind, liegen die Bedingungen für die normale Entwickelung des Daseins vor, wo sich ein Missverhältnis zwischen ihnen herausstellt, muss das Dasein mehr oder weniger ungünstig beeinflusst werden. Um sich dieses Verhältnis in seiner ganzen Bedeutung schlagend vor Augen zu führen, denke man sich

bloss einmal, dass das höchste der Lebewesen, der Mensch, bei den auf der Erde ihm zur Verfügung stehenden Befriedigungsmitteln mit einem stärkeren Nahrungstriebe ausgestattet wäre, als er ist, dass er nur etwa das doppelte dessen zu seiner Nahrung bedürfte, was er thatsächlich bedarf. Gegen sonstige Geschöpfe gehalten, wäre diese Erscheinung keine solche von besonderer Aussergewöhnlichkeit. Der Maulwurf beispielsweise bedarf zu seiner Nahrung täglich ein Quantum von dem Vielfachen seines Körpergewichts, ähnlich liegt es unter den Vögeln bei den Habichten und unter den Fischen beim Hecht. Das täglich doppelte Nahrungsquantum beim Menschen würde noch nicht einmal den fünfzehnten Teil seines Körpergewichts ausmachen. Und doch welchen Kampf auf Leben und Tod würde eine so geänderte Anlage des Nahrungstriebes alsbald unter den Menschen entfesseln, welches unsägliche Mass von Elend würde ein solcher Zustand über die Menschheit bringen und wie würde diese Änderung der Anlage bei dem Menschen auf die Dauer eine gänzliche Änderung seiner Lebensweise, seiner sittlichen Anschauungen, überhaupt seiner ganzen Verhältnisse bedingen!

4. Der Wille im Stadium der vollausgeprägten Richtung.

Wesen.

War bei den Trieben der Prozess der Umsetzung der inneren, geistigen Bewegung in die äussere, körperliche Bewegung insofern bereits seinem Ziele näher gekommen, als die in den Trieben eingeschlossene Richtung auf Befriedigung durch das Ich ging, so erhält dieser Prozess inbezug auf seine geistige Seite durch den Willen insofern nunmehr seinen völligen Abschluss, als durch die Ausprägung der in den Willen eingeschlossenen Richtung das, was an der Hervorbringung der eine körperliche Thätigkeit erzeugenden geistigen Kraft noch fehlte, nunmehr hinzugefügt wird, indem diese Richtung auf Befriedigung der in dem Willen eingeschlossenen Triebe durch eine bestimmte äussere Thätigkeit geht. Obwohl auch bei den Trieben schon im Gegensatz zu den blossen Gefühlen die Richtung auf eine Befriedigung durch das eigene Ich abgestellt ist, so brauchte doch bei ihnen, wie wir gesehen haben, mit dieser Richtung keinerlei Vorstellung darüber verbunden zu sein, in welcher Weise diese Befriedigung durch das Ich herbeizuführen ist. Mit dem Hunger braucht weder die Vorstellung von einer Speise noch die Vorstellung davon, wie diese Speise zu erlangen ist, verbunden zu sein. Bei dem Willen dagegen vollzieht sich die deutlichere, ja volle Ausprägung der Richtung dadurch, dass die letztere auf die Befriedigung der in dem Willen eingeschlossenen Triebe durch eine bestimmte Thätigkeit des Ich geht. Was hiernach das charakteristische Merkmal des Willens bildet, ihn sowohl von den Gefühlen als von den Trieben unterscheidet, beruht in der Richtung des Willens auf die Befriedigung der in ihm eingeschlossenen Triebe durch eine äussere Thätigkeit. Unter Wille haben wir also diejenigen Bewegungserregungen zu verstehen, die auf eine Befriedigung der in ihnen eingeschlossenen Triebe durch eine bestimmte äussere Thätigkeit gerichtet sind. Zweierlei geht aus diesen dem Willen eigentümlichen Merkmalen hervor, zunächst, dass bei ihm die Beziehungen der Aussenwelt, die bei den Gefühlen als bewusste teils noch gänzlich fehlten, teils nur erst in ganz allgemeiner Weise vorhanden waren, nunmehr voll ausgeprägt auftreten, und zum anderen, dass bei dem Willen Vorstellungen von der Aussenwelt nicht bloss in allen Fällen eingeschlossen sein, sondern auch eine bestimmtere Gestalt als bei den Gefühlen und bei den Trieben annehmen müssen. Nach beiden Richtungen haben wir jetzt nähere Untersuchungen eintreten zu lassen und wir werden hierbei sehen, wie in den nurgedachten Verhältnissen die Wurzel dreier für unser ganzes Dasein, wie für die Wissenschaft grundlegender Begriffe liegt, nämlich erstens der der Kraft, auf dem, wie oben schon gezeigt worden ist, unsere ganze Erkenntnis der Naturerscheinungen und damit die gesamte Naturwissenschaft beruht, ferner der Begriff Beweggründe, Bestimmungsgründe (Motive), auf den sich bei der Vernunfterkenntnis die Vorstellungen von Gut und Bös, Recht und Unrecht und damit unsere ganze sittliche Anschauung gründet, und endlich der Begriff von einem Zwecke, auf dem sich bei der Vernunfterkenntnis der Begriff von einem höchsten Gute aufbaut. Die Grundlage, die einfache Formel für alle diese Begriffe liegt in den obengedachten Beziehungen und Verhältnissen, die in dem Willen auftreten, und denen wir nunmehr näher zu treten haben.

Handlung. Kraft. Ursache und Wirkung.

Betrachten wir zunächst die äussere, körperliche Thätigkeit zur Befriedigung von Trieben, die nach dem obigen als das charakteristische Merkmal des Willens anzusehen ist, so bezeichnen wir diese als Handlung. Die Handlung ist der körperliche Ausdruck, ist die Verkörperung der seelischen Bewegungsvorgänge, die Fleischwerdung des Willens. Nicht alle körperlichen Thätigkeiten sind hiernach Handlungen. So fallen unter diesen Begriff nicht die körperlichen Thätigkeiten, die unwillkürlich vorgenommen werden, wie das Atmen, die Herzthätigkeit u. s. w. Aber auch nicht einmal die sonstigen Bewegungen der Glieder, wenn sie nicht bewusst und als Ausfluss des Willens vorgenommen werden, wie die unwillkürlichen und unbewussten Bewegungen der Glieder im Traume oder im Zustande der Ohnmacht, sind Handlungen, sondern blosse Thätigkeiten. Was hiernach von körperlichen Thätigkeiten als Handlung übrig bleibt, weist drei verschiedene Seiten auf. Zunächst kommen derartige Thätigkeiten als rein mechanische in Betracht. In dieser Beziehung treten sie als Bewegungserscheinungen auf wie jede andere Bewegungserscheinung in der körperlichen Welt, nur mit dem Unterschiede, dass sie infolge ihres selbständigen Ursprungs mit den übrigen Bewegungserscheinungen in Kampf treten, diese verdrängen und ausschliessen, soweit sie thätig werden. Im übrigen aber unterstehen die Handlungen in Rücksicht auf ihre Wirkungen auf die Aussenwelt durchaus den mechanischen Gesetzen, denen die Bewegungserscheinungen der körperlichen Welt der Dinge unterstehen. Wie jene werden auch die durch die Handlungen hervorgebrachten Bewegungen zu Grössen, also selbst mathematisch messbar. Die zweite Seite, die die Handlungen an sich tragen, ist die physiologische. Sie wird durch die in dem Nervensystem vor sich gehenden Erscheinungen gebildet, die darin bestehen, dass gewisse Bewegungsvorgänge im Gehirn und Rückenmark sich auf die Nerven übertragen und von diesen auf die Muskeln fortpflanzen. Das weitere hierüber in der ersteren Beziehung gehört der Mechanik, in der letzteren der Physiologie an. Die dritte Seite der Handlungen besteht in den rein geistigen Vorgängen, die sich in uns als Vorläufer der physiologischen Vorgänge vollziehen. Diese Seite kommt hier für uns allein in Betracht, denn sie allein liegt ausschliesslich auf psychologischem

Gebiete, indem sie die in dem Willen liegende Quelle, den in dem Willen liegenden Ursprung der Handlung bildet, den Zusammenhang des Willens also mit der Handlung zum Gegenstande hat. Welcher Art nun die einzelnen Vorgänge sind, die die Umsetzung der geistigen Vorgänge in die physiologischen, die körperliche Handlung herbeiführen, ist unserer unmittelbaren inneren Wahrnehmung gänzlich entzogen. Physiologisch gilt es ja gegenwärtig als ausgemacht, dass bei den diesbezüglichen Vorgängen in unserem Körper den elektrischen ähnliche Vorgänge eine gewisse Rolle spielen, wir wissen, dass die centrifugal leitenden oder motorischen Nerven eine Muskelkontraktion herbeiführen, wissen auch, wie diese Muskelkontraktionen vor sich gehen, wissen, dass ein empfangener Reiz von einem Neuron durch einen seiner Axencylinderfortsätze zu den Protoplasmafortsätzen eines zweiten Neurons fortgetragen wird, und dass von diesem aus der Reiz auf den Axencylinderfortsatz übergeht, der zum Muskel führt und diesen zur Kontraktion bringt. Von allen diesen Vorgängen haben wir aber selbst keinerlei Bewusstsein und keinerlei Gefühl. Wenn wir den Entschluss fassen, den Arm zu bewegen, so tritt dieser Entschluss alsbald in der entsprechenden Bewegung des Armes in die Erscheinung, ohne dass wir dabei irgendwelche Vorstellung oder welches Gefühl davon haben, dass und wie der rein geistige Vorgang der Fassung des Entschlusses in Beziehung tritt zu den motorischen Nerven und zu den Muskeln und bei diesen höchst mannigfaltige und verwickelte Thätigkeiten und Veränderungen hervorruft. Von allen diesen zwischen der Fassung des Entschlusses und der sichtbar zutage tretenden Handlung sich vollziehenden inneren Vorgängen können wir durch den inneren Sinn nicht das mindeste wahrnehmen. Die Aufschlüsse über die Vorgänge im Inneren unseres Körpers erhalten wir nicht auf dem Wege der inneren Wahrnehmung, sondern dem der äusseren, anatomischen Beobachtung. Was wir in den Beziehungen des Willens zur Handlung durch äussere und innere Wahrnehmung erkennen, bezieht sich nur auf das rein geistige Verhältnis der Aufeinanderfolge beider. Dafür aber sind diese Wahrnehmungen auch bestimmt, für uns um so wichtiger zu werden. Stellen wir zunächst fest, worin die Wahrnehmungen über die zeitliche Aufeinanderfolge beider bestehen. Zuvörderst erkennen wir durch diese Wahrnehmungen, dass in allen Fällen der Wille der Handlung

vorausgeht. Nur wenn ein Wille auftritt, kann auch eine Handlung eintreten. Der Wille ist das erste, die Handlung das zweite, der Wille das vorangehende, die Handlung das nachfolgende. Bis hierher deckt sich die zeitliche Aufeinanderfolge zwischen Wille und Handlung also noch mit der Gattung von Gruppenerscheinungen bei der zeitlichen Aufeinanderfolge, die wir oben (Ia, S. 155) als Bedingung und Bedingtheit bezeichnet haben. Im folgenden aber geht sie über diese Art der Aufeinanderfolge wesentlich hinaus. Die Handlung ist nämlich nicht bloss an einen vorausgehenden Willen inbezug auf ihren Eintritt gebunden, sondern dieser Eintritt erfolgt unter normalen Umständen auch stets, wenn der Wille eingetreten ist, stets wenn der Wille auftritt, folgt ihm auch die Handlung nach, stets wenn wir den Willen haben, den Arm zu erheben, wird unter normalen Verhältnissen auch ein Erheben des Armes die Folge sein, stets wenn wir gehen wollen, die Bewegung der Beine nachfolgen. Aber damit ist's nicht genug, sondern die Handlung entspricht auch sonst in ihrer Einrichtung und ihrem Umfange unter normalen Verhältnissen stets dem Willen. Sie tritt nicht bloss ein, wenn der Wille eintritt, sondern sie tritt auch in der Weise ein, wie sie dem Willen entspricht. Wenn wir den Arm ausstrecken wollen, ist es der Arm, der sich alsdann ausstreckt und nicht ein anderes Glied, und zwar wird sich der Arm genau so weit und so hoch und nach der Richtung ausstrecken, wie dies im Willen liegt. Ebenso dauert auch die Handlung in allen Fällen nur so lange an, als der Wille andauert. Und endlich liegt auch zwischen dem Willen und der Handlung wenigstens für unser Bewusstsein erkennbar keinerlei Mittel. Beide folgen sich unmittelbar. Die Beobachtung und die Erkenntnis dieser Aufeinanderfolge des Willens und der Handlung gehört zu den ersten Beobachtungen und Erkenntnissen, die von uns inbezug auf die zeitliche Aufeinanderfolge von Erscheinungen gemacht werden. An uns selbst wahrgenommen und von ausschlaggebender Bedeutung für die Führung unseres Daseins in der Aussenwelt, prägt sie sich unserer Erkenntnis am tiefsten ein und steht uns von allen Erkenntnissen am lebhaftesten vor Augen. Aus der Erkenntnis dieser Erscheinung entsteht in uns zuerst sowohl der Begriff von der Notwendigkeit einer Aufeinanderfolge von zeitlichen Erscheinungen, wie auch der eigens für dieses Verhältnis konstruierte abgezogene Begriff zunächst von der Kraft, als des Bandes, das innerlich den Willen mit der Handlung verknüpft, und sodann der auf das Vorhandensein einer Kraft sich stützende, von ihr ausgehende abgezogene Begriff von Ursache und Wirkung. Hier zuallererst und in ihrer ursprünglichen Form als Urbild (Prototyp) treten diese Begriffe auf. Hier ist ihr Ursprung, erst von hier aus werden sie dann für unsere Erkenntnis der Welt der Dinge, und zwar sowohl der körperlichen als der geistigen, der Schlüssel, mit dem wir uns in so vielen Fällen den Zugang eröffnen, indem wir, wo zeitliche Erscheinungen in ihrer Aufeinanderfolge die obigen Merkmale aufweisen, die Begriffe Kraft und Ursache und Wirkung auf diese Erscheinungen übertragen und die letzteren unserem Verständnisse dadurch zugängig machen. Hier also ist der Punkt, von dem die Naturwissenschaften ihren Ausgang nehmen, so weit sie es mit Naturkräften zu thun haben.

Beweg- oder Bestimmungsgründe des Willens.

Die andere obenbetonte Erscheinung bei dem Willen, die Verschmelzung von Vorstellungserregungen mit dem Willen, giebt uns Veranlassung, zunächst einen kurzen Blick rückwärts auf die Beziehungen der Vorstellungserregungen zu den Bewegungserregungen zu werfen, die wir schon bisher, und zwar bei den Gefühlen und Trieben kennen zu lernen Gelegenheit hatten. Diese Beziehungen bestanden vornehmlich darin, dass die Vorstellungen eine nicht unwesentliche Rolle bei der Entstehung und dem Erlöschen der Gefühle und der Triebe spielten, indem sie als Erreger von Gefühlen und Trieben auftraten (S. 85 u. S. 110). In dieser ihrer Eigenschaft trugen sie indessen nichts an sich, was von ihrer in der Erkenntnislehre des Genaueren dargestellten Wesenheit abwiche. Sie vertraten hierbei, sowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach, durchaus nach den Grundsätzen unseres Erkenntnisverfahrens gebildet, die Welt der Dinge, von der sie das Abbild sind. Anders liegt dies bei den Vorstellungen, die mit dem Willen eine Verschmelzung eingehen. Hier werden wir sehen nehmen die Vorstellungen thatsächlich einen Charakter an, der nicht unwesentlich von dem in der Erkenntnislehre dargestellten abweicht. Wir verfahren, um diesen abweichenden Charakter festzustellen, am einfachsten, wenn wir uns zunächst einmal an einem Beispiele die Art und den Umfang der Beteiligung der Vorstellungen beim Willen klar machen. Es mag der Fall

eines Willensvorgangs bei der Befriedigung des Nahrungstriebes also ein Fall herausgegriffen werden, der auch beim gebundenen Willen vorkommt. Es mag angenommen werden, dass der Wille auf Erlangung eines bestimmten Gegenstandes zur Befriedigung des Nahrungstriebes gerichtet ist. Hier sind zwei Thätigkeitsgruppen zu unterscheiden, die eine, die darauf gerichtet ist, den Gegenstand festzustellen, der geeignet ist, den Nahrungstrieb zu befriedigen, und die andere, die darauf gerichtet ist, die Handlung festzustellen, durch die jener Gegenstand für den Wollenden erlangt werden soll. Was heisst es und welche geistigen Thätigkeiten schliesst es in sich, wenn festgestellt werden soll, ob ein Gegenstand zur Befriediguug des Nahrungstriebes geeignet ist? Kann diese Feststellung auf dem Wege der gewöhnlichen Vorstellungen erfolgen? Gewiss nicht. Die Vorstellung kann uns bloss ein Bild von dem betreffenden Gegenstand geben, durch ein Urteil können wir darüber entscheiden, ob dieser Gegenstand wirklich ist oder nicht ist und welche durch die äusseren Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften dieser Gegenstand hat, aber die Vorstellungen allein versagen uns jeden Anhalt darüber, ob dieser Gegenstand ein solcher ist, der uns zur Nahrung dienen kann, oder nicht. Diese letztere Entscheidung wird nicht von dem Erkenntnisvermögen, sondern sie wird allein durch das Gefühl erteilt, welches dieser Gegenstand, in den Mund bezw. den Magen gebracht, auf uns ausübt. Das Gefühl, also Bewegungserregungen, nicht Vorstellungserregungen, sind somit hier das Entscheidende. Danach könnte man nun fest annehmen, dass dann überhaupt hierbei Vorstellungen nicht in Frage sind, sondern nur Bewegungserregungen, dass also diese Vorstellung von der Eignung eines Gegenstandes als Nahrungsmittel gar keine Vorstellung, sondern nur Gefühl sei. Das aber würde wieder zu weit gegangen sein. Denn ohne dass Vorstellungen von dem betreffenden Gegenstande vorhanden sind, würde auch das Gefühl jene Entscheidung nicht treffen können. In der That verhält es sich so, dass bei dieser Thätigkeit Gefühl und Vorstellungen gleichmässig sich beteiligen, beide bis zu einem gewissen Grade sich hierbei verschmelzen. Das Gefühl liefert den Stoff, den Inhalt, trifft die Entscheidung, das Erkenntnisvermögen liefert hierzu die Begriffe, und verfährt mit den Begriffen durch Verbindung und Trennung in derselben Weise, wie sonst bei der Urteilsbildung. Die betreffenden Thätigkeiten sind Vorstellungen beziehentlich Urteile, insofern ihren Inhalt und Gegenstand die Beziehungen bilden, in denen gewisse Dinge zu unseren Gefühlen stehen, und sie sind Gefühle, insofern diese Beziehungen allein dem Gebiete der Bewegungserregungen angehören und von diesen festgestellt werden. Bei der Darstellung des freien Wollens wird sich zeigen, wie auch die Begriffe gut und bös, recht und unrecht grundsätzlich in derselben Weise zustande kommen, und deshalb auch genau denselben Charakter an sich tragen, wie diese, einen Charakter, der es durchaus ausschliesst, diese Begriffe mit den sonstigen Vorstellungen auf eine Linie zu stellen, der ihnen vielmehr auf dem Gebiete der Bewegungserregungen vermöge ihres materiellen Inhalts und ihrer Hindeutung auf Beziehungen, dort also der Beziehungen der Dinge zur Befriedigung unserer Triebe, einen ähnlichen Platz anweist, wie auf dem Gebiete der Vorstellungen den Beziehungsbegriffen Zeit und Raum, Grösse, Ursache und Wirkung. Nun aber würde es doch von den gewöhnlichen Beobachtungen abweichen, wenn dieser Umstand, wenn diese innere Verschiedenheit jener von diesen Begriffen dem Sprachgefühl, das sich sonst überall so zuverlässig und feinfühlig erwiesen, entgangen sein sollte. Sehen wir näher zu, so ist dem auch nicht so. Auch hier vielmehr hat die Sprache jenen Charakter richtig herausgefunden und dadurch in ihrer Weise gekennzeichnet, dass sie jene Thätigkeiten mit der Bezeichnung Beweggründe oder Bestimmungsgründe des Willens belegt. Insofern nämlich jene Entscheidung darüber ergeht, ob ein Gegenstand zur Befriedigung eines Triebes sich eignet oder nicht, ob eine Handlung gut oder bös, recht oder unrecht ist, ist sie auch massgebend für unseren Willen, bestimmt sie diesen, bewegt sie uns zu einer gewissen Handlung, oder hält sie uns von ihr ab. Von der letzteren Seite betrachtet sind also jene Vorgänge Beweggründe oder Bestimmungsgründe, von der ersteren Seite betrachtet Vorstellungen. Übrigens treten Vorstellungen dieser Art nicht erst beim vollendeten Willen auf, sondern auch bei den Gefühlen machen sie sich schon geltend, indem sie hier auf die Beziehungen gehen, in denen die Gefühle zu ihren Gegenständen stehen, und zu ganz neuen, den Vorstellungen von der Aussenwelt unbekannten Begriffen führen. Solche Begriffe sind: angenehm, unangenehm, zusagend, widerwärtig und andere. Sie bezeichnen also neue Eigenschaften, die den

Gegenständen und Erscheinungen beigelegt werden, ohne dass sie freilich mit diesen Gegenständen an sich etwas zu thun haben, indem sie blosse Gefühle andeuten, die mit Rücksicht auf gewisse Gegenstände und Erscheinungen in uns hervorgerufen werden.

Wir haben die vorstehenden Darlegungen über die Beweggründe des Willens zunächst an die Thätigkeit geknüpft, die beim Willen auf den zur Befriedigung des Triebes geeigneten Gegenstand gerichtet ist. Zu denselben Ergebnissen gelangen wir aber auch bei der im Willen mit eingeschlossenen Richtung auf die Handlung. Zwar beteiligt sich hierbei häufig auch eine grosse Anzahl wirklicher Erkenntnisvorstellungen, dies ist beispielsweise der Fall, wenn es zu entscheiden gilt, ob man einen Gegenstand besser erlangt, wenn man ein Hilfsmittel, etwa eine Stange zuhilfe nimmt, oder ob man sich zu einem Gegenstande hin begiebt, ferner ob man zweckmässiger den Gegenstand trägt oder ihn am Boden schleppt. Aber das über die körperliche, für jene Massnahmen erforderliche Thätigkeit selbst Entscheidende ist doch immer wieder das Gefühl. Durch das Gefühl und bloss durch dieses stellen wir fest, welche Glieder in Thätigkeit gesetzt werden sollen, welches Mass von Kraft wir mit ihnen ausüben, welche Geschicklichkeit wir mit ihnen verbinden können. Auch hier liegt es demnach so, dass bei den betreffenden Vorgängen Vorstellungs- und Bewegungs-Erregungen gemeinschaftlich thätig werden. Hieraus aber allenthalben erhellt leicht, wie unrichtig es ist, Vorgänge dieser Art schlechthin den Vorstellungen zuzurechnen, und welche Verwirrung daraus entstehen muss, wenn man die Erkenntnisvorstellungen mit diesen Vorstellungen zusammen und womöglich nach gleichen Grundsätzen, die Begriffe von Gut und Bös ebenso wie Begriffe von Gegenständen der Aussenwelt behandelt, anstatt sie nach ihrer ganz verschiedenen Entstehung, ihrem ganz verschiedenen Inhalt und ihrer ganz verschiedenen Aufgabe im geistigen Haushalte jedes an seiner Stelle, die einen bei der Erkenntnislehre, die anderen bei der Willenslehre, zu behandeln.

Bevor wir diese Darlegungen über die Beweggründe des Willens abschliessen, ist hier noch der sogenannten Wahlentscheidungen beim Willen zu gedenken, und zwar um so mehr, als auch diese Entscheidungen nicht erst beim freien, sondern auch schon bei dem gebundenen Willen vorkommen. Wahlentscheidungen beim Willen können sich beziehen a. entweder auf den Gegenstand, der zur Befriedigung von Trieben geeignet ist. Wenn einem Tiere mehrere Futtermittel vorgeworfen werden, die es als solche erkennt, so findet auch bei ihm eine Auswahl unter diesen Futtermitteln statt, bei der es sich regelmässig für das ihm zusagendere Futtermittel entscheiden wird, eine Beobachtung, die für den Landwirt bei der Bestimmung der Fütterungsweise von Wert wird. Ebenso treffen die Tiere häufig in den zahlreichen Fällen, wo sie Nist- und Brutstätten beziehentlich auch Orte für Anlegung von Wohnungen aussuchen, unter verschiedenen sich bietenden Gelegenheiten eine Auswahl. Oder die Wahlentscheidung bezieht sich b. auf die Einrichtung der Handlung. Wenn Tiere auf Raub ausgehen, so suchen sie nicht selten unter verschiedenen Wegen zur Erlangung ihrer Beute mit grossem Scharfsinn den geeignetsten aus, indem sie hierbei sowohl eine eingehende Berücksichtigung ihrer körperlichen Fähigkeiten: der Sprungkraft, der Geschwindigkeit, der Stärke beziehentlich auch der räumlichen Verhältnisse, als auch der Eigenschaften des zu erbeutenden Gegenstandes und der entgegenstehenden Schwierigkeiten und Gefahren eintreten lassen. Endlich können sich c. die Wahlentscheidungen auch auf die Erzeugung des Willens überhaupt beziehen. In diesem Falle werden die Beweggründe gegeneinander abgewogen und wird unter ihnen dem stärkeren der Vorzug eingeräumt. Wenn man Sperlingen Futter hinwirft, so kann man leicht beobachten, wie in ihnen das Verlangen nach dem Futter mit der Scheu vor den damit verbundenen Gefahren streitet, und in der Regel der Schutztrieb den Nahrungstrieb überwiegt. Bekannt ist aber auch, wie selbst das scheue Reh seine Furcht vor dem Menschen überwindet und dessen Wohnstätten aufsucht, wenn der Nahrungstrieb infolge längerer Entziehung des Futters durch Schneefall oder sonstige Ereignisse eine höhere Stärke erreicht hat. In allen diesen Fällen spielen sich auch in der Tierseele Vorgänge bisweilen sogar sehr verwickelter Art ab, die man weder allein den Vorstellungen, noch allein den Bewegungserregungen zuzählen kann. Sehr mit Recht hat auch hier die Sprache diesem Umstande Rechnung getragen, indem sie für diese Vorgänge die ebenso zutreffenden wie glücklich gewählten Bezeichnungen Erwägen und Überlegen gewählt hat. Wie mannigfach sich aber auch bei diesen Vorgängen

Vorstellungen, also das Denkverfahren, beteiligt, so ist doch einer Annahme entschieden entgegenzutreten, die nach Herbarts Vorgang in der Willenslehre fast allgemein Aufnahme und Anerkennung gefunden hat, nämlich der Annahme, dass bei diesen Vorgängen ein Widerstreit zwischen den Vorstellungen eintrete, und dieser für die Gestaltung des Willens ausschlaggebend werde. Eine solche Annahme ist eine gänzlich irrtümliche. Von einem Widerstreite der Vorstellungen kann hierbei überhaupt nicht die Rede sein. Ein Widerstreit der Vorstellungen ist nur vorhanden, wenn eine Vorstellung die andere nach dem Satze vom Widerspruch ganz oder teilweise aufhebt, etwas zugleich bejaht oder verneint wird. Derartiges liegt aber in solchen Fällen in keiner Weise vor. Wenn jemand ein Nahrungsmittel für mehr geeignet als ein anderes, eine gewisse Handlung zur Erreichung des Zweckes vorteilhafter als eine andere, die Vermeidung einer Gefahr für nützlicher als die Befriedigung des Nahrungstriebes ansieht, so ist unter diesen Vorstellungen nicht eine einzige, die der anderen widerspricht, keine von ihnen erklärt etwas für der Wirklichkeit entsprechend, was die andere als ihr widersprechend auffasst. Sondern der Widerstreit hierbei besteht ausser allem Zweifel allein in Willensvorgängen, wie überhaupt alle Entscheidungen in diesen Fällen auf dem Gebiete der Bewegungsvorgänge liegen. So also stellt sich das, was wir als Beweg- oder Bestimmungsgründe des Willens bezeichnen, als etwas von den Erkenntnisvorstellungen durchaus verschiedenes dar, ein Umstand, den zu betonen um so wichtiger ist, als diese Erscheinung den Ausgangspunkt und die Unterlage für die Sittenlehre (Moral, Ethik) bildet.

Mit dem Willen muss aber notwendigerweise ausser den gedachten noch eine weitere Vorstellung verbunden sein, nämlich die Vorstellung von dem mit der Handlung gewollten Erfolg. Den mit einer Handlung gewollten Erfolg nennen wir Zweck. Aus dieser Bedeutung des Begriffs Zweck geht hervor, dass nur Handlungen einen Zweck haben können, nicht auch der Wille. Der Wille hat eine Richtung und damit auch ein Ziel, nicht einen Zweck. Die Handlung selbst aber ist nicht der Erfolg des Willens, sondern nur dessen Wirkung. Da der mit Handlungen gewollte Erfolg nur in der Herbeiführung eines äusseren Ereignisses bestehen kann, so kann der Zweck der Handlung auch

stets nur in dem letzteren bestehen. Hieraus schon erhellt, dass der Zweck der Handlungen nicht auf die Befriedigung eines Bedürfnisses gerichtet sein kann, denn diese ist nicht ein äusseres Ereignis. Die Befriedigung eines Bedürfnisses wird zwar stets bei einer Handlung mit in Frage sein, sie ist aber nicht der Zweck der Handlung, sondern das Ziel, auf das der Wille gerichtet ist. Jede einzelne Handlung hat ihren besonderen Zweck, nämlich den in der Vorstellung speziell an sie geknüpften Erfolg. Das schliesst aber nicht aus, dass zur Herbeiführung eines gewollten Erfolgs mehrere Handlungen nötig werden. Setzen wir den Fall, dass jemand jagen will. Zu diesem Zwecke ist es erforderlich, dass er sich ein Gewehr und Schiessmaterial anschafft, dass er sich auf das Revier begiebt, dass er das Gewehr ladet. Jede dieser Handlungen, obwohl sie sämtlich nur dazu vorgenommen werden, jagen zu gehen, hat dennoch ihren besonderen Zweck, jeder solcher Zweck stellt den mit der betreffenden Handlung gewollten Erfolg dar. Da sie aber alle nur vorgenommen werden um des letzten Zweckes, des Jagens willen, so stellen sie sich in dieser Verbindung auch als blosse Mittel zum Zwecke dar und der letztere als der Endzweck. Der Zweck als der mit einer Handlung gewollte Erfolg liegt an sich hinter der Handlung, gleichwohl wird die Handlung selbst und die Art ihrer Einrichtung erst durch ihn bestimmt. Als blosser Erfolg liegt er also hinter der Handlung, als Vorstellung von dem Erfolge dagegen vor ihr und bestimmt sie. Es entsteht daher die Frage, wie sich der Zweck zu den Beweggründen verhält, beziehentlich wodurch er sich von diesen unterscheidet. Die Beweggründe waren die den Willen hervorrufenden Vorstellungen von den Beziehungen der Gegenstände und Handlungen zu den in dem Willen eingeschlossenen Trieben. Aus dem Beweggrunde, weil ich eine Handlung für gut halte, will ich sie, aus dem Beweggrunde, weil ich sie für bös halte, will ich sie nicht. Die Beweggründe beziehen sich sonach nicht bloss auf eine Handlung, sondern auf den Willen selbst, sie sind die Erreger des Willens, nicht bloss der Handlung. Die Vorstellung vom Zweck dagegen bestimmt nicht den Willen, sondern nur die Handlung. Nur wo ein Wille ist, müssen auch Beweggründe sein, nur wo eine Handlung ist, kann ein Zweck sein. Nehmen von den Vorstellungen der Kraft die Naturwissenschaften, von den Beweg- oder Bestimmungsgründen des Willens die Vor-

stellungen vom Sittlichen und somit die Sittenlehre, so nehmen von dem Zweckbegriff die Vorstellungen vom Daseinszweck und einem höchsten Wesen ihren Ausgangspunkt.

Nach der obigen Erklärung des Begriffs Handlung besteht die letztere in einer gewollten äusseren, d. h. körperlichen Thätigkeit. Der Wille ist indessen nicht stets auf eine Handlung, d. h. eine körperliche Thätigkeit gerichtet, er kann ebensogut auch auf eine geistige Thätigkeit und auch auf die Unterlassung einer Handlung gerichtet sein. Auf geistige Thätigkeiten ist er gerichtet auf dem ganzen grossen Gebiete der Erkenntnisthätigkeit, die, wie wir gesehen haben, ebenfalls nur durch den Willen in Bewegung gesetzt wird. In allen diesen Fällen leiden die obigen Grundsätze allenthalben entsprechend Anwendung.

Entstehung. Bei der Entstehung des Willens ist ebenfalls zwischen der Ursache und den Erregern zu unterscheiden. Ursache ist auch bei dem Willen allein die Anlage der Lebenskraft. Sie allein wirkt und erzeugt den Willen. Als Erreger kommen aber beim Willen im Gegensatze zu den Gefühlen und den Trieben nur Vorstellungen, nicht auch physiologische Vorgänge in Frage. Das Kennzeichnende und Unterscheidende beim Willen gegenüber den Trieben und Gefühlen besteht in der Richtung des ersteren auf eine bestimmte Thätigkeit. Diese Richtung kann niemals durch physiologische Vorgänge hervorgerufen werden, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil sie Vorstellungen einschliesst und Vorstellungen in den physiologischen Vorgängen nicht enthalten sein können. Nur Vorstellungen also können als Erreger des Willens in Frage kommen. Vorstellungen in ihrer Eigenschaft als Erreger des Willens heissen Beweggründe, Bestimmungsgründe. Das Nähere über diese ist oben dargelegt worden.

Stärke. Die Stärke des Willens umfasst die verschiedensten Grade, indem sie sich nach der Stärke der in den Willen eingeschlossenen Triebe richtet. Zwischen dem Wollen, das schon bei dem geringsten Widerstande erlischt, bis zu dem leidenschaftlichen Wollen, das vor keinem Hindernis zurückschreckt, liegen unzählige Zwischenstufen inne. Obwohl die Wirkung des Willens, die Handlung, als Kraft eine Grösse und somit messbar ist, gewährt diese Messung doch keinen Rückschluss auf die Stärke des Willens,

da es sich bei der Stärke des Willens nicht um eine physische Krafterscheinung, sondern nur um eine geistige Erscheinung handelt. Eine Statik und Dynamik des Willens aufzustellen, wie es bekanntlich schon häufig versucht worden, dazu gebricht es durchaus an allen Unterlagen. Alle derartige Versuche sind von vornherein aussichtslos.

Der Verlauf des Willens kann sich insofern verschieden gestalten, als der Wille zwar in allen Fällen auf eine bestimmte Thätigkeit, nicht aber auch auf deren unmittelbare Ausführung gerichtet sein muss. Diese Ausführung kann vielmehr auch auf längere oder kürzere Zeit verschoben werden. Der Wille heisst dann: Entschluss, Vorsatz, Absicht. Verlauf.

Der Wille hört auf mit der Ausführung der Handlung, auf die er gerichtet ist. Soll eine weitere Handlung vorgenommen werden, so setzt dies einen neuen, auf sie gerichteten Willensvorgang voraus, auch wenn der Trieb, zu dessen Befriedigung der Wille thätig geworden war, durch die betreffende Handlung noch nicht befriedigt worden ist. Demnächst endet der Wille mit dem Wegfall der Vorstellungen, die ihn erregt haben, also mit dem Wegfall der Beweggründe. Wenn ich einen Gegenstand, den ich als Nahrungsmittel mir habe aneignen wollen, nicht mehr für geeignet halte, als Nahrungsmittel zu dienen, oder wenn ich mich überzeugt habe, dass derselbe für mich nicht mehr erreichbar ist, erlischt auch mein Wille, ihn zu erlangen. Endlich fällt der Wille weg, wenn sich die auf ihn gerichtete Anlage der Lebenskraft ändert. Solche Änderungen der Willensanlage vollziehen sich regelmässig in den verschiedenen Alters- und Entwickelungsstufen namentlich der höher veranlagten Lebewesen. Die Entwickelungsstufe der Reife ist am reichlichsten mit Willensanlage ausgestattet. Je weiter die mit dem Alter verbundene Rückbildung vorschreitet, je mehr verarmt diese Anlage. Aufhören.

5. Instinkt.

Unter den geistigen Mitteln, deren sich die Natur zur Erhaltung und Entwickelung der Lebewesen bedient, wiegen die ohne Bewusstsein thätig werdenden Fähigkeiten und Kräfte weitaus vor. Was bei der Pflanze die Nahrungsstoffe in der Erde aufsucht,

den Saft in den Zellen und Gefässen bis zu dem höchsten Gipfel der Bäume hinaufzwingt, was den Stengel der Blume und den Stamm der Bäume bildet, was die in unzähligen Gestalten auftretenden Blätter erzeugt und die herrlichen, die reichste menschliche Phantasie weit hinter sich zurücklassende Mannigfaltigkeit der Blüten und ihre Farbenpracht hervorruft, alles das ist allein die ohne jedes Bewusstsein ihrer selbst in den Pflanzen wirkende Lebenskraft. Auch bei den Tieren ist dies nicht wesentlich anders. Je näher die Tiere den Pflanzen stehen, um so ausschliesslicher wird die Aufgabe ihrer Erhaltung und Entwicklung durch ihrer selbst unbewusst wirkende Kräfte besorgt. Dies ändert sich zwar in demselben Masse, in dem ein Tier höher veranlagt ist, indem in gleichem Masse auch die Anteilnahme der bewusst auftretenden Lebenskräfte an dieser Aufgabe sich steigert. Indessen auch bei ihnen ist der Anteil dieser bewusst wirkenden Lebenskräfte an der Erfüllung der Daseinsaufgabe immer doch gegenüber den unbewusst wirkenden Kräften ein verschwindend geringer. Während die sämtlichen wichtigen und unendlich mannigfaltigen Lebensvorgänge im Innern des Körpers: die Thätigkeit des Herzens und der Gefässwände, die Thätigkeit der Verdauungsorgane, sowie der Lunge, der Leber, der Nieren, die Bildung des Blutes, der Knochen, der Muskeln u. s. w., während alle diese für den tierischen Organismus wichtigsten und in ihren Einrichtungen mannigfaltigsten Thätigkeiten sich sämtlich ohne jede Mitwirkung des Bewusstseins oder des Willens, also unbewusst und unwillkürlich, vollziehen, ist es allein die Herbeischaffung der Nahrung und die durch den Schutztrieb erzeugte, auf die Erhaltung der äusseren Lebensbedingungen gerichtete Thätigkeit der Tiere, die auf Bewusstsein und Willen beruht. Wie sehr aber treten diese letzteren äusserlich als rein mechanisch auftretenden Thätigkeiten schon an Zahl und Umfang, wie viel mehr aber noch an Mannigfaltigkeit und das Fassungsvermögen des menschlichen Verstandes übersteigender Feinheit und Ausbildung hinter den unbewusst sich vollziehenden physiologischen Thätigkeiten zurück! Aber auch selbst bei dem höchsten der Lebewesen, dem Menschen, ist es nur scheinbar anders, auch bei ihm stellt sich bei näherem Zusehen heraus, dass trotz der anscheinend so weit gehenden Erkenntnisfähigkeit und trotz der Freiheit des Willens in dem Sinne, den wir nach den folgenden

Darlegungen mit diesem Begriffe verbinden, dennoch die bewussten und auf Willen beruhenden Thätigkeiten in gewisser Hinsicht doch noch ausserordentlich weit hinter der Bedeutung zurückstehen, die für das physische Leben die unbewusst sich vollziehenden Lebensvorgänge einnehmen. Nehmen wir selbst unsere Handlungen an, auf deren Bedeutung wir uns so viel zugute thun. Was ist's denn, was über unseren Willen und damit auch über unsere Handlungen im letzten Grunde entscheidet, sind's etwa Vorstellungen oder unser eigener Wille, oder überhaupt Bewusstseinsvorgänge? Keineswegs. Es sind allein gänzlich unbewusst sich vollziehende, lediglich in der Willensanlage begründete Vorgänge. Um mit den niedersten Trieben, dem Nahrungstrieb, zu beginnen. Entscheiden etwa unsere Vorstellungen darüber, was uns zur Nahrung dient oder nicht dient, oder ist es nicht vielmehr einzig und allein das von unserem Bewusstsein und unseren Vorstellungen gänzlich unabhängige Gefühl bei der Aufnahme der Speisen, das darüber entscheidet? Können wir durch Vorstellungen oder können wir durch den Willen die Geschmacksgefühle in uns schaffen oder ihnen eine Richtung auf bestimmte Gegenstände geben, wenn die Anlage zu diesen Gefühlen nicht in unserer Lebenskraft gegeben ist? Was entscheidet bei den Schutztrieben, bei dem Trieb nach Errichtung von Wohnstätten, nach Abwehr von mechanischen, dem Körper schädlichen Einwirkungen? Etwa die Vorstellungen oder der Wille? Keineswegs. Sondern allein die völlig unbewusst in uns sich vollziehenden Bewegungsvorgänge, die bei unserem Körper zuträglichen Einwirkungen ohne jedes unser Zuthun in der Regel Genehmgefühle, bei schädlichen Einwirkungen Widerstreitsgefühle hervorrufen, treffen die Entscheidung. Aber auch selbst bei den höheren, den geistigen Gefühlen, bei den Gefühlen der Liebe, des Mitleids, bei der Liebe zum Guten und dem Abscheu vor dem Bösen, sind es etwa Vorstellungen und unser Wille, oder ist es nicht vielmehr die Einrichtung der unbewusst in uns wirkenden Lebenskraft, die darüber, ob wir solche Gefühle fühlen können oder nicht, entscheidet? Oder wäre jemand imstande, diese Gefühle durch Vorstellungen oder den Willen in sich zu erzeugen, wenn nicht die Anlage hierzu in ihm vorhanden ist? Könnte sich's wer geben, jemanden zu hassen oder zu lieben oder zu bemitleiden, auch wenn er es zehnmal wollte, wenn nicht sein Wesen auf das Gefühl

der Liebe, des Hasses, des Mitleids gegen die betreffende Person angelegt wäre? In allen diesen Fällen und Beziehungen sind es sonach Vorgänge, die sich, wenigstens im letzten Grunde, völlig ohne Bewusstsein vollziehen und von deren Hergang und Beschaffenheit wir uns eben darum nicht die mindeste Vorstellung machen oder eine andere Erklärung geben können, als dass sie von der Lebenskraft gewirkt werden, also reine Naturvorgänge, reine Naturtriebe und Naturtriebäusserungen, die beim Menschen ganz ebenso wie beim Tiere und den Pflanzen das allein Bestimmende bilden. An diesem Umstande wird auch dadurch nichts geändert, dass der Mensch vermöge des freien Willens auf die Ausbildung seiner Willensanlage bis zu einem gewissen Grade einwirken kann. Denn auch diese Einwirkungsmöglichkeit setzt voraus, dass sie in der Willensanlage begründet ist. Einen freien Willen, soweit wir überhaupt einen solchen annehmen und annehmen müssen, giebt es, wie unten nachgewiesen werden wird, nicht an sich, sondern nur innerhalb der Willensanlage, wie es auch eine Freiheit des Erkennens nur innerhalb der Erkenntnisanlage giebt. Wir können nur wollen, wozu wir die Willensanlage, und nur erkennen, wozu wir die Erkenntnisanlage in uns haben.

Aus alledem geht hervor, dass in dem ganzen Lebenshaushalte auch des Menschen, noch mehr aber der Tiere die allein in der Anlage der Lebenskraft beruhenden Triebe, also die Naturtriebe, das weitaus vorwiegende bilden gegenüber den Bewusstseins- und Willensvorgängen. Würde man unter solchen Umständen alle die Lebensvorgänge, die sich unbewusst und unwillkürlich vollziehen, als Instinktvorgänge bezeichnen, so würde unter sie die weitaus grösste Mehrzahl der Lebensvorgänge fallen. In diesem Sinne aber wird Instinkt und instinktive Thätigkeiten nicht gebraucht. Vielmehr wird diese Bezeichnung nur auf solche Thätigkeiten der Tiere angewendet, die, wenn sie beim Menschen vorkämen, auf dem Willen und deshalb auf einer Zweckvorstellung beruhten, bei dem Tiere aber ohne Vorstellung von einem Zwecke sich vollziehen. Unterwerfen wir nun einmal die hauptsächlichsten Fälle, in denen bei den Tieren Instinkte auftreten, einer näheren, wenn auch nur allgemeinen Prüfung. Da ist es zunächst die Feststellung und Erlangung der als Nahrungsmittel dienenden Gegenstände bei den Tieren. Bei dem Menschen verhält es sich hier

so, dass eine Feststellung des Umstandes, ob ein Gegenstand als Nahrungsmittel dienen kann, regelmässig nur dadurch möglich ist, dass der Gegenstand in den Mund gebracht und damit der Prüfung durch den Geschmackssinn zugängig gemacht wird, und nun der letztere über die Eignung des betreffenden Gegenstandes als Nahrungsmittel entscheidet. Nur ausnahmsweise hilft hierbei auch der Geruch mit. Erst also wenn die Gegenstände mit den Geschmacksnerven zusammengebracht werden, tritt bei dem Menschen die Vorstellung von dem Bande, das zwischen dem betreffenden Gegenstande und dem Nahrungstrieb besteht (S. 89), auf. Kommt später die Erfahrung dazu, dann lassen sich ja bei dem gruppenweisen Auftreten der betreffenden Gegenstände die letzteren auch durch den blossen Anblick feststellen. Diese Feststellung wird aber doch nur dadurch und nur dann erst möglich, wenn eine Feststellung der ersteren Art bei anderen dergleichen Gegenständen vorausgegangen ist und richtet sich endgültig doch immer erst danach, dass die Eignung des betreffenden Gegenstandes durch den Geschmackssinn festgestellt wird. Bei den Tieren ist dies einigermassen anders. Bei ihnen müssen wir annehmen, dass die Vorstellung von der Eignung gewisser Gegenstände als Nahrungsmittel nicht erst auftritt, wenn dieselben mit den Geschmacksnerven in Berührung gebracht werden. Wäre dem so, dann würde das Tier meistenteils ausser Stand sein, die für dasselbe geeigneten Nahrungsmittel ausfindig zu machen. Sondern häufig reicht bei den Tieren schon der Geruch, ja in fast allen Fällen schon die blosse Wahrnehmung durch den Gesichtssinn hin, bei ihnen die Vorstellung hervorzurufen, dass sich ein gewisser Gegenstand als Nahrung für sie eignet. Die pflanzenfressenden Tiere brauchen bloss der betreffenden Pflanzen ansichtig zu werden, um nach ihnen auch alsbald Verlangen zu fühlen, auch wenn sie solche Gegenstände vorher noch nicht gefressen oder auch nur gesehen haben. Das Instinktive liegt also hier darin, dass der Geschmackssinn gewissermassen übersprungen, vielmehr schon auf Grund der Wahrnehmungen des Gesichtssinns die Entscheidung getroffen wird. Die Fälle aber, die in der Regel unsere Verwunderung am meisten hervorrufen, sind diejenigen, in denen die Zweckvorstellungen übersprungen, in denen also Handlungen, und zwar bisweilen Handlungen sehr komplizierter Art, von den Tieren vorgenommen werden, die that-

sächlich einem bestimmten Zweck dienen, ohne dass doch, wie wir annehmen müssen, die Tiere hierbei eine Vorstellung von diesem Zwecke haben. Zahlreiche Instinkthandlungen dieser Art kommen sowohl bei den Schutztrieben, als den Fortpflanzungstrieben der Tiere vor. Das bekannteste Beispiel der ersteren Art ist das Aufsuchen wärmerer Gegenden durch die Zugvögel, ohne dass die Vögel eine Vorstellung von dem Zwecke ihrer Wanderung haben. Beispiele der letzteren Art sind die Herstellungen von Nist- und Brutstätten bei den Vögeln und selbst bei Fischen (Stichling), der Bau der Zellen bei den Bienen, die Errichtung von Winterwohnungen bei gewissen Säugetieren, indem die betreffenden Tiere ebenfalls keine Vorstellung von dem Zweck, den jene bisweilen mit ausserordentlich viel Mühe und Aufwand nicht geringer Geschicklichkeit verbundenen Thätigkeiten haben. Nach dem obigen können alle diese Erscheinungen durchaus nichts wunderbareres haben, als die zahllosen physiologischen Erscheinungen, in denen sich gleich unbewusst und unwillkürlich die verwickeltsten Thätigkeiten vollziehen und Werke, um menschlich zu sprechen, von der reichsten Erfindungskunst und Phantasie hergestellt werden. Was jene Thätigkeiten uns dennoch auffällig macht, liegt allein darin, einmal, dass wir uns an das Wunderbare der physiologischen Erscheinungen als an etwas Selbstverständliches gewöhnt haben, und sodann darin, dass in den gedachten Fällen die unbewusst wirkende Lebenskraft bei Erscheinungen auftritt, bei denen sonst die Verbindung mit Vorstellungen, namentlich Vorstellungen vom Zweck, die Regel bildet. Dass die komplizierten inneren Thätigkeiten, durch die die Bildung des Blutes, der Muskeln und der Knochen vor sich geht, sich unbewusst vollziehen, ist uns etwas gewöhnliches, etwas so gewöhnliches, dass wir gar nicht mehr darüber nachdenken, dass aber diese unbewusste Wirkung der Lebenskraft auch bei mehr oder minder komplizierten Gliederthätigkeiten und nicht bloss bei ihnen, sondern auch bei den mit ihnen verbundenen Vorstellungs- und Willensthätigkeiten auftritt, fällt uns auf, überrascht, ja verblüfft uns und erscheint uns als etwas besonders Geheimnisvolles und Wunderbares. Das letztere ist es auch, nur aber ist dieses Geheimnisvolle und Wunderbare in keiner Weise anders geartet als die zahllosen physiologischen Erscheinungen, für die wir genau ebensowenig Erklärung und Vorstellung haben, wie für jene. Der schöpferischen Natur hat es eben gefallen, in diesen Fällen einmal gegen ihre sonstigen Regeln die in unbewusster Weise wirkenden Kräfte etwas weiter, und zwar auf Erscheinungen auszudehnen, die sonst die ausschliessliche Domäne des Bewusstseins sind, oder richtiger, es hat ihr gefallen, den sonst dem Bewusstsein überwiesenen Kreis von Thätigkeiten in diesen Ausnahmefällen einzuschränken und auf ihre unbewusste Wirksamkeit zu übernehmen. Da aber hierbei Handlungen in Frage sind, also Thätigkeiten, die wir uns ohne Zweck gar nicht vorstellen können, und in der That ein solcher Zweck überall deutlich zutage tritt, nur dass das Tier von ihm keine Vorstellung hat, sondern die Lebenskraft ohne Begleitung von Bewusstsein diese Zweckthätigkeit ausübt, so erregen diese Instinkthandlungen unser ganz besonderes Interesse, wir vermeinen deshalb, die Natur gewissermassen in ihrer unmittelbaren Zweckthätigkeit und Zielstrebigkeit belauschen zu können, und zwar auf Gebieten, die zu dem sonst den Lebewesen ureigenen Gebiete der Handlungen gehören. Findige Köpfe sind dabei auf den Gedanken gekommen, die Natur in diesen Instinkthandlungen gewissermassen auf die Probe zu stellen, zu untersuchen, ob die Natur sich in dieser ihrer Zweckthätigkeit nicht irren könne. Und in der That hält es gar nicht schwer, zahlreiche Fälle festzustellen, in denen mit den betreffenden Instinkthandlungen gar nicht der Zweck erreicht wird, den wir uns als mit ihnen verbunden vorstellen. Ebenso wie Tiere häufig genug in der Auswahl von Nahrungsmitteln fehlgreifen, wählen sie auch ungeeignete Mittel zu sonstigen Zwecken. Freilich ist es eine sehr naive Anschauung, wenn man aus diesen Fällen folgert, dass die Natur sich irre. Irrtum kann nur da sein, wo Vorstellungen sind. Bei der Zweckthätigkeit des Naturwirkens aber kann selbstverständlich von Vorstellungen im menschlichen Sinne keine Rede sein und ebenso ist selbstverständlich, dass die alles schaffende und wirkende Natur in ihrem Wirken sich selbst nicht fehlen kann. Wer sich irrt, ist hierbei nur der naive Beobachter, der der Natur seine Vorstellungen vom Zwecke unterschiebt und meint, die Natur verfehle da ihre Zwecke, wo diese Zwecke mit den von ihm vorgestellten nicht übereinstimmen. Es lässt sich nach dem vorstehenden unschwer erkennen, dass die ganze Erscheinung der Instinkthandlungen nur um deswillen als

eine solche von besonderem Interesse und namentlich auch als eine besonders geeignete Gelegenheit zur Erlauschung von Naturvorgängen auf dem seelischen Gebiete angesehen wird, weil man hierbei den Zusammenhang dieser Erscheinungen mit den sonstigen ungezählten Zweckthätigkeiten der Natur bei den Lebewesen übersieht. In ihrem richtigen Zusammenhange aber betrachtet, nehmen die Instinkthandlungen grundsätzlich weder eine besondere Stellung ein, noch sind sie sonst geeignet, uns über die Zweckthätigkeit der Natur weiterreichende Aufschlüsse zu geben, als die übrigen bestimmten Zwecken dienenden Äusserungen der Natur bei den Lebewesen. Es ist das Erstaunen des naiven Laienverstandes, der sich an die wunderbaren, überall Zwecke voraussetzenden geistigen und körperlichen Erscheinungen bei den Lebewesen als an etwas selbstverständliches gewöhnt hat und nun etwas auffälliges darin findet, wenn er dasselbe Prinzip auf Erscheinungen angewendet sieht, die sonst in der Regel auf Bewusstseins- und Willensvorgänge zurückzuführen sind. Gewiss sind sie uns geheimnisvolle und wunderbare Vorgänge diese Handlungen, die wir als Instinkthandlungen bezeichnen, aber sie sind nicht wunderbarer und nicht geheimnisvoller als die unzähligen physiologischen Vorgänge, die sich in der Wunderwelt der Körper der Lebewesen vollziehen, indem sie diese bilden und entwickeln. Hier wie dort erschliesst sich uns über das Wirken der Lebenskraft nicht mehr, als dass sich dasselbe nach bestimmten Gesetzen richtet und in einer Weise vollzieht, von der wir uns eine bestimmte Vorstellung nur machen können, wenn wir dieses Wirken der Zweckvorstellung unterstellen. Das Ergebnis einer näheren Untersuchung der sogenannten Instinkthandlungen und deren Wert für die Erkenntnis der Tierseele kann nach alledem nur sein, dass die Instinkthandlungen unter den Handlungen der Tiere psychologisch überhaupt eine Sonderstellung nicht einnehmen, und darum auch deren Bedeutung für die Erkenntnis der Tierseele nur eine untergeordnete ist.

B. Die Bewegungserregungen in der Form der Freiheit.

1. Vorbemerkung.

Erkenntnisvorstellungen und Gemütsvorstellungen.

Indem wir nunmehr das Gebiet des gebundenen Willens verlassen und das Reich des freien Willens betreten, befällt uns das Gefühl Eines, der die Schwelle eines Domes überschreitet und eintritt in die weihevolle, erhabene Stille seiner Hallen. Es sind die grossen Vorwürfe und Rätsel des menschlichen Daseins, es ist die Frage nach der den Menschen zu einem sittlichen Wesen erhebenden Freiheit des Willens, die Frage wegen eines Daseinszwecks und eines höchsten Wesens, die Frage wegen der Unsterblichkeit unserer Seele, die uns beschäftigen werden und bei deren Behandlung wir ebenso auf die Spuren der grössten Glaubenshelden des denk- und glaubensgewaltigen Sendboten unseres Heilands, des Apostels Paulus, auf die ehrwürdigen Denker in der Mönchskutte, einen Augustin, einen Thomas von Aquino, als auf die der bedeutendsten Vertreter der weltlichen Weisheit, eines Hobbes, Leibniz, Spinoza, Kant stossen. Schon indem wir herantreten an jene gewaltigen Fragen, tauchen Zweifel in uns auf. Dürfen, ja können wir überhaupt diese Fragen, die wir immer nur mit den Gefühlen umfasst haben, mit jenen uns angesichts ihrer profan erscheinenden Werkzeugen des Verstandes behandeln? Heisst es nicht, die Unendlichkeit des Himmels mit der Elle messen, das Licht in Säcke fassen, das Wasser mit Zangen packen wollen, wenn wir jene zunächst nur auf eine Wiedergabe der Welt eingerichteten Werkzeuge zur Behandlung solcher

Fragen nach hinter der Welt liegenden Dingen anwenden wollen? Können und dürfen wir diese Fragen angreifen mit den Werkzeugen, denen der Staub und der Schmutz der gemeinen Wirklichkeit noch anhängt? So nahe solche Fragen liegen, ja so sehr sie sich uns geradezu aufdrängen, so beruhen sie gleichwohl auf einer Verkennung der wahren Verhältnisse. Was berechtigt uns, so haben wir hiergegen zunächst einzuhalten, die Wirklichkeit als etwas gemeines, als etwas niedriges anzusehen? Ist sie nicht samt den äusseren Sinnen, mit denen wir sie erkennen, ebenso ein Ausfluss, eine Ausstrahlung der einzigen, alles wirkenden Urkraft, wie die geistige Welt und insbesondere die Gemütswelt! Und bedient sich nicht die Gemütswelt selbst fast auf allen Gebieten ihres Wirkens ebenfalls der Mittel, die die Erkenntnis in der Trennung und der Verbindung der Vorstellungen, mit anderen Worten in dem Denken anwendet? Ist es schon das ureigenste Gebiet des Gemüts, bei allem, was in unserer Seele vorgeht, den entscheidenden Faktor, den Richter zu bilden, dessen Spruch sich bedingungslos alles in uns unterwerfen muss und unterwirft, so ist doch auch dieser Zweig der Thätigkeit unserer Seele mit Bewusstsein, sonach mit Wahrnehmungs- und Denkvorgängen verknüpft. Auch er spiegelt sich genau so wie die Erkenntnisthätigkeit im Spiegel unseres inneren Sinnes ab, auch er hat in diesem als unserem zweiten Ich seinen Beobachter, der ihn mit Hilfe der trennenden und verbindenden Thätigkeit, der ordnenden Wirksamkeit des Verstandes verfolgt und in seinen Einzelheiten festzustellen vermag. Die Mittel hierbei sind durchaus die auch sonst bei der Erscheinungslehre gegebenen und allein zulässigen: die des wissenschaftlichen Erkennens auf dem Wege der Wahrnehmungen des inneren Sinnes und des ordnenden Vermögens des Denkens. Auf diesem Wege gilt es und ist es auch möglich festzustellen, sowohl wie jene erstgedachten Fragen auf dem Gebiete der Gemütswelt entstehen, wie namentlich Wirklichkeitsvorstellungen sich mit ihnen verbinden können, als worin diese letzteren bestehen, inwiefern sie mit den sonstigen Vorstellungen in Widerspruch treten und ob, beziehentlich wie dieser Widerspruch zu lösen ist. Untersuchungen und Feststellungen nach diesen Richtungen hin werden wir im nachstehenden bei jeder einzelnen der gedachten Fragen eintreten lassen. Diese Erörterungen aber bereiten wir am zweckmässigsten vor, indem wir an dieser Stelle einen allgemeinen Überblick werfen über die den Schlüssel zur Lösung dieser Fragen in sich bergenden Frage nach der Beteiligung einerseits der Willensvorgänge bei der Erkenntnisthätigkeit und andererseits der Erkenntnisvorstellungen bei den Willensvorgängen.

Wie das ganze Erkenntnisverfahren insofern nur im Dienste des Willens steht und von diesem abhängig ist, als es überhaupt nur durch den Willen in Thätigkeit gesetzt wird, wie der Wille es also ist, der zum Wahrnehmen, zum Verbinden der Merkmale zu Begriffen, der Begriffe zu Urteilen, der Urteile zu Schlussfolgerungen den Anstoss giebt, so beruht auch das, was allen Vorstellungen von der Wirklichkeit zugrunde liegt, die Überzeugung von der Übereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit, allein auf Vorgängen, die dem Gebiete der Bewegungserregungen angehören. Das, was in uns darüber entscheidet, ob wir etwas als wirklich oder nicht wirklich, als wahr oder falsch, als richtig oder unrichtig ansehen, ob die Vorstellungen thatsächlich eine Wiedergabe der Welt der Dinge bilden oder nicht, beruht, wie oben gezeigt worden ist, nicht auf den Vorstellungen selbst, sondern beruht in dem Gefühl, und zwar in dem Wirklichkeitsgefühl, das wir Überzeugung nennen. Dieses allein trifft jene Entscheidung und setzt uns dadurch zu Urteilen in den Stand. Eine sichere Bestätigung dafür, dass wir es thatsächlich in dem als Überzeugung bezeichneten Wirklichkeitsgefühl nicht mit einer Vorstellung zu thun haben, war uns namentlich der Umstand, dass die Überzeugung, wie eben nur die Gefühle, und nicht auch die Vorstellungen Grade, also eine verschiedene Stärke haben kann. Auf der anderen Seite sind aber auch bei den Willensvorgängen vielfach Vorstellungen — von den Bewusstseinsvorstellungen auch hier abgesehen — beteiligt. Blicken wir nochmals zurück auf die bisher behandelten Gebiete, so sind uns die Vorstellungen bei ihnen zunächst begegnet als Erreger der Gefühle und Triebe. In dieser Eigenschaft aber haben die Vorstellungen nichts an sich, was von ihrem in der Erkenntnislehre dargestellten Wesen abwiche. Es sind gewöhnliche Vorstellungen von der wirklichen Welt der Dinge, so gebildet, wie alle diese Vorstellungen. Eine neue Art von Vorstellungen trat dagegen auf bei den Vorstellungen über die Beziehungen von Gegenständen und Erscheinungen zu den Gefühlen, Vorstellungen, die nur dadurch erst möglich werden, dass die

Bewegungserregungen mit Gegenständen der Vorstellungen in Beziehung treten. Hierher gehören Vorstellungen, wie die von angenehm und widerwärtig, anziehend und abstossend und dergleichen. Ferner traten bei der Willenslehre als neue Arten von Vorstellungen auf die Beweg- oder Bestimmungsgründe des Willens (Motive), die ebenfalls infolge ihrer Durchsetzung mit Willensvorgängen von den Erkenntnisvorstellungen nicht unwesentlich abweichen. Bei keiner von allen diesen Vorstellungsarten aber, so mannigfache Eigentümlichkeiten sie auch gegenüber den Erkenntnisvorstellungen aufweisen, konnte ein Widerstreit mit den letzteren auftreten. Ihre Gebiete sind völlig gesonderte, greifen nirgends aufeinander über, noch treten sie miteinander in Widerspruch. Anders wird dies bei einer weiteren Art der dem Gebiete der Bewegungserregungen entspringenden Vorstellungen. Neben den bisher gedachten giebt es nämlich auch noch Vorstellungen, die unmittelbar von Willensvorgängen hervorgerufen werden, und zwar teils, weil gewisse Willensvorgänge von Haus auf sie eingerichtet sind, sodass die betreffenden Vorstellungen notwendigerweise aus ihnen hervorgehen müssen, teils hervorgerufen werden, um damit gewisse sonstige Bedürfnisse des Gemüts zu befriedigen. Zu den letzteren Vorstellungen gehört das ganze grosse Gebiet der auf gewillkürten, somit auf Einbildungs-(Phantasie)Vorstellungen sich aufbauenden Künste. Zu den ersteren gehören die religiösen Vorstellungen. Diese letzteren Vorstellungen haben das Eigentümliche an sich, dass, obwohl sie ihren Grund nur in Willensvorgängen haben, sie dennoch Gebiete betreffen, die sonst den auf dem Wege des Erkennens gewonnenen Wirklichkeitsvorstellungen angehören. Hier und hier allein ist es nun auch, wo Vorstellungen mit Vorstellungen in Widerspruch treten können und wo alle die grossen Fragen ihren Ursprung haben, die wir als die Rätsel des Lebens zu bezeichnen pflegen.

Der Erscheinungslehre aber fällt bei ihnen die Aufgabe zu, nicht bloss darzulegen und festzustellen, worin dieser Widerstreit der Vorstellungen besteht und wie er in der menschlichen, mit der Vernunft freigewordenen Seele entstehen konnte, sondern auch die streitenden Faktoren selbst ihrem Wesen nach zu beurteilen, d. h. zurückzugehen auf Ursprung und Wesen der sich widerstreitenden Vorstellungen und dadurch die Unterlagen für ihre Bewertung zu gewinnen.

2. Die Willensfreiheit.

Unter Willensfreiheit im eigentlichen und weitesten Sinne ist eine solche Fähigkeit des Wollens zu verstehen, die, völlig losgelöst von aller Ursächlichkeit, ihren Grund allein in sich hat, die also unter Unterbrechung aller sonstigen Ursächlichkeit eine völlig neue Reihe von Ursachen eröffnet. So gedacht muss der freie Wille auch losgelöst vorgestellt werden von derjenigen Ursache, die sonst allen Lebenserscheinungen zugrunde liegt, von der Lebenskraft. In dieser Erscheinungsform würde der Wille sonach ganz allein auf sich gestellt sein, er erzeugt sich dann selbst, bestimmt selbst und allein sein Auftreten, seine Richtung, seine Stärke, seinen Verlauf und sein Aufhören. Er ist an keine Anlage gebunden, er wählt und setzt frei seine Mittel und seine Zwecke fest. Seine Beweggründe liegen in nichts ausser ihm, sie sind sich selbst Grund und Ursache. Ein so beschaffener Wille würde unser Ich dermassen selbständig machen und potenzieren, dass unser Ich und die von seinen Handlungen ausgehende neue Reihe von Wirkungen eine Welt neben der übrigen bilden würden. Selbst so allgemeingültige Naturgesetze, wie das der Erhaltung der Kraft, würden dann durch einen solchen Willen durchbrochen werden, würden ihm gegenüber ihre Geltung verlieren. Giebt es einen freien Willen in diesem Sinne, kann es einen solchen geben? Sicherlich nicht. Das Gegenteil annehmen, hiesse alle unsere Vorstellungen vom wirklichen aufheben. Wie kann ein Wille von der übrigen Welt der Dinge und insbesondere von der Urkraft unabhängig sein, der, wo er vorkommt, an die körperliche Erscheinung der Lebewesen gebunden ist, der mit dieser entsteht, sich entwickelt und vergeht! Wie könnte ein Wille frei und unabhängig von der körperlichen Erscheinung des Ich sein, der sofort eine andere Richtung erhält, der wechselt, schwankt, aufhört, wenn sich krankhafte Vorgänge im Körper vollziehen, der sich in Wahnsinn und Tollheit verkehrt, wenn gewisse Änderungen in dem Zustande des Gehirns vor sich gehen, der gänzlich vernichtet wird in dem Augenblicke, wo die zarte Wandung eines der zahllosen Äderchen im Gehirn birst, oder eine sonstige wesentliche Änderung im Organismus des Körpers eintritt? Ja, wie kann ein Wille auch nur in seiner gewöhnlichsten Bethätigung unabhängig und frei sein, der schlechterdings nichts wollen

Problem der Willensfreiheit.

kann, wenn ihm nicht Gefühle vorausgehen, Gefühle, von denen wir doch gezeigt haben, dass sie in ihrer Entstehung durchaus vom Willen unabhängig sind. Kann jemand durch den blossen Willen das Gefühl des Hungers oder Durstes, des körperlichen Schmerzes oder des Behagens oder des Zornes, des Hasses, der Liebe, der Freude in sich erzeugen, wenn diese Gefühle nicht in der Anlage seiner Lebenskraft begründet sind? Er kann es ebensowenig, wie er bei geschlossenen Augen durch blossen Willen in sich die Empfindungen der Farbe oder des Lichts von äusseren Gegenständen, bei tauben Ohren die Empfindungen des Schalls hervorzurufen vermag. Wenn aber ohne die Gefühle kein Wille möglich ist, wie könnte bei der gänzlichen Abhängigkeit der Gefühle von der Anlage der Lebenskraft der Wille von dieser unabhängig sein! Was wir für den Zustand des gebundenen Willens angenommen haben und haben annehmen müssen, dass der Wille allein durch die Lebenskraft gewirkt und erzeugt wird, das erleidet hiernach auch bei dem Menschen keine Ausnahme, ja kann nach den ganzen Grund- und Unterlagen, auf denen sich die innere Erscheinung unseres Ich, von der der Wille ein Teil ist, aufbaut, keine Ausnahme erleiden. Gilt aber einmal dieser Grundsatz auch für das Wollen des vernunftbegabten Menschen, dann gilt er auch allgemein und unbedingt für jede Willensthätigkeit des Menschen, dann kann keine seiner Willensthätigkeiten hiervon ausgenommen sein, auch die nicht, von denen wir unten zeigen werden, dass bei ihnen eine Freiheit des Wollens allerdings in einem anderen Sinne als dem hier in Frage befangenen angenommen werden muss. Ansichten wie die von Macchiavelli in seinem Il principe vertretene: „Giudico potere esse vero, che la fortuna sia arbitra della metà delle azione nostre, ma che anchora ella ne lasci governare l'altra metà a noi",*) kann man unmöglich als folgerichtig ansehen. Was von dem Menschen gewollt wird, und selbst diejenigen Willensthätigkeiten nicht ausgeschlossen, bei denen er glaubt, gegen die Lebenskraft wollen und handeln zu können, alles dies ist für sich nicht selbst Grund, ist nicht seine eigene Ursache, ist nicht losgelöst von der körperlichen Unterlage der Seele und der sonstigen Welt der Dinge, ist also nichts weniger

*) „Ich halte dafür, dass es wohl so sein kann, dass das Geschick die Hälfte unserer Handlungen bestimmt, die andere Hälfte aber von uns selbst leiten lässt."

als frei. Von dem nur aus dunklen Trieben hervorgehenden Wollen bis zu dem Wollen aus den klarestbewussten Beweggründen ist alles nur gewirkt, wird ausnahmslos alles erzeugt von der in uns wirkenden Lebenskraft, ohne die und noch viel weniger gegen die wir etwas fühlen, begehren oder wollen können. Alles Gewollte ist also abhängig, ist unfrei. Dieser Grundsatz steht ebenso fest, wie irgend ein sonstiger Grundsatz der Erscheinungslehre oder irgend ein Grundsatz selbst der Naturwissenschaften, denn er ist mit denselben Erkenntnismitteln und durch dasselbe Erkenntnisverfahren, auf Grund desselben Materials, auf Grund derselben eine unzerreissliche Kette bildenden Schlussfolgerungen gewonnen worden, durch die wir Grundsätze bei den Naturwissenschaften gewinnen. Nach den Regeln der Verstandeserkenntnis steht er unumstösslich fest, der Grundsatz: Auch der Wille des vernunftbegabten Menschen ist nicht frei, ist nicht Ursache seiner selbst, sondern er ist wie jede andere Thätigkeit der Seele in allen seinen Äusserungen und seinem vollen Umfang nach Wirkung der Lebenskraft!

Und dennoch ist der Wille des Menschen frei! Er ist frei, so gewiss frei, als der Mensch vernunftbegabt ist, so gewiss frei, als der Mensch Mensch und nicht Tier ist. Dass sein Wille frei ist, weiss der Mensch aus der Quelle, die die ursprünglichste und unmittelbarste aller Erkenntnis der seelischen Vorgänge ist, weiss er aus der Wahrnehmung des inneren Sinnes, weiss er auf Grund des Selbstbewusstseins, weiss er gerade so genau und so gewiss, als er weiss, dass er ist. Ja, da die Willensvorgänge überhaupt das erste und die Grundlage der gesamten Seelenthätigkeiten bilden, neben denen die Erkenntnisthätigkeiten erst als das zweite, die Wirkung, erscheinen, und da das freie Wollen uns erst die volle Erkenntnis unserer selbst aufschliesst, kann man mit mehr Recht als Descartes den Daseinsbeweis, den er durch den Satz zu führen gesucht hat: Ich denke, darum bin ich, durch den Satz führen: Ich habe einen freien Willen, darum bin ich. Nichts ist für uns wirklicher, muss für uns wirklicher sein, als der freie Wille. „Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas."*) (Augustinus.) Wenn uns so schon die innere Wahrnehmung sagt: der Wille ist frei, so fügt aber dem die Erfahrungserkenntnis auch noch hinzu:

*) „Nichts ist so in unserer Macht wie der Wille."

Der Wille ist nicht bloss frei, er muss frei sein. Wäre er nicht frei, so würde der Mensch nicht ein sittliches Wesen sein können. Nur wenn wir eine Freiheit des Willens annehmen, können die Begriffe Gut und Bös, Recht und Unrecht, Sittlich und Unsittlich entstehen, kann eine sittliche Verantwortung für unser Denken und Handeln angenommen werden. Auf diese sittliche Verantwortung aber baut sich die Familie, die Gemeinde, der Staat, die Gesellschaft auf. Ohne sie würde es kein Recht, keine Strafgewalt, keine Sitte geben. Der Mensch, dessen Überlegenheit über das Tier ganz besonders durch seine Eigenschaft als Gesellschaftswesen zum Ausdruck kommt, würde mit dem Wegfall der sittlichen Freiheit aufhören, Gesellschaftswesen zu sein, er würde zum Herdengeschöpfe herabsinken. Alle Bande der Zucht und der Sitte würden sich lösen, und nur die tierischen Instinkte im Verkehre von Menschen zu Menschen noch massgebend sein. Erlaubt würde sein, nicht was recht ist, nicht was mit dem Wohle des Einzelnen wie der Gesamtheit im Einklang steht, sondern was den tierischen Trieben, was der schrankenlosen Willkür entspricht. Der Dieb, der Ehrverletzer, der Mörder würde nicht mehr zur Verantwortung gezogen werden können, das Gute, die Nächstenliebe, Treue, Aufopferung nicht mehr Anerkennung verdienen. Familie, Gemeinde und Staat würden aufhören zu sein. Es muss also eine Freiheit des Willens geben. Sie in Abrede stellen würde heissen, das Menschentum selbst verneinen. Zu dem Beweise, dass die Freiheit des Willens besteht, der durch die innere Wahrnehmung geführt wird, tritt also noch der Beweis der Notwendigkeit ihres Bestehens, geführt aus dem ureigenen Wesen des Menschentums, geführt aus dem Wesen der Vernunft selbst hinzu. Aber damit nicht genug, das menschliche Gemüt schliesst auch ein mit der Kraft eines Naturtriebes wirkendes Vermögen in sich, das sich instinktiv auf das Gefühl der sittlichen Verantwortung und damit auch der sittlichen Freiheit gründet. Es ist dies das Gewissen. Nicht unserem Willen und noch weniger unseren Vorstellungen unterthan, kann das Gewissen uns wegen einer einzigen bösen Handlung ein ganzes Leben hindurch verfolgen, kann es uns mit der härtesten Pein belegen, die wir ebensowenig in uns tilgen können, wie in jener gewaltigen Shakespeareschen Tragödie des Gewissens die Königin die Blutflecken im wachenden Traume von ihren Händen zu waschen vermochte, praeter peccatum ac culpam homini nihil accidere potest, quod sit horribile aut pertimescendum (Cicero).*) Dieses Vermögen beruht nicht auf dem Bewusstsein der Willensfreiheit, denn es ist uns anerschaffen, ist in uns vorhanden, ehe und ohne dass wir uns der Freiheit unseres Willens bewusst worden sind. Es ist mehr als die blosse Vorstellung vom freien Willen, es ist geradezu die der Vorstellung nicht bedürfende unmittelbare Verkündung und Offenbarung der Natur selbst von dem freien Willen, dem das Gewissen als ein unzertrennlicher Gefährte und Wächter an die Seite gestellt ist.

Beurteilung des Problems.

Wir haben im vorstehenden das Problem der Willensfreiheit nach seinen beiden Gegensätzen des Determinismus und Indeterminismus in seiner vollen Schärfe formuliert. Freiheit des Willens, das war das Ergebnis des einen Verfahrens, ist ein Unding. Der Wille ist eine Bethätigung des inneren Ich und als solche wie jede andere Bethätigung des Ich ein Ausfluss der Wirkung der Lebenskraft und daher unfrei. Der Wille ist frei war das Ergebnis der anderen Auffassung, denn wir nehmen dies unmittelbar und durch das Gewissen wahr, ja er muss frei sein, denn ohne dies kann der Mensch als sittliches Wesen nicht gedacht werden. Da wir die Aufgabe der Erscheinungslehre im Gegensatze zu der Wesenslehre (Metaphysik) darin erblicken, auf exaktwissenschaftlichem Wege und nicht auf dem Wege der Spekulation das Erkenntnisverfahren und das Willensverfahren festzustellen, so liegt eine Lösung des obigen Widerspruchs auf dem Gebiete der Lehre von der Willensfreiheit in materieller Beziehung überhaupt ausserhalb des Rahmens des gegenwärtigen Teiles unserer Darstellung, während auf die Lösung dieses Vorwurfs in formeller Beziehung erst in einem späteren Abschnitte (unten 5, d) zuzukommen ist. Wohl aber haben wir schon hier zur Ebnung des Wegs für unsere weitere Darstellung der Willensvorgänge im Zustande der Freiheit zwei Fragen zu beantworten, und zwar erstens die für die gesamte weitere Darstellung präjudicielle Frage: welche von beiden obigen Anschauungen haben wir für die Willenslehre als die massgebende anzusehen? Denn ganz offenbar müssen wir uns für die eine oder die andere entscheiden, da ohne eine solche Entscheidung eine Darstellung der

*) »Der Übel grösstes ist die Schuld.«

Willenslehre völlig ausgeschlossen sein würde. Die andere Frage aber richtet sich darauf: worin liegt die Verschiedenheit des Verfahrens, das in der obigen Frage zu zwei sich so diametral gegenüberstehenden Ergebnissen führt? Stellen wir die Beantwortung der letzteren Frage voran, so verhält es sich mit den Wegen, auf denen wir zu den verschiedenen Ergebnissen in der Frage nach der Willensfreiheit gelangt sind, in folgender Weise. In dem einen Falle, in dem wir zu der Erkenntnis kamen, dass der Wille nicht frei, sondern eingeschlossen sei in den allgemeinen ursächlichen Zusammenhang aller Erscheinungen, war das Verfahren, das zu diesem Ergebnis führte, das nachersichtliche: Unter Zugrundelegung aller Wahrnehmungen, die wir sowohl durch die äusseren als durch den inneren Sinn machen, sind wir zu dem Schlusse gelangt, und mussten wir zu dem Schlusse gelangen, dass das, was unseren Sinnen als geistig und körperlich erscheint, nur verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Dinges sind, dass ferner alle diese Erscheinungen durch die Urkraft, die sich bei den Lebewesen als Lebenskraft äussert, gewirkt werden, und dass die Erscheinung des Willens bei den Menschen nach dessen Entstehung, Verlauf und sonstigem Auftreten durchaus ebenfalls nur als eine Wirkung der Lebenskraft anzusehen, darum aber nicht frei, sondern von dieser in allen Beziehungen abhängig ist. Dieses Verfahren ist erkenntnistheoretisch durchaus korrekt, es geht, wie es bei aller Erkenntnis sein muss, aus von den Wahrnehmungen der Sinne und gelangt durch eine Kette durchaus einwandfreier Schlüsse zu seinem Endergebnis. In dem anderen Falle, in dem wir zur Erkenntnis kamen, dass der Wille frei ist, haben wir zwei verschiedene Wege eingeschlagen, von denen der eine wesentlich kürzer, der andere aber als ein Umweg zu demselben Ziele wesentlich länger war als der nurangegebene. Bei dem ersteren Wege haben wir die Willensfreiheit unmittelbar aus den Wahrnehmungen des inneren Sinnes hergeleitet. Wir haben uns darauf gestützt, dass wir uns der Freiheit des Willens unmittelbar durch den inneren Sinn genau so bewusst werden, wie des Willens, der Gefühle, der Erkenntnisthätigkeit und aller sonstigen seelischen Vorgänge. Bei dem anderen Wege dagegen haben wir von den bisher behandelten und uns bekannt gewordenen Erkenntnismitteln ganz Umgang genommen, die Willensfreiheit vielmehr aus Gründen hergeleitet,

die rein in unseren Gefühlen liegen, indem wir auf die Bestimmung des Menschen als eines sittlichen Wesens zurückgegangen und geschlossen haben: weil der Mensch, ohne ein sittliches Wesen zu sein, überhaupt nicht Mensch sein würde, und die Sittlichkeit Freiheit des Willens voraussetzt, muss der Wille frei sein. In dem an erster Stelle gedachten Falle ist das Schlussergebnis auf Grund der gesamten Sinneswahrnehmungen und mittelst der Schlussfolgerung auf strengwissenschaftlichem Wege gewonnen worden. Auch in dem zweiten Falle, in dem das Ergebnis sich unmittelbar auf die innere Wahrnehmung gründet, ist das Verfahren als ein exaktwissenschaftliches anzusehen, nur fallen hier die Schlussfolgerungen weg. Die letzteren können es aber, wenn wir nach der Wurzel des Widerspruchs suchen, nicht sein, auf die der Widerspruch zurückzuführen ist. Denn aus dem gleichen Stoffe würden die Schlussfolgerungen, die ja nach der Erkenntnislehre lediglich in einer Ordnung des Stoffs bestehen, nach dem Grundsatz, dass alle Operationen mit Gleichem Gleiches ergeben müssen, nicht zu einem widerstreitenden Ergebnisse führen können. Der Widerstreit kann vielmehr durchaus nur in dem Widerstreite der Wahrnehmungen selbst seinen Grund haben. Wir haben also hier den Fall, dass zwei auf gleich strengwissenschaftlichem Wege gewonnene Ergebnisse sich dennoch widersprechen. Ganz verschieden von diesen beiden ist das zuletztgedachte Verfahren, nach dem wir mit Rücksicht auf die sittliche Persönlichkeit des Menschen auf die Freiheit des Willens kamen. Bei ihm wirkt das logische Denken zunächst überhaupt nicht mit, sind vielmehr allein die Forderungen des Gemüts massgebend. Wir tragen in uns das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit, fühlen uns als sittliche Persönlichkeit. Dieses Gefühl ist von dem Menschentum unzertrennlich, ist für uns unablegbar und unentbehrlich, es ist allgemein und notwendig. Diesem Gefühle entspricht von den Wirklichkeitsvorstellungen über das Zustandekommen des Wollens nur und allein die von der Freiheit des Willens. Auch wenn in uns durch den inneren Sinn nicht die Vorstellung von der Willensfreiheit hervorgerufen würde, würden und müssten wir uns doch diese Vorstellung als die allein dem Gefühle der sittlichen Verantwortlichkeit entsprechende schaffen. Das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit ist schlechterdings auf die Vorstellung von der Freiheit des Willens angelegt. Zwischen beiden besteht dasselbe,

von der Natur selbst geschaffene, von unserem Willen gänzlich unabhängige Band, das nach dem obigen (S. 89) auch sonst Gefühle mit Gegenständen der Aussenwelt und mit Vorstellungen verbindet. Die Natur selbst ist es sonach, die hier spricht, die hier sich offenbart, die das Gesetz giebt, nach dem wir mit dem Bewusstsein der sittlichen Verantwortlichkeit die Vorstellung von der Freiheit des Willens verbinden müssen. Die weiteren Folgerungen aus diesen den Verschiedenheiten der beiden Auffassungen zugrunde liegenden Verfahrensarten werden an einer späteren Stelle (unten bei 5, d) gezogen werden.

Lösung des Problems für die Erscheinungslehre.

Wie nun es steht mit der anderen Frage, mit der Frage, welche von beiden Auffassungen wir bei der Erscheinungslehre zugrunde zu legen haben? Diese Frage ist augenfällig dazu angethan, eine befangene Auffassung zu verwirren. Lässt sich beim Vorliegen dieses fundamentalen Widerstreits in dieser Frage überhaupt noch eine Wissenschaft vom Willen aufstellen, ja ist bei ihm überhaupt eine Daseinsführung möglich, so kann man sich billig solchem Widerspruche gegenüber fragen. Für uns löst sich indessen diese Frage von selbst. Sie steht für uns, darauf ist zunächst hinzuweisen, nicht allein da. Wir haben einen anderen, mindestens ebenso ausgeprägten Widerspruch schon bei der Erkenntnislehre kennen gelernt und zwar einen Widerspruch, der vor dem gegenwärtigen noch sogar voraus hat, dass er nicht bloss ebenfalls unser gesamtes Dasein umfasst, sondern dessen wir uns meist auch noch zeitiger bewusst werden, als es bei dem vorliegenden der Fall ist, das ist: der Widerspruch zwischen den letzten Ergebnissen unseres Erkenntnisverfahrens und den Wirklichkeitsvorstellungen. Eine eingehendere Betrachtung unseres Erkenntnisverfahrens und seines Gegenstandes hat uns mit logisch zwingender Gewalt zu der Annahme geführt, dass alles, was wir erkennen, nur unsere Vorstellung ist, und dass, auch wenn ausser uns selbst etwas ist, es doch ein anderes sein muss, als was wir es mit Hilfe unserer Sinne erkennen, mit anderen Worten, dass die Wirklichkeit, die wir zu erkennen glauben, in Wahrheit keine Wirklichkeit ist, und dass das thatsächlich wirkliche in seiner eigentlichen Gestalt von uns überhaupt nicht erkannt werden kann. Dieser Umstand ist das notwendige Schlussergebnis unserer Erkenntnis von der Wirklichkeit, also ein ignoramus über die Wirklichkeit selbst der ausgesprochensten Art. Und dennoch ist für uns vom Standpunkte der sogenannten exakten Wissenschaft nichts gewisser, als das, was wir auf Grund unserer Sinneswahrnehmungen als Wirklichkeit ansehen, ja es ist so gewiss, und so zwingend, dass für uns sozusagen die Todesstrafe darauf steht, wenn wir eine andere Anschauung als die letztere praktisch machen wollten. Wir würden es mit unserem Leben bezahlen müssen, wenn wir eine vor uns befindliche Mauer nicht als wirklich ansehen und gegen sie mit der Stirn anrennen wollten, wir würden es mit dem Leben bezahlen müssen, wenn wir den Hunger als eine Phantasievorstellung unserer Sinne ansehen und keine Speise zu uns nehmen wollten. Hier liegt also der Fall genau so, wie bei der Frage nach der Freiheit des Willens, eine Ansicht steht diametral der anderen gegenüber, nur dass der letztere Widerspruch uns meist noch viel mehr und eher bekannt wird, als jener. Und dennoch können wir bei diesem anscheinend unser ganzes Dasein vernichtenden Widerspruche nicht bloss leben, sondern wir wissen uns auch so mit ihm abzufinden, dass unser äusseres Leben wenigstens durch ihn überhaupt nicht beeinflusst wird. Wir nehmen eben die Erscheinung für die Wirklichkeit. Genau so auch liegt es bei der Frage der Willensfreiheit. Wie dort, so ist unmittelbar brauchbar für unsere Daseinsführung auch hier nur die auf den Sinneswahrnehmungen beruhende Auffassung, d. h. die Auffassung, dass der Wille frei ist. Diese Auffassung ist die Erscheinung, die der Unfreiheit des Willens das Wesen. Nur die erstere kommt unmittelbar für unsere Daseinsführung in Betracht. Damit ist aber die gegenwärtige Frage gleichzeitig auch für die Erscheinungslehre, die es nur mit dem Erkannten und Erkennbaren zu thun hat, beantwortet. Der Wille ist für die Erscheinungslehre ein freies, d. h. ein in seiner Entstehung, Richtung und Verlauf allein von sich abhängiges Vermögen der Seele. In dieser seiner Eigenschaft der Freiheit ist er von uns bereits der Anhalt und die Unterlage zu einer für die ganze Erscheinungslehre grundlegenden Unterscheidung geworden, nämlich für die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, von denen wir die erstere oben als die Seele in der Form der Freiheit, die letztere als die Seele in der Form der Gebundenheit erklärt haben (Ia, S. 41). Bei dieser Erklärung ist dem ebenbetonten Charakter der Erscheinungslehre entsprechend das Verhältnis des Willens zur Lebenskraft gänzlich ausser Betracht gelassen, die Freiheit

des Willens demgemäss auch nicht nach der Richtung hin untersucht worden, ob und inwieweit sie von der Lebenskraft abhängig ist. Vielmehr musste uns in diesem Zusammenhange allein die Frage ausschlaggebend sein, ob und inwieweit der Wille von blossen Naturtrieben abhängig ist und bestimmt wird, oder ob und inwieweit die Abhängigkeit des Willens von diesen Trieben unterbrochen wird durch lediglich der Menschenseele eigene, von dieser kraft innerer Wahrnehmung als reiner Ausfluss des Ich, als reines Erzeugnis der Persönlichkeit des Menschen aufgefasste Beweg- und Bestimmungsgründe des Willens. Da nun als die alle sonstigen Triebe umfassenden und in sich schliessenden Naturtriebe der Unterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb anzusehen sind, musste uns für die Erscheinungslehre folgerichtig die Gebundenheit des Willens vorzugsweise als die Gebundenheit des Willens an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, die Freiheit des Willens aber vorzugsweise als die Loslösung von diesen Trieben erscheinen. Bereits bei der Feststellung der Begriffe Vernunft und Verstand aber ist nicht unterlassen worden zu betonen, einmal, dass der Begriff Freiheit des Wollens und Erkennens auch in diesem Sinne nicht ein bloss verneinender ist, sondern ein Setzendes in sich schliesst, und zum anderen, dass er keineswegs eine völlig uneingeschränkte Freiheit, sondern eine Freiheit nur innerhalb gewisser Schranken bedeute. In der ersteren Beziehung beruht die Freiheit des Willens neben der Loslösung von den Naturtrieben vor allem in dem Antrieb, die Fähigkeit des freien Willens völlig auszunutzen. Mit dem Bewusstsein, dass er einen freien, von den Naturtrieben unabhängigen Willen hat, verbindet sich beim Menschen der Antrieb, diesen freien Willen, soweit er immer reicht, also seinem vollen Umfange nach, auch auszunutzen. Welchen Gebrauch der Mensch von dieser Fähigkeit bei der Freiheit des Erkennens macht, wie diese Freiheit namentlich auch mit dem Vorsatze auftritt, alles zu erkennen, was dem Menschen nach den ihm verliehenen Erkenntnismitteln zu erkennen möglich ist, haben wir oben schon gezeigt, hier aber bei dem Willen ist es nun der Vorsatz, auch alles zu wollen, was zu wollen möglich ist, der als Setzendes der Freiheit des Willens innewohnt. Anlangend nun den Umfang der Willensfreiheit, so bedeutet, wie bei der Freiheit des Erkennens diese Freiheit nicht mit der Fähigkeit, alles zu erkennen, gleichbedeutend war, auch bei der Freiheit des Wollens diese nicht die Freiheit, alles nur Denkbare zu wollen. Die Freiheit des Willens macht den Menschen noch nichts weniger als allmächtig. Sie bedeutet bloss die Freiheit, innerhalb der Anlagen des Willens, somit innerhalb derjenigen Schranken, die dem Willen durch die ihm anerschaffene Einrichtung gegeben ist, alles zu wollen. Denn in Schranken ist auch der Wille in der Form der Freiheit gebannt. Diese Schranken aber machen sich vor allem bei seiner Einwirkung auf die Aussenwelt geltend, und zwar dadurch, dass der Wille als eine Äusserung der Erscheinung unseres Ich an die Voraussetzungen gebunden ist, die die körperliche Erscheinung ihm auferlegt. Kann der Wille in dieser Beziehung nur gerichtet sein auf Handlungen, und bestehen diese Handlungen nur in mechanischen Bewegungen unseres Körpers oder einzelner Glieder, so liegt gleichzeitig hierin eingeschlossen, dass auch der freie Wille bei seiner Einwirkung auf die Aussenwelt nur solche Zwecke wollen kann, deren Verwirklichung möglich ist durch das Mittel jener mechanischen Bewegungen, die wir Handlungen nennen. Wo sich ihm dieses Mittel nicht bietet, da kann dem Menschen auch der freie Wille nichts frommen, da endet das Bereich einer Macht. Aber auch die Loslösung des freien Willens von dem Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb muss man nicht so auffassen, als ob der vernunftbegabte Mensch nun vom Einfluss dieser Triebe frei bliebe. Im Gegenteil, auch beim Menschen bilden diese Triebe und deren Befriedigung mit Hilfe des Willens die Hauptaufgabe mindestens bei der Schaffung der äusseren Lebensbedingungen und füllen damit den grössten Teil auch der Willensthätigkeit des Menschen aus, ja bei Menschen von minder ausgebildeter Geistesanlage wird nicht selten verhältnismässig nur wenig von der Willensthätigkeit für andere Zwecke übrig bleiben. Trotz dieser in der Einrichtung der menschlichen Natur liegenden Einschränkungen verbleibt aber grundsätzlich wenigstens und mindestens bei den Menschen mit ausgebildeterer Vernunft für die Freiheit des Willens im obigen Sinne doch noch ein grosses Gebiet der Bethätigung. Sie äussert sich vor allen Dingen, wie schon hervorgehoben, in der dem Tiere versagten Fähigkeit, alles zu wollen, was nach der Anlage des Willens gewollt werden kann. Wie bei der Erkenntnis, so deckt sich für die Geschöpfe mit gebundenem Willen auch beim Wollen die Anlage des

Willens und die Fähigkeit, von dieser Anlage Gebrauch zu machen, keineswegs völlig. Die erstere reicht auch hier weit über die letztere hinaus. Hätte ein Tier aus sich heraus die Fähigkeit, alles zu wollen, was es nach der Anlage seines Willens wollen kann, so würden namentlich die höher veranlagten Tiere eine sehr grosse Anzahl Handlungen vornehmen können, deren so nur der Mensch fähig ist. Wenn man sich vergegenwärtigt, zu welch nicht selten erstaunlichen Thätigkeiten ein gelehriger Hund, kluge Tiere, wie die Pferde, der Elephant, durch menschliche Einwirkung abgerichtet, welche Thätigkeiten also von diesen Tieren vermittelst ihres Willens verrichtet werden können, so wird diese Behauptung keines weiteren Beweises bedürfen. Und doch ist zwischen diesen Thätigkeiten abgerichteter Tiere und den gleichen der Menschen ein ungeheuerer Unterschied. Die ersteren gehen nur aus der Einwirkung des Menschen, nicht aus dem freien Willen des Tieres hervor und können schlechterdings ohne die erstere nicht auftreten, noch sich aus den eigenen Fähigkeiten des Tieres heraus erweitern. Die letzteren gehen aus der eigenen Bewegung des Menschen, gehen aus dessen Bewusstsein, dass der Wille frei ist, und dem Triebe hervor, von dieser Freiheit wo immer thunlich auch Gebrauch zu machen. Die Freiheit des Willens äussert sich ferner dadurch, dass, wenn schon der Wille von den Naturtrieben nicht völlig unabhängig ist, denn auch der Mensch muss dem Triebe nach Essen und Trinken, nach Bethätigung seiner Muskeln, nach Atmung frischer Luft, nach Befriedigung des Geschlechtstriebes bis zu einem gewissen Grade entsprechen, der Wille doch die Befriedigung dieser Triebe nicht bloss durch Beschränkung auf ein gewisses Mass und auf gewisse Zeiten und Gegenstände einschränken und regeln, sondern sie auch nach Befinden ganz unterdrücken und dadurch auf das Auftreten dieser Triebe selbst einwirken kann. Zwischen die Triebe und deren Befriedigung treten, den Zusammenhang beider unterbrechend, beim freien Willen die Vernunft-Bestimmungsgründe des Willens, die unabhängig von den Naturtrieben und daher den tierischen Lebewesen unbekannt sind. Diese Bestimmungsgründe werden, wie unten nachgewiesen werden wird, vom Menschen aus seinem Daseinszwecke, aus seiner Bestimmung entnommen und treten, sofern die Vorstellung vom Daseinszwecke den Naturtrieben

widerstreitet, mit den letzteren in Kampf. Die Wahlentscheidungen, von denen wir gezeigt haben, dass sie auch bei den tierischen Lebewesen vorkommen können, beschränken sich bei den Tieren auf den Widerstreit der Naturtriebe untereinander. Dem sittlichen Gebiete angehörige Bestimmungsgründe kennt das Tier nicht. Bei dem Menschen dagegen tritt dem Widerstreite der Naturtriebe untereinander der Widerstreit der Naturtriebe mit den sittlichen Beweggründen und der zwischen den letzteren selbst hinzu und bewirkt so, dass das Gebiet und die Zahl der Wahlentscheidungen beim Menschen unendlich viel grösser ist als bei den Tieren. Dafür, bis zu welchem Grade bei diesem Kampfe die sittlichen Bestimmungsgründe die Naturtriebe zu überwältigen und zu unterdrücken vermögen, werden immer die bezeichnendsten Beispiele die Selbstpeinigungen der Asketen und sonstiger religiöser Fanatiker bilden. Augenfälliger, wenn auch nicht drastischer, tritt die Loslösung des Willens von den Naturtrieben nur im Falle der Vernichtung des Daseins mittelst des freien Willens auf dem Wege des Selbstmordes auf. Denn selbst so weit kann sich der freie Wille den Naturtrieben entgegenstellen, dass er seine eigene Unterlage, das leibliche Dasein, durch Handlungen aufhebt. Es sind nahezu dieselben Mittel, die dem Menschen und dem Tiere zum Wollen verliehen sind. Während aber beim Tier nur der Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb den Willen in Bewegung setzt, ist es der unbeschränkt schaltende schöpferische Odem des freien Willens, der das Orgelwerk des Willens beim Menschen durchsaust. Mit der Freiheit des Erkennens zusammen wird so die Freiheit des Wollens das eigentliche und wesentlichste Unterscheidungsmerkmal für die Unterscheidung der Menschenseele von der Tierseele. Aus ihr entspringen mehr oder weniger auch alle die Verschiedenheiten, die bei der Menschenseele auf dem Gebiete der Bewegungserregungen festzustellen sind, und es ist demgemäss, nachdem wir bei der Erkenntnislehre gezeigt haben, wie das Vermögen der freien Erkenntnis seinen Einfluss auf die einzelnen Stadien des Erkenntnisverfahrens geltend macht, nunmehr unsere Aufgabe, im folgenden zu zeigen, wie der Einfluss des freien Willens bei den einzelnen Stadien auch der Willensvorgänge seinen Ausdruck findet.

3. Der Einfluss der Willensfreiheit auf die Gefühle.

Einfluss auf die körperlichen Gefühle.

Auch in der körperlichen Erscheinung des Menschen kommt unverkennbar der gewaltige Schritt schon zum Ausdruck, den die Schöpfung gethan, indem sie bei der Stufenleiter der Geschöpfe von der Erschaffung des Tieres zu der des Menschen verschritten. Im Menschen richtet sich das Geschöpf auf von seiner der Erde zugewandten Haltung, sein Körper streckt sich in gerader Richtung empor, das Antlitz mit seinen durchgeistigten Zügen, mit seinem die Seele widerspiegelnden göttlichen Auge ist der vor ihm ausgebreitet liegenden Erdenumgebung und dem Himmel zugekehrt, die bei den Tieren dem Kopfe und dessen Werkzeugen zufallenden Aufgaben der Verteidigung und sonstiger niederer Verrichtungen werden beim Menschen dem Haupte abgenommen und anderen Organen zugewiesen. Die Glieder des Menschen recken sich, die Vorderextremitäten werden aus lediglich der Fortbewegung auf der Erde dienenden Gliedmassen zu Armen und Händen, mit denen der Mensch Verrichtungen von unendlicher Mannigfaltigkeit auszuüben imstande ist, der Schutz der Haar-Schuppen oder Federbekleidung fällt bei seinem Leibe weg und lässt uns dafür den nach den Gesetzen der Zweckbestimmung und des Ebenmasses eingerichteten herrlichen Gliederbau des vornehmsten der Lebewesen erkennen. Dabei tritt der Mensch nicht wie das Tier in zahllosen und teilweise unter sich grundverschiedenen äusseren Erscheinungsformen auf, sondern, wo immer er auf der Erde vorkommt, ist seine körperliche Erscheinung, von den jenen Unterschieden gegenüber völlig zurücktretenden Verschiedenheiten der Rassen abgesehen, doch überall an gleichartige Körperformen gebunden. Trotz aller dieser deutlichen Ausprägungen, die der Fortschritt von dem niedriger zum höher veranlagten Wesen auch in der äusseren Erscheinung des Menschen findet, sind es doch noch ungleich viel grössere Abstände, die die Seele des Menschen von der der Tiere trennen, ungleich viel grössere Schöpfungswunder, die die Menschenseele gegenüber der Tierseele aufweist. Denn was wollen alle die genannten körperlichen Vorzüge, denen zum Trotz der Mensch doch an die Erde gefesselt und ihren ihm vielfach feindlichen, ihn scheinbar herabwürdigenden Gesetzen unterworfen bleibt, was wollen alle diese Vorzüge besagen gegen die eine grosse Thatsache, dass der menschliche Gedanke ledig aller irdischen Fesseln das ganze Bereich des Wirklichen zu durchmessen und selbst über dieses hinaus in das Unendliche und Ewige zu schweifen vermag, was gegen die Thatsache besagen, dass sein Wille ihm die Aufsuchung der fernsten Gegenden des Erdballs, die Herrschaft über alle seine Mitgeschöpfe, die Bezwingung der Naturkräfte, die Zähmung seiner Triebe und Leidenschaften, den Aufblick zu dem Alleserschaffer, zu dem Alleserhalter und Alles-Lenker ermöglichen! „And while the body is confined to one planet, along which it creeps with pain and difficulty, the thougt can in an instant transport us into the most distant region of the universe, into the unbounded chaos, where nature is supposed to lie in total confusion*) (Hume).

Einfluss auf die geistigen Gefühle.

Was wir aber hier sehen, dass die Verschiedenheiten zwischen Mensch und Tier sich mehr noch auf dem geistigen als auf dem körperlichen Gebiete geltend macht, wiederholt sich auch bei dem Einflusse, den die Vernunft insonderheit auf die körperlichen und auf die geistigen Gefühle des Menschen ausübt. Sicherlich ist dieser Einfluss auch bei den körperlichen Gefühlen ein nicht geringer. Zwar ist auf diesem Gebiete ein Vergleich schwieriger als auf sonstigen Gebieten, immerhin aber müssen wir annehmen, dass die Tiere weder gleich zahlreicher körperlicher Gefühle fähig sind, wie der Mensch, noch auch, dass die Gefühle bei ihnen einen gleich ausgebildeten Charakter haben. Nicht vorkommen können beim Tiere jedenfalls die körperlichen Gefühle, die beim Menschen durch gewisse nur ihm eigene Gemütsstimmungen hervorgebracht werden, wie der auch mit körperlichen Gefühlen verbundene Seelenschmerz, wie die physischen Schmerzen des Hypochonders, des Hysterischen, das auch körperlich angenehme Gefühl der That- und Schaffenskraft u. s. w. Andererseits können auch Gefühle, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat, durch den freien Willen beim Menschen wesentlich gesteigert und verfeinert werden. Einer solchen Steigerung und Verfeinerung sind zugänglich das Gefühl des Geschmacks und Geruchs, der Empfindlichkeit gegen äussere Einflüsse wie Wärme und Kälte, sind namentlich auch die Geschlechtsgefühle zugängig, ein Umstand,

*) „Und während unser Körper auf diesen einen Planeten angewiesen ist, auf dem er mühselig dahinkriecht, kann uns der Gedanke in einem Augenblicke in die fernsten Regionen des Weltalls, in das grenzenlose Chaos versetzen, wo die Natur nach unserer Annahme in gänzlicher Nacht liegt.“

der es erklärt, dass der Mensch durch übertriebene Steigerung und Verfeinerung der Gefühle auf allen diesen Gebieten auch nach der üblen Seite hin sich entwickeln kann, dass er der Ausschweifungen fähig ist, die den Tieren unbekannt sind. Alles dies steht aber doch unendlich weit zurück hinter dem Einflusse, den der freie Wille in Verbindung mit der Erkenntnisfreiheit auf dem Gebiete der geistigen Gefühle ausübt. Durch die Freiheit des Erkennens waren wir in eine völlig neue Welt gestellt worden. Nicht bloss was wir um uns erkennen, gewinnt tausend neue Beziehungen zu einander und verliert sich ins Ungemessene und Unendliche, sondern auch wir selbst, unsere äussere und innere Erscheinung und unser Verhältnis zum All der Dinge wird in unendlich viel tieferer und umfassenderer Weise erkannt, als das Tier sich und seine Umgebung erkennt. Um ungezählte neue Vorstellungen vermehrt sich mit der Erkenntnisfreiheit der Schatz unserer Vorstellungen und unseres Wissens. Mit dieser Erweiterung der Vorstellungen Hand in Hand geht nun aber auch eine Erweiterung des Kreises der Gefühle. Ziehen wir zunächst die Gesellschaftsgefühle in Betracht, so tritt uns bei ihnen die Erscheinung entgegen, dass die Gefühle dieser Art, die wir auch bei den Tieren schon feststellen konnten, bei den Menschen einen ungleich tieferen Gehalt annehmen. Was ist die einem dunklen Drange entspringende Liebe auch der höchst veranlagten Tiere zu ihren Jungen gegen die Liebe, die eine Mutter gegen ihr Kind hegt, was ist sie gegen die Gefühle, die der Pinsel eines Raphael, eines Murillo, eines Dürer und Holbein und ungezählter anderer in den sogenannten Madonnenbildern verherrlicht haben, was sind die Herdengefühle, die die Tiere haben, gegen die Gefühle, die den Menschen an den Menschen knüpfen! Die bloss sinnliche Geschlechtsliebe bei den tierischen Lebewesen erhebt sich beim Edelwesen unter den Geschöpfen, dem Menschen, zu der in unendlich mannigfaltigen Erscheinungsformen auftretenden Liebe, die den Dichtern aller Zeiten reichlichen Stoff geboten und den Dichtern der kommenden Zeiten noch eine unerschöpfliche Fülle Stoffs bieten wird! Um die Gatten schlingt sich beim Menschen das Band der Gattenliebe, um die Eltern und Kinder das Band der Eltern- und Kindesliebe und vereinigt sie zu der Gemeinschaft, die wir als Familie bezeichnen. Die Verwandtschaft des Blutes erzeugt die Verwandtenliebe, die Beziehungen, die das Zusammenleben und das

Zusammenwirken an denselben Wohnorten hervorbringt, erzeugen das Gefühlsband, das die Gemeinde und ihre Glieder umschlingt, erzeugt die Heimatsliebe, die Beziehungen, die zwischen Genossen desselben Volkes und Staates bestehen, erzeugen die Vaterlandsliebe. Ganze Klassen neuer Gefühle treten ferner auf mit den Vorstellungen von den Beziehungen des Menschen zum All der Dinge, von dem Daseinszwecke, von einem höchsten Gute, von Gott, von der Unsterblichkeit, von Gut und Bös, Recht und Unrecht, vom Schönen. Auf die ersteren beziehen sich die Gefühle der Gottesfurcht, der Andacht, der Frömmigkeit, der Demut, des Glaubens und Aberglaubens, auf die letzteren das Gerechtigkeitsgefühl, die Gefühle der Reue, der Scham, das Gefühl des Erhabenen und Gemeinen u. s. w., alles Gefühle, die auch den am höchsten veranlagten tierischen Lebewesen gänzlich versagt sind.

Wie auf den Inhalt und die Anzahl der Gefühle, so übt die Freiheit des Willens aber auch den weitestgehenden Einfluss auf Entstehung, Verlauf und Endigung der Gefühle. Anlangend die Entstehung der Gefühle, so können zwar auch durch den freien Willen schlechterdings nicht solche Gefühle in uns hervorgerufen werden, zu denen die Anlage in uns nicht vorhanden ist. Hier findet vielmehr, wie wir oben schon betont haben, auch der freie Wille seine natürliche Grenze. Wohl aber liegt es in seiner Macht, auf die Entstehung solcher Gefühle, zu denen wir beanlagt sind, in der verschiedensten Weise einzuwirken. Indem wir uns bewusst sind, dass Gefühle in uns sowohl durch physiologische Vorgänge in unserem Körper, als durch Vorstellungen hervorgerufen werden können, braucht der Wille bloss diese Voraussetzungen herbeizuführen, um mit ihnen auch die entsprechenden Gefühle hervorzurufen. Ebenso liegt es hiermit in seiner Macht, auf den Verlauf und die Beendigung dieser Gefühle Einfluss auszuüben. Da sich Gefühle durch ihre häufige Wiederholung ausbilden und verfeinern lassen, so vermag der freie Wille auch ausbildend und verfeinernd, und da die Gefühle durch Unterdrückung abgeschwächt werden können, der Mensch sich durch Unterdrückung ihrer selbst entwöhnen kann, auch abschwächend und entwöhnend auf die Gefühle einzuwirken. Der Mensch ist also vermöge des freien Willens imstande, eine Erscheinung, die beim Tiere völlig ausgeschlossen ist, in weitgehender Weise auch eine erzieherische Wirkung auf seine Ge-

fühle und überhaupt eine gewisse Herrschaft über sein ganzes Gefühlsleben auszuüben.

Einfluss auf die gewillkürten Vorstellungen.

Endlich wird durch den Einfluss des freien Willens auf die Gefühle auch die Kunst erst möglich. Wir gewahren auch bei dem Tiere, dass es Phantasievorstellungen hat, was schon daraus hervorgeht, dass auch bei dem Tiere Träume auftreten. Wir haben aber nicht das mindeste Recht anzunehmen, dass das Tier willkürlich in sich Phantasievorstellungen hervorruft und hervorrufen kann, eigens zu dem Zwecke, um durch diese Vorstellungen gewisse Gefühle in sich zu erwecken. Der Mensch infolge seiner Begabung mit dem freien Willen kann dies. Er macht schon bei dem Erkennen, wie wir in der Erkenntnislehre (Ia, S. 187) gezeigt haben, von der ihm durch den freien Willen verliehenen Fähigkeit, beliebig Vorstellungen in sich hervorzurufen, zu dem Zwecke Gebrauch, um seine Kenntnis von der Wirklichkeit zu erweitern. Er sendet seine Gedanken hinaus in das Bereich des Unbekannten und lässt sie dort Ideen verknüpfen und trennen, er stellt Vermutungen an, wirft Fragen und Zweifel auf, er vergleicht, er erörtert, er untersucht, er forscht, und alles dies, um seine Kenntnis von der Welt der Dinge zu erweitern. Aber es steht ihm auch ebenso frei und er macht hiervon auch ebenso Gebrauch, durch seinen Willen beliebig Vorstellungen zu dem Zwecke hervorzurufen, um mit diesen auf die Gefühle einzuwirken. In dieser Weise vermag er sich willkürliche, also lediglich auf Einbildung (Phantasie) beruhende Vorstellungen von Menschen und Dingen zu machen, von denen er sich alle Mängel hinweg, die er sich dagegen mit allen Vorzügen ausgestattet denkt, von Menschen und Dingen, die seinen Vorstellungen von Vollkommenheit entsprechen, vermag er sich ferner Menschen handelnd zu denken in einer Weise, die in ihm Wohlgefallen oder Abscheu erregt, das Bild von einer Landschaft zu machen, bei deren Vorstellung sein Gemüt Genuss und Befriedigung empfindet, vermag er sich oder anderen Gefühle beizulegen, die sein Gemüt erheben oder ihn zerknirschen. Alles dies, sofern es zu dem Zwecke geschieht, auf das Gemüt einzuwirken, es zu unterhalten, zu ergötzen, zu erheben, und sofern nicht damit die Befriedigung tieferliegender, in den religiösen Gefühlen gegründeter Bedürfnisse bezweckt wird, gehört in das Bereich der Kunst. Die Kunst wird also allein durch die Freiheit des Willens möglich,

vermöge deren wir Vorstellungen auch zu dem Zwecke hervorrufen können, um auf das Gemüt einzuwirken. Ebendaraus, dass nur die Freiheit des Erkennens und Wollens solche Vorstellungen hervorzurufen imstande ist, erklärt es sich, dass die Kunst und alles, was mit ihr zusammenhängt, dem Tiere gänzlich versagt ist. Dass hiergegen auch nicht gewisse Thätigkeiten der Tiere, wie etwa die Herstellung der künstlichen Zellen der Honigbiene, oder die künstlichen Nester des Webervogels, oder die kunstreichen Bauten der Termiten und ähnliches ins Feld geführt werden können, bedarf nicht besonderer Begründung. Denn weit entfernt, dass die gedachten Thätigkeiten der betreffenden Tiere zu dem Zweck, um damit auf das Gemüt einzuwirken, vorgenommen werden, sind sie ja, wie oben dargelegt worden, überhaupt nicht einmal mit der Vorstellung von einem Zwecke verbunden. Und ebenso würde man gewissen Erscheinungen bei den Tieren, wie z. B. dem Anlegen von Hochzeitskleidern während der Paarungszeit, die bei Darwin in ausgiebigem Masse für die Zuchtwahltheorie benutzt worden ist, offenbar falsch auslegen, wenn man aus ihnen folgern wollte, dass die Tiere ein Gefühl für das Schöne haben. Die Vorstellung vom Schönen ist, wie unten nachgewiesen werden wird, so unzertrennlich mit der Vorstellung vom Zwecke, insbesondere dem Daseinszwecke, die nur im Zustande der freien Erkenntnis entstehen kann, verbunden, dass jede Möglichkeit, eine solche Vorstellung könne schon im Zustande der gebundenen Erkenntnis vorkommen, von vornherein ausgeschlossen ist. Die vorstehenden Darlegungen über den Einfluss der Freiheit des Willens auf die Gefühle müssen vorläufig genügen. Denn obschon die Gefühle die gesamte Unterlage für die Willensthätigkeiten bilden und daher alle die zahlreichen und weitreichenden Verschiedenheiten, die sich bei den Trieben und dem Willen im Zustande der Freiheit ergeben, von der Einwirkung der letzteren auf die Gefühle ihren Ausgang nehmen, so würde es doch den Rahmen eines Grundrisses überschreiten, wollten wir der Darstellung dieses Einflusses noch einen breiteren Raum gewähren.

4. Der Einfluss des freien Willens auf die Triebe.

Unabhängigkeit von den Naturtrieben und Entgegensetzung gegen diese.

Die Eigentümlichkeit der Freiheit des Willens in dem Sinne, in dem sie für die Erscheinungslehre in Frage kommt, beruht darin, dass der Wille bis zu einem gewissen Grade von den Naturtrieben unabhängig ist, ja denselben sich sogar entgegensetzen, und demnächst darin, dass er sich auf Dinge richten kann, die über die Gegenstände der Naturtriebe mehr oder minder weit hinausreichen. In beiden Beziehungen ist diese Eigentümlichkeit des freien Willens im Folgenden noch näher zu beleuchten. Fassen wir sogleich die Freiheit des Willens in der Form ins Auge, in der sie ihren allerweitestgehenden, ihren allerdrastischsten Ausdruck findet, das ist in der Form der Entgegensetzung gegen die Lebenskraft selbst. Der freie Wille vermag mehr als bloss den Naturtrieben sich entgegenzustellen, er vermag dadurch, dass er mittelst von ihm hervorzubringender Handlungen die körperliche Unterlage des Lebens zerstören kann, das Ich selbst und damit auch die Lebenskraft, soweit sie in diesem Ich zur Erscheinung gelangt, aufzuheben. In dieser Möglichkeit der Vernichtung des Ich und damit der Aufhebung seiner selbst findet die Freiheit des Willens grundsätzlich ihren weitestgehenden und bezeichnendsten Ausdruck. Ein Wille, der das ihm zugrundeliegende Ich und damit sich selbst aufheben, der also auch diese äusserste Schranke überwinden kann, ist grundsätzlich — wenigstens inbezug auf seine verneinende Bethätigung — an keine Schranke mehr gebunden. Kann er das Leben selbst aufheben, dann kann er auch auf jede Äusserung desselben aufhebend einwirken, dann giebt es keine Lebenserscheinung, weder willkürliche noch unwillkürliche im eigenen Ich mehr, auf die er nicht ebenfalls in dieser Richtung einwirken könnte. Und in der That bietet die Biologie Beispiele genug, bei denen die Freiheit des Willens ausser zur gänzlichen Vernichtung des Ich zur Unterdrückung oder doch Einschränkung aller möglichen Funktionen des Lebens benutzt worden ist. Die Sekte der indischen Gymnosophisten enthält sich der Fleischnahrung, des Beischlafs und aller Körperreinigung, die indischen Fakire halten jahrelang, ja so lange die Arme über den Kopf, bis sie verdorren, lassen sich an Längenbäumen mittelst eiserner, in das Fleisch getriebener Haken befestigen und über dem Feuer rösten, oder rollen sich meilenweit auf der Erde hin, um an einen heiligen Ort zu kommen. Ähnliche Erscheinungen treten bei den Buddhisten, bei den alten Ägyptern, bei den Griechen (Antisthenes, Diogenes) auf. Im Christentum weisen die Mönchsorden alle möglichen Formen der Askese auf von der Entziehung der Nahrung bis zur Zerfleischung oder sonstigen willkürlichen Zerstörung des Körpers (Geisselbrüder, Säulenheilige). Diese Beispiele führen zur Genüge den Beweis, dass an sich dem freien Willen inbezug wenigstens auf dessen einschränkende und vernichtende Einwirkung auf die körperlichen und geistigen Lebensfunktionen nichts unmöglich ist. Mit einer so weitgehenden Freiheit des Willens kann man indessen nicht als einer regelmässigen, in der gewöhnlichen Natur des Menschen begründeten rechnen. Auch in der Geschichte der Menschheit erscheinen solche Handlungen nur als Ausnahmen. Soweit sie nicht auf krankhafte Zustände oder Zustände vorübergehender Überreizung der Nerven durch plötzliche Erregung, durch Fanatismus und dergleichen zurückzuführen sind, sind sie meist nur möglich geworden durch eine von langer Hand vorbereitete, mehr oder minder gewaltsame Erziehung des Willens auf sie. In Wirklichkeit reicht bei dem Durchschnittsmenschen der freie Wille überhaupt nicht so weit, dass er seine eigene Existenz willkürlich vernichten oder den natürlichen Lebensfunktionen in so weitgehender Weise willkürlich entgegentreten könnte, wie bei den obigen Beispielen. Eines solchen Willens sind thatsächlich unter Millionen nur sehr wenige fähig, auch wenn sie sich's vornehmen. Reicht doch der freie Wille bei der grössten Mehrzahl der Menschen im Kampfe mit den Naturtrieben nicht einmal hin, diese Triebe in den Fällen zu unterdrücken, wo die Betreffenden deren Befriedigung selbst nicht wollen, ja für verwerflich ansehen. Wie weit der Wille des Menschen in dieser Beziehung als frei angesehen werden kann, beantwortet sich für jeden einzelnen Menschen verschieden, denn auch die Anlage zum freien Willen ist wie die Anlage des Willens selbst bei jedem Menschen eine andere. Die Unterdrückung von Leidenschaften kann dem einen sehr leicht, dem anderen sehr schwer, ja unmöglich fallen. Dem zur Mässigkeit angelegten Menschen wird es gar keine Überwindung kosten, sich vom übermässigen Trinken zu enthalten, während der mit der Trunksucht Behaftete trotz der stärksten Vorsätze seine Leidenschaft durch den freien Willen zurückzu-

drängen ausser Stand ist. Ganz offenbar müssen diese Umstände bei der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen grundsätzlich mit in Betracht gezogen werden. Denn nur insoweit ein freier Wille vorhanden ist, kann eine Verantwortung angenommen werden. Auch für die Strafrechtspflege ist dieser Grundsatz im allgemeinen festzuhalten. Es beruht aber auf einer Verkennung der Erfordernisse des Lebens und der praktischen Möglichkeit der Durchführung, wenn man diesen Grundsatz als schlechthin massgebend ansehen und durchführen wollte. Dies würde schon deshalb gänzlich unmöglich sein, weil es unmöglich ist, die Anlage des freien Willens bei den einzelnen mit auch nur einiger Zuverlässigkeit festzustellen. Hiernächst aber ist nicht zu übersehen, dass sich diese Frage strafrechtlich überhaupt nicht allein nach psychologischen Gesichtspunkten regeln lässt, sondern dass hierbei vor allen Dingen auch die Rücksichten auf Staat und Gesellschaft mit in Frage kommen. Diese Rücksichten aber erheischen, dass man jemanden nicht um deswillen niedriger bestraft oder straffrei lässt, weil er nicht die nötige sittliche Kraft besitzt, um dem Hange zum Verbrechen zu widerstehen. Der Gesetzgeber muss davon ausgehen, dass jedem die sittliche Kraft innewohnt, seine Vorschriften zu befolgen und er muss seine Vorschriften demgemäss einrichten. Ohne dies würde eine Gesetzgebung und insbesondere eine Strafgesetzgebung gar nicht möglich sein, würde es nicht möglich sein, Staat und Gesellschaft entsprechend gegen die Rechtsbrüche einzelner zu schützen. Mit Recht gehen daher die geltenden Strafgesetze davon aus, dass die Zurechenbarkeit zwar davon abhängig zu machen sei, dass jemand die erforderliche Einsicht in die Strafbarkeit seiner Handlung besitzt (§ 56 des Deutschen Reichs-Strafgesetzbuchs) und berücksichtigen es hierneben auch als Grund der Strafausschliessung oder Strafminderung, wenn jemand bei der betreffenden That geistesgestört war, oder seine freie Entschliessung durch Gewalt oder Drohung ausgeschlossen beziehentlich beschränkt war, oder er im Zustand der Notwehr oder in einem Notstande gehandelt hat, nicht aber erkennen sie es als einen Strafausschliessungs- oder Strafmilderungsgrund an, wenn jemand nicht die sittliche Kraft besessen hat, dem Hange nach Verbrechen zu widerstehen, obschon sich Fälle denken lassen, wo ausnahmsweise auch dieser Umstand als Milderungsgrund mit berücksichtigt werden kann.

Einfluss auf die einzelnen Triebe.

Von gleicher, wenn nicht noch höherer Bedeutung als die in der Freiheit des Willens eingeschlossene Möglichkeit, den Naturtrieben entgegenzutreten, ist die andere Begleit- und Folgeerscheinung der Freiheit des Willens, dass zu den durch die Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebe dargestellten Naturtrieben noch weitere Triebe treten und zwar solche, die wir, weil sie dem Menschen allein eigen sind und ihrem Wesen nach ihn weit über das Tier erheben, als besonders wertvolle ansehen müssen. Zunächst tritt uns hierbei entgegen der freie Erkenntnistrieb, jener Trieb, als dessen Eigentümlichkeit wir es in der Erkenntnislehre haben kennen gelernt, die dem Menschen verliehenen Erkenntnismittel nach allen denkbaren Richtungen hin auszunützen, jener Trieb, der es uns ermöglicht, unser Erkennen und Denken nach Grundsätzen einzurichten, der uns damit die Wissenschaften ermöglicht und damit allenthalben die Erkenntnis der Welt und unserer selbst in einem Umfange erschlossen hat, gegenüber dem die tierische Erkenntnis als eine unendlich viel dürftigere und beschränktere gänzlich zurücktritt. Dem freien Erkenntnistriebe gesellt sich als weiterer Trieb der hinzu, uns Vorstellungen von unserem Daseinszwecke, von einem höchsten Gute und einem höchsten Wesen zu machen und danach unseren Willen und unser Handeln zu bestimmen. Der Befriedigung unseres Gemüts in dem Sinne der Erhebung und Erbauung tritt der auch den niedrigsten Völkern nicht mangelnde Trieb zur Kunst hinzu. Aber auch die Naturtriebe nehmen unter der Einwirkung des freien Willens einen weitaus geläuterteren Charakter an. Dies gilt sowohl von dem Triebe nach Nahrung, der, durch die Sittlichkeit beim Menschen des rein Tierischen entkleidet, infolge der Erforschung der körperlichen Lebensbedingungen und der in ihnen wurzelnden Bedürfnisse verfeinert und den gesundheitlichen Erfordernissen mehr angepasst wird, als von dem Geschlechtstrieb, den eine ideale Auffassung von den Beziehungen der Geschlechter zu einander aus dem rein Tierischen zu Sphären emporhebt, in denen er den Mund der Dichter und Sänger zu den herrlichsten Liedern begeistert. Von ganz besonderer Bedeutung aber ist die Ausbildung der Triebe, die unter dem freien Willen mit den Gesellschaftstrieben vor sich geht, den Gesellschaftstrieben, die die Gemeinschaften der Familien, der Gemeinden, des Staates schaffen und die Wunder wirkende Gedankenbrücke der gegliederten

(artikulierten) Sprache hervorbringen. Andererseits freilich ist es auch dieselbe Freiheit des Willens, die die Triebe im bösen Sinne steigert und in den Leidenschaften Formen annehmen lässt, durch die der Mensch noch unter die Tiere herabsinken kann. Manche Blätter der Geschichte sind mit Thaten Einzelner und der Völker angefüllt, die von dieser Thatsache trauriges Zeugnis ablegen. Denken wir bloss an die Greuelscenen der Christenverfolgungen im alten Rom, an die jeder Menschenwürde hohnsprechenden Blut- und Schandthaten der Hussitenkriege, oder an die unter der Firma der Aufklärung im Namen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit von Scheusalen in Menschengestalt verübten Massenmorde der französischen Revolution. Nur Geschöpfe ausgestattet mit dem freien Willen können sich bis zur Höhe jener edlen Triebe emporschwingen und auch sie nur bis zu diesem Abgrunde von Verworfenheit herabsteigen, nur sie sich bis zu solchen Leidenschaften hinreissen lassen, die wir tierisch und viehisch nennen, obwohl wir mit diesem Vergleiche den Tieren unrecht thun, da solcher Thaten eben nur der Mensch fähig ist.

5. Der Einfluss der Willensfreiheit auf den Willen selbst. Vernunftbestimmungsgründe und deren Unterlagen.

a. Allgemeines.

Notwendigkeit der Setzung eines Daseinszwecks.

Das über die Einwirkung der Willensfreiheit auf die Gefühle und Triebe Dargelegte hat uns gezeigt, welch unendliche Bereicherung die letzteren an neuen und wertvollen Formen durch den freien Willen erfahren haben. Gegenüber den nach Anzahl und Inhalt beschränkten Formen der Gefühle und Triebe bei den Tieren gleicht das Menschengemüt in seinem Reichtum und seiner Mannigfaltigkeit an Gefühlen, Trieben und Neigungen einem Gelände, in dem in reichster Fülle die köstlichsten Blumengründe abwechseln mit grossartigen Baumgruppen, freundliche Thäler mit erhaben sich türmenden Bergen, liebliche Matten mit finsteren Gebirgsschluchten, einem Gelände, über dem lustiger Lerchengesang schmettert, in schmelzenden Tönen die Nachtigall ihre

sehnsüchtigen Weisen erklingen lässt, aber auch brausende Gebirgsströme in donnerndem Falle in die Tiefe stürzen, einem Gelände, über das zeitweilig das friedliche Blau des Himmels sich ausbreitet, aber bisweilen auch schwere Unwetter, mit verheerender Gewalt das Gewordene vernichtend, hereinbrechen. Der ganze gewaltige Unterschied aber zwischen der Tierseele und der Menschenseele, der in diesem Bilde uns entgegentritt, er ist darauf zurückzuführen, dass der Mensch in seinem Erkennen und Wollen frei ist, er ist ein Ausfluss der Freiheit des Erkennens und Wollens. Sie, die Freiheit des Erkennens und Wollens, hat alles dies erzeugt und hervorgebracht. Dieselbe Freiheit des Erkennens und Wollens aber, der wir solches verdanken, ist dem Menschen auf der anderen Seite doch nicht umsonst verliehen. Hat sie ihm jene grossen Vorzüge vor dem Tiere eingebracht, so erlegt sie ihm dagegen auch dem Tiere völlig unbekannte Aufgaben auf, fordert sie von ihm Gegenleistungen, ohne die er sich jener Gaben überhaupt nicht oder doch nicht auf die Dauer mit Vorteil bedienen kann. Durch alles das versetzt sie den Menschen in eine gänzlich neue Lage, und zwar namentlich in zwei Beziehungen, die wir jetzt unter Vergleichung der entsprechenden Verhältnisse bei den tierischen Lebewesen näher zu betrachten haben.

Bei der Seele in der Form der Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb ist die ganze Richtung des Willens, wo und wann immer der letztere auftritt, durch diese Triebe bestimmt, ist keine weitere Zusammenfassung der Triebe zu einem Gesamtziel vorhanden und keine weitere solche Zusammenfassung erforderlich, als zu dem Zwecke der Erhaltung und Fortpflanzung, welcher mit diesen Trieben verfolgt wird. Darüber hinaus giebt es für das Tier keinen Trieb und darum auch kein Wollen, keinen Zweck und kein Ziel. Die genannten Naturtriebe allein bieten dem Tiere in allen Fällen den Anhalt für ihre Willensentscheidungen, jenseits ihrer kennt das Tier kein Wollen und Verlangen, kein Wünschen und Begehren. Sein gesamtes Wollen und Handeln, sein gesamtes Streben und Trachten steht im Dienste dieser Aufgabe, und findet mit und in ihr seinen Abschluss. Zwar ist es auch bei dem gebundenen Willen, wie schon hervorgehoben worden, nicht völlig ausgeschlossen, dass die Triebe miteinander in Widerstand treten, entgegengesetzte Be-

weggründe untereinander um die ausschlaggebende Bedeutung beim Willen kämpfen. Aber dieser Widerstreit vollzieht sich nur innerhalb jener Naturtriebe und so, dass auch nicht einmal das Bewusstsein des Gesamtzwecks, dem diese beschränkten Triebe dienen, hierbei mit in Frage kommt. In der Mehrzahl der Fälle wird es überhaupt auch nicht sowohl ein Widerstreit der Beweggründe sein, was in der Tierseele bei solchen Gelegenheiten sich vollzieht, sondern nur ein Widerstreit über die Wahl der Mittel zur Verwirklichung des Gewollten. Wie bei diesen meist in den kürzesten Zeiträumen sich abspielenden Vorgängen eine irgend tiefere Erregung der Tierseele nicht vor sich geht, so kennt ferner das Tier nach vollbrachter That auch kein Gefühl, wie es bei den Menschen in der Reue, in den Gewissensbissen auftritt. Durch die Naturtriebe allenthalben bestimmt und begrenzt, liegen die Verhältnisse der Tierseele sonach in der in Rede stehenden Beziehung abgeschlossen, klar und einfach vor uns. Anders wird dies bei dem Menschen durch den Hinzutritt der Freiheit des Wollens. Eine ungemessene Anzahl neuer Gefühle, eine bedeutende Vermehrung der Triebe ist im Gefolge des freien Willens beim Menschen aufgetreten und hat seiner Seele ein ganz neues Gepräge aufgedrückt. Nun wäre es ja trotzdem möglich, dass diese neuen Gefühle, diese neuen Triebe ebenfalls sich zu einer einheitlichen Gesamtwirkung vereinigten, alle nach einer bestimmten Richtung hin wirkten, wie es bei den an sich ja auch verschiedenen Gefühlen und Trieben der Tiere der Fall ist. Allein dem ist bei dem Menschen keineswegs so. Die neuen über den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb weit hinausreichenden Gefühle und Triebe sind durchaus nicht sämtlich nach einem Punkte gerichtet, sind keineswegs miteinander im Einklang. Nein, sie verfolgen häufig genug die gerade entgegengesetzte Richtung, kreuzen, bekämpfen und befehden sich untereinander in unzähligen Formen und Gestalten. Dies gilt schon bei den Gefühlen und Trieben, die nur das eigene Ich zum Gegenstande haben und beginnt bei den niedersten Trieben, um auch bei den höheren in derselben Weise sich fortzusetzen. Unser Nahrungstrieb ist keineswegs in der Weise wie beim Tiere eingerichtet, bei dem er in der Regel nur auf das geht, was zur Erhaltung und Entwickelung dienlich ist, er ist vielmehr sowohl bei der Auswahl der Nahrungsmittel oft genug auf solche Ge-

genstände gerichtet, die weder zur Ernährung dienlich noch unschädlich für die Gesundheit sind, als er inbezug auf das Mass der Nahrung zu einem Zuviel oder Zuwenig neigt. Ebenso liegt es aber auch bei den Trieben, die auf sonstige Thätigkeiten gerichtet sind. Der eine hat den Hang zum Müssiggang, bei dem die Kräfte des Geistes und des Leibes einrosten, der andere den übermässigen Hang zu Vergnügungen und Zerstreuungen, wieder ein anderer den Hang zu geschlechtlichen Ausschweifungen, noch ein anderer den Hang zum Aberglauben oder zur Schwärmerei. Und allen diesen Trieben stehen bei denselben Personen wieder ebenso viele Triebe gegenüber, die in alledem auf das Gegenteil gerichtet sind. Noch viel drastischer tritt aber dieser Widerstreit bei den Gefühlen und Trieben hervor, die sich auf unsere Mitmenschen, die sich auf die Gesellschaft beziehen. Der Mensch, haben wir gesehen, ist mehr als Herdentier, er ist Gesellschaftswesen. Dies gilt namentlich von dem heutigen Kulturmenschen. Auf tausend Gebieten steht er in tausend Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Er kann kaum einen Schritt thun, ohne die Interessensphären anderer zu berühren. Dies ist der Fall bei der Aufsuchung und Aneignung seiner Nahrung, bei der Wahl und Errichtung seiner Wohnstätten, bei der Erfüllung seines Berufs, sei er, welcher er sei, bei dem Verkehr der Geschlechter u. s. w., u. s. w. Bei diesen tausendfachen Beziehungen kommt der Mensch ununterbrochen in Lagen und Verhältnisse, bei denen seine Gefühle und Triebe die entgegengesetztesten Richtungen annehmen. Als sich selbst der Nächste drängt es ihn, möglichst viel Güter von anderen an sich zu reissen, als Geschöpf, das dem Mitgefühle zugänglich ist, drängt es ihn, das Gegenteil zu thun, von seinen Gütern bedrängten Mitmenschen abzulassen und mitzuteilen, die Ehrsucht lässt uns nach Ehrenstellen haschen, Selbstgenügsamkeit widerrät uns dies und lässt uns mit den Stellen zufrieden sein, die unseren Verdiensten entsprechen, die Furcht macht uns feig, das Pflichtgefühl tritt dieser Feigheit entgegen, die Genusssucht treibt uns zu Ausschweifungen und Völlereien, das Gewissen klagt uns deswegen an und tritt mit seiner Anklage der Genusssucht in den Weg, und so könnten wir diese Beispiele bis ins Unendliche fortsetzen. Überall, wohin wir blicken, ist die Harmonie, die beim Tiere Gefühle und Triebe zu einem, wenn auch sehr nahe und niedrig gesteckten, so doch immerhin

einheitlichen Ziele vereinigt, mit der Freiheit des Wollens beim vernunftbegabten Menschen geschwunden. Anstatt dessen tritt uns in der Menschenseele eine ungemessene Zahl einander sich befehdender und bekämpfender Gefühle und Triebe entgegen. Überall starrt es bei seinen Gefühlen und Trieben von Gegensätzen, Hader und Widerstreit. Und wo ist für die Menschenseele der Ausweg aus diesem Wirrsale? Die Freiheit des Wollens und Erkennens, die so Grosses in uns erzeugt, die aus unserer Seele die Wohnstätte zahlloser neuer Gefühle und Triebe gemacht, sie hat uns ebendamit auch die Stütze entzogen, die bei dem Geschöpfe mit dem gebundenen Willen den Gefühlen und Trieben Halt gewährt, sie hat die Zauberformel beseitigt, die dort an sich ebenfalls verschiedene Triebe doch überall einer Richtung, einem Ziele untergeordnet und dienstbar gemacht hat. Eine entsetzliche Leere gähnt uns an, eine Leere, ebenso ungeheuer als der Reichtum, der uns mit jenem Heere von neuen Gefühlen und Trieben in den Schoss geworfen worden ist. In den unendlichen Raum fühlen wir uns hinausgestellt, neben uns, über und unter uns keine Stütze, kein Anhalt, kein Boden, auf dem wir Fuss fassen könnten. Es ist klar, wir müssen jenes ungeheuere vacuum, jene ungeheuere Leere ausfüllen, wir müssen in dem uns angähnenden unendlichen Raum in den wir gestellt sind, eine Stütze, einen Anhalt, einen Fusspunkt finden, oder die Freiheit des Wollens und Erkennens, die uns zum Gott machen sollte, hätte uns hilfloser, bedauernswerter gemacht als das Tier. Wo aber ist für uns dieser Punkt, wo der Ausweg aus dieser Lage zu finden? Auf diese Frage haben wir zu antworten: er kann uns nur durch ebendieselbe Freiheit des Wollens und Erkennens gezeigt werden, die uns in dieses anscheinende Labyrinth geführt hat. Durch dieselbe Freiheit des Erkennens und Wollens, die uns die Krücke der sinnlichen Triebe entzogen hat, auf die gestützt die tierischen Lebewesen unbewusst eine Richtung ihres Daseins finden, müssen uns auch die Mittel an die Hand gegeben werden, unsere sich widerstreitenden Triebe und Gefühle zu einigen, und dieses Mittel, die Folgeerscheinungen des freien Willens aus dem Zustande des Krieges aller gegen alle in den Zustand der Versöhnung, aus dem Zustande des Widerstreits in den des Einklangs zu bringen, kann allein darin bestehen, dass wir dem Leben selbst — und das Leben ist ja Bewegung — in seiner Gesamtheit einen Angriffs-

und Schwerpunkt, dem Dasein also in seiner Gesamtheit und als Ganzem eine bestimmte Richtung geben, mit anderen Worten: unserem Dasein einen Zweck setzen. Geschieht dies, dann muss sich nach dieser Gesamtrichtung unseres Daseins, nach diesem Daseinszweck, jedes einzelne Gefühl richten, muss sich die Richtung eines jeden Gefühles, Triebes und Willens danach beurteilen lassen, ob sie mit dieser Gesamtrichtung unseres Lebens, die in unserem Daseinszwecke besteht, übereinstimmt oder ihr widerstreitet. Im ersteren Falle muss uns das betreffende Gefühl oder der Trieb oder der Wille als genehm und deshalb als zu fördernder, im letzteren Falle als verwerflich und deshalb als zu unterdrückender erscheinen. Mit der Setzung eines Daseinszweckes erst findet sonach das Fahrzeug des Lebens seinen Pol, nach ihm vermögen wir unserem Wollen und Handeln in dessen Gesamtheit eine bestimmte Richtung zu geben und bei jeder einzelnen Handlung festzustellen, ob und inwieweit sie mit dieser Gesamtrichtung übereinstimmt oder nicht. Würde ein solches Gesamtziel in Gestalt des Daseinszwecks nicht gesetzt, dann würden wir steuerlos dahin treiben, würden wir eine willenlose Beute unserer Leidenschaften und Begierden werden, würden diese in einen unaufhörlichen Kampf mit einander treten, würde sich die Vernunft, die uns in der Gestalt des freien Erkennens und Wollens verliehen, in uns selbst vernichten, ein Umstand, den die griechische Mythe ebenso schön darlegt, wie begründet, indem sie nach Protagoras berichtet: „*Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῶ γένει ἡμῶν, μη ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἀγοντα εἰς ἀνθρῶπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δέσμοι φιλίας σγναγωγοί.*“ (Heinze.)*) Die Annahme eines Daseinszwecks ist somit eine gebieterische Forderung des Gemüts, ja sie ist für den vernunftbegabten Menschen geradezu eine Naturnotwendigkeit.

In der Sache liegt es, dass, da der Zwang zur Annahme eines Daseinszweckes das Korrelat, die Ergänzung des freien Wollens und Erkennens ist, dieser Zwang in demselben Masse sich mehr fühlbar machen muss, in dem die Freiheit des Erkennens und Wollens, also die Vernunft stärker ausgebildet ist,

---

*) „Besorgt, es möchte sonst unser Geschlecht ganz zugrunde gehen, sandte Zeus den Hermes zu den Menschen mit der Gottesfurcht und der Gerechtigkeit, damit sie die Ordner der Staaten und das verknüpfende Band der Freundschaft würden.“

und in dem Masse sich abschwächt, je weniger stark diese Ausbildung ist. Allein wie die Vernunft das wesentliche Merkmal des Menschentums ist, somit keinem Menschen abgeht, so macht sich auch für jeden Menschen, und wäre es auch nur in der schwächsten Form, doch jener Zwang geltend. Würde er sich bei jemandem nicht geltend machen, so würde bei ihm auch nicht das Bewusstsein des freien Willens vorhanden sein können. In den grossen Kulturgesellschaften der Geschichte, die wir Staaten nennen, und denen heutzutage jeder zugehört, wird nun zwar der einzelne in der Hauptsache durch die Religion, durch die Rechtsbildung, durch die Sitte, durch die Volkserziehung der Notwendigkeit überhoben, durch eigenes Nachdenken sich eine Ansicht vom Zwecke seines Daseins zu bilden. Ohne sich dessen bewusst zu werden, handeln die meisten nach den Grundsätzen, die der Staat, die Religion, die Gesetzgebung, die Sitte für sie aufgestellt haben, und diese Grundsätze sind in den Kulturgemeinschaften der Gegenwart so ausgebildet, dass sie uns kaum in irgend einem Falle im Stiche lassen. „Wie im tierischen Leben den Individuen das Ausdenken und Berechnen des für die Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens Nützlichen und Notwendigen durch die Instinkte erspart wird, so dem Menschen durch die Sitten“ (Paulsen). Indessen dass die Religion, dass der Staat, dass die Gesellschaft solche Grundsätze aufstellen konnten, ist doch eben nur erst dadurch möglich geworden, dass sie sich zuvor eine Vorstellung vom Daseinszwecke des Menschen gebildet haben. Ohne diese ist weder eine Religion, noch ein Staat, noch die Sitte denkbar. Je ausgebildeter aber in jemandem und je entwickelter die auf der Vernunft beruhende Freiheit des Erkennes und Wollens ist, um so weniger wird er geneigt sein, die durch andere bewirkte Setzung eines Daseinszweckes für sich ohne weiteres als bindend anzuerkennen. Er wird sie vielmehr nachprüfen und ihre Geltung auch für sich nur insoweit einräumen, als sie mit der Anlage seines Gemüts im Einklange steht. Die Aufstellung eines Daseinszweckes, die wir in den Religionen, in der Gesetzgebung, in der Sitte vorfinden, wird und kann daher keinen Denkenden überheben, sich selbst über die Setzung eines Daseinszweckes und die Vorstellung von einem höchsten Gute Rechenschaft zu geben.

b. Der Daseinszweck. Höchstes Gut.

Ist im vorstehenden nachgewiesen worden, dass die Setzung eines Daseinszweckes die notwendige Folge des Vernunft-Erkennens und Wollens ist, so fragt sich nun weiter, auf welchem Wege wir zu der Setzung eines bestimmten Daseinszweckes kommen? Da der Zweck des Daseins nur in der Herbeiführung von Zuständen bestehen kann, die der ganzen Verfassung unseres Ich angemessen sind, und darüber, was der Verfassung unseres Ich angemessen ist, nur die Willensanlage, das Gemüt, entscheidet, so steht zunächst fest, dass dieses im letzten Grunde auch über den Daseinszweck entscheidet. Obwohl die gegenwärtige Frage äusserlich unter der Form einer solchen der realen Welt auftritt, so ist sie doch in Wirklichkeit nach ihrer im vorstehenden dargelegten Entstehung und Richtung nichts weniger als eine auf die reale Welt gerichtete, sondern ihr wirklicher Inhalt bezieht sich allein auf die lediglich das Gemüt berührende Bestimmung eines unseren Gefühlen und Trieben eine Gesamtrichtung gebenden Faktors. Ist aber die Entscheidung der gegenwärtigen Frage lediglich Sache des Gefühls, so hängt es eben damit zusammen und ist es eine Folge hiervon, dass es eine bestimmte alle bindende Entscheidung dieser Frage wie bei gewissen Wirklichkeitsvorstellungen nicht giebt und geben kann. Denn was oben (S. 87) von den Gefühlen im allgemeinen dargelegt worden ist, dass das Verhältnis der metaphysischen Ursächlichkeit bei ihnen weitaus weniger ausgeprägt ist als bei den Wirklichkeitsvorstellungen, gilt besonders auch für das Gefühl, das im Menschen über den Daseinszweck und die Vorstellung vom höchsten Gut entscheidet. In der That giebt es kaum ein anderes Gebiet unseres Gemüts, auf dem diese Erscheinung in drastischerer Weise hervortritt, als gerade auf dem in Frage befangenen. Und zwar sind es nicht die Verschiedenheiten der Volksrassen, ja auch nicht einmal die Verschiedenheiten der Kultur und ihrer Stufen, die in dieser Frage die verschiedensten Auffassungen hervorrufen, sondern auch innerhalb der Angehörigen desselben Volkes und selbst innerhalb der zu derselben Kulturstufe Gehörigen machen sich in dieser Frage nicht bloss verschiedene, sondern zum Teil sogar diametral entgegengesetzte Auffassungen geltend. Sehen wir uns diese Auffassungen näher an, so giebt es eigentlich keine irgend denk-

Verfahren bei Feststellung des Daseinszwecks.

bare Auffassung des Daseinszweckes, die nicht irgendwo und irgendwann einmal ihren Vertreter gefunden hätte. Es liegt nahe, den Daseinszweck in der höchstmöglichen Ausbildung des Geistes und Körpers zu suchen, und diese Auffassung hat ihre zahlreichen Vertreter, es fehlt aber in der Geschichte auch nicht an solchen, die das Gegenteil als das Erstrebenswerte, die die Abtötung des Fleisches und damit auch des Geistes, insofern er mit dem Fleische zusammenhängt, als höchstes Ziel angesehen haben, wie dies von verschiedenen christlichen und heidnischen Sekten geschehen ist. Aus der neuesten Zeit kommt auf etwas ähnliches wenigstens auch die Auffassung eines Schopenhauer hinaus, der im Quietismus, also in der Abstumpfung sowohl gegen Freude wie gegen Leid, die Aufgabe des Lebens erblicken zu müssen glaubte. Es lässt sich ferner die Ansicht aufstellen, dass das höchste Gut in dem liegt, was uns Lust erregt, und dass deshalb die Genüsse des Lebens das einzig Erstrebenswerte seien (Hedonismus), die Schule der Epikuräer in Griechenland bildet hierfür das bezeichnendste Beispiel. Ihnen gegenüber stehen diejenigen, die, wie die Cyniker und die Stoiker, die Entsagung, den Verzicht auf die gewöhnlichen Genüsse als Aufgabe des Lebens bezeichnen. Ferner erscheint dem einen Humanität und Nächstenliebe als höchstes Gebot, während andere den Egoismus, eine schrankenlose Bethätigung ihrer Persönlichkeit und Individualität (Nietzsches Übermensch) als für das Handeln einzuhaltende Richtschnur predigen. Hiernach könnte es den Anschein gewinnen, als ob überhaupt bei der Feststellung des Daseinszweckes alles ausschliesslich subjektiver Art und es folgeweise ausgeschlossen sei, auf diesem Gebiete irgendwelche Gesetze und Regeln aufzustellen. Gegen diese Annahme spricht indessen schon der bei näherer Betrachtung sich ergebende Umstand, dass in Wirklichkeit mindestens unter den Kulturvölkern, und zwar nicht bloss den heutigen, sondern denen aller Zeiten, eine grössere Übereinstimmung in der Auffassung über den Daseinszweck herrscht und stets geherrscht hat, als es nach dem Obigen den Anschein gewinnen könnte. Lässt sich schon die Thatsache nicht bestreiten, dass bei einzelnen Angehörigen der Kulturvölker über den Daseinszweck ganz entgegengesetzte Ansichten vertreten werden, so kann man andererseits doch konstatieren, dass bei der weitaus grössten Anzahl der Angehörigen der Kulturvölker ganz bestimmte Auffassungen über den

Daseinszweck und das höchste Gut befolgt werden, und dass diejenigen, die abweichende oder gar entgegengesetzte Ansichten vertreten, diese Ansichten entweder bloss theoretisch vertreten haben und vertreten, oder soweit sie dieselben praktisch bethätigt, hierbei stets nur in verschwindender Minderzahl gewesen sind. In allen christlichen Staaten gilt der Grundsatz der Anerkennung der freien Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit, der Anerkennung der freien und gleichberechtigten Persönlichkeit der Mitmenschen als die anerkannte Unterlage des Rechts und der Gesellschaft. Auf ihm bauen sich überall in nahezu gleicher Weise das Recht auf Schutz der Person und des Eigentums gegen Verletzungen, das Recht auf Schutz der staatlichen Einrichtungen, ferner die monogamische Gestaltung der Ehe, die wechselseitigen Verpflichtungen der Ehegatten, der Eltern und der Kinder u. s. w. auf. Diese selben Grundsätze, wenn auch schon mit gewissen Abweichungen, liegen auch den staatlichen und gesellschaftlichen Anschauungen der nichtchristlichen Kulturstaaten zugrunde. Ebenso aber kann man dies auch von den Kulturvölkern der früheren Zeiten, den Ägyptern, Griechen, Römern behaupten. Unter allen Völkern und zu allen Zeiten hat es nun zwar Männer gegeben, die von den gedachten abweichende und selbst entgegengesetzte Grundsätze vertreten haben. Es hat Männer gegeben, die die Vernichtung des Daseins bei sich und anderen als das Erstrebenswerte angesehen, die die Eltern- und Gattenliebe verworfen, die das Eigentum und die Ordnung als Eingriffe in die Menschenrechte aufgefasst haben, aber wo sie aufgetreten, sind sie vereinzelt geblieben, soweit sie überhaupt nicht ihre Ansichten bloss theoretisch vertreten haben. Ein Diogenes, der jede menschliche Wohnung verschmähte, ein Antisthenes, der seine Bedürfnislosigkeit soweit trieb, dass er stets auf blosser Erde schlief und alle Sitte im Umgang beiseite setzte, galten auch unter den Griechen als Sonderlinge, die Asketen des Mittelalters blieben auf eine geringe Anzahl beschränkte Sekten, und Männer unserer Tage, wie ein Schopenhauer mit seinem Quietismus, ein Nietzsche mit seiner Verneinung der Moralgesetze überhaupt, waren so entfernt, ihre Auffassungen über den Daseinszweck als etwas anderes, denn als blosse Theorien anzusehen, dass sie selbst in ihrem Leben nachweislich nicht einmal den ernsten Versuch gemacht haben, ihre Theorien auch nur an sich zu be-

thätigen. Nimmt man nun hinzu, dass auch selbst die Grundsätze der Erkenntnislehre über die Bildung der Begriffe, Urteile, Schlussfolgerungen u. s. w. voll nur auf die Angehörigen der Kulturvölker und auch nicht einmal auf alle diesen Angehörige, sondern nur auf Menschen mit solcher Erkenntnisanlage zutreffen, die dem logischen Denken zugänglich sind, so können uns die Verschiedenheiten in der Auffassung über den Daseinszweck und das höchste Gut nicht mehr als solche erscheinen, bei denen alles nur subjektiv ist, und die somit die Aufstellung von Grundsätzen völlig ausschlössen.

Spricht so die Erfahrung schon für das thatsächliche Bestehen und die Einhaltung gewisser Grundsätze inbezug auf die Auffassung vom Daseinszwecke und einem höchsten Gute, so muss es auch der Wissenschaft möglich sein, gewisse Unterlagen für solche Grundsätze aufzufinden und festzustellen. Es wird im weiteren Verfolg unserer Darstellung gezeigt werden, worin die eigentliche und letzte Unterlage der Auffassung vom Daseinszweck besteht. An dieser Stelle haben wir zunächst von dem Eingehen auf diese letzte Unterlage, da hierzu noch weiter ausgeholt werden muss, abzusehen und uns zu fragen, ob für die Beantwortung der Frage nach einem Daseinszweck und einem höchsten Gut nicht schon das bisher uns bekannt gewordene Wesen der Seele einigen Anhalt giebt? Behufs Beantwortung dieser Frage kehren wir zunächst zu dem oben schon festgestellten Umstande zurück, dass die Entscheidung darüber, was wir als Daseinszweck anzusehen haben, das Gemüt trifft. Lässt sich an dieser Thatsache nicht rütteln, so ist es doch ebenso zweifellos, dass das hierbei entscheidende Gefühl, wie die geistigen Gefühle sämtlich, inbezug auf seine Entstehung von Vorstellungen bedingt wird, und zwar von Vorstellungen, die, da es sich hier um allein unter der Einwirkung der Vernunft auftretende Gefühle handelt, ebenfalls Vernunftvorstellungen sein, also der freien Erkenntnis entspringen müssen. In diesen Beziehungen des betreffenden Gefühls und der es erregenden Vorstellungen müssen auch die Anhaltspunkte für die Festsetzung eines Daseinszwecks gefunden werden. Suchen wir nun diese Beziehungen zu ermitteln. Hierbei ergiebt sich ein doppeltes. Zuvörderst kann die in Frage befangene Gesamtrichtung unseres Daseins, die wir als eine in der Freiheit des Willens begründete

unbedingte Forderung des Gemüts erkannt haben, in Gestalt einer gleichkommenden (adäquaten) Vorstellung nur auftreten, wenn bei ihr das Wesen der menschlichen Seele und unser Dasein nicht bloss nach einzelnen Richtungen und Beziehungen, sondern in seinem vollen, ungeteilten Umfange umfasst wird. Dies aber ist nur dann der Fall, wenn bei ihr sowohl unsere gesamte Veranlagung und Entwickelung als Vernunftwesen, als auch unsere Stellung zum Weltganzen, also die Stellung in der Weltordnung ins Auge gefasst und voll berücksichtigt wird. Je mehr jemand Anspruch darauf macht, Vernunftwesen zu sein, je mehr er dementsprechend der Freiheit seines Willens sich bewusst ist und von ihr Gebrauch macht, um so umfassender müssen notwendiger Weise auch die Unterlagen, um so grösser muss der Kreis der Faktoren, um so eingehender deren Prüfung sein, auf denen er seine Vorstellung vom Gesamtzwecke des Daseins aufbaut. Aus der ganzen Entstehung und dem Wesen der seelischen Vorgänge, die zur Setzung einer Gesamtrichtung unseres Daseins geführt haben, ergiebt sich somit, dass wir nicht bloss das Recht haben, unsere Erkenntnis und die Fähigkeit der Erkenntnis von unserer Veranlagung und unserer Stellung in der Weltordnung bei Feststellung des Daseinszweckes voll auszunutzen, sondern auch dass wir nur dann, wenn wir dies thun, dem inneren Antriebe nach einer Vorstellung vom Daseinszwecke voll genügen. Auch das Verfahren bei der Setzung des Daseinszweckes, das geht schon hieraus hervor, vollzieht sich daher auf demselben Wege des Verbindens und Trennens von Vorstellungen zu Begriffen, Urteilen und Schlussfolgerungen, den wir in der Erkenntnislehre als Denken bezeichnet haben, und gestattet nicht bloss, sondern heischt auch von uns, dass wir an die Korrektheit dieses Denkverfahrens denselben Massstab anlegen, den wir sonst an das Denkverfahren anlegen. Ausser diesem leitenden Gesichtspunkte für das Verfahren bei Setzung des Daseinszwecks geht aber auch aus dem Wesen der diesen bedingenden seelischen Vorgänge noch ein weiterer solcher Gesichtspunkt hervor, der in folgendem beruht. Die festzustellende Gesamtrichtung unseres Daseins steht als solche den Einzelrichtungen der Gefühle und Triebe gegenüber. Ihr grosser Zweck im Organismus des seelischen Lebens ist, als Einigungspunkt, als Pol für die letzteren bestimmend und massgebend zu werden. Die Gesamtrichtung

soll über den Einzelrichtungen der Gefühle und Triebe stehen. Wie etwa ein Magnet, der in die Nähe von durcheinander liegenden Eisenfeilspänen gebracht wird, das Wirrsal der Einzelrichtungen mit einem Male löst und jenen Eisenteilchen aus ihren unzähligen unter sich verschiedenen Richtungen sämtlich die eine Richtung nach sich zu giebt, in ähnlicher Weise soll die Gesamtrichtung unseres Daseins, die wir uns als Daseinszweck denken, alle Gefühle und Triebe nötigen, ihre Richtung nach der ihrigen zu zu nehmen. Hierzu trägt an sich schon das Übergewicht bei, das wir der in der Setzung eines Daseinszweckes sich ausdrückenden Gesamtrichtung durch Gründung der letzteren auf die breitere Grundlage unseres gesamten Daseins geben. Trotzdem kann dieser Umstand allein der Gesamtrichtung nicht bis zu dem Masse Übergewicht, Widerstandskraft und Unwiderstehlichkeit verleihen, dass sie alle Einzelgefühle und Triebe unter sich zwingt und sie nach sich bestimmt, wenn aus dem Wesen der ersteren nicht noch etwas Weiteres hinzukommt, das in den Einzelgefühlen und Trieben nicht enthalten ist. Dieses Weitere liegt aber darin, dass es offenbar nicht derselbe Stützpunkt sein darf, auf den sich beide stützen, von dem aus beide wirken. Denn es würde nicht einzusehen sein, wie die Gesamtrichtung die Einzelgefühle in ihren Richtungen stören und sie nötigen könnte, sich nach ihr zu richten, wenn sie nicht einen anderen Stützpunkt hätte als diesen. Neben der Erfüllung der erstgedachten Aufgabe wird es demgemäss auch gelten, für die Gesamtrichtung unseres Daseins noch einen dieser entsprechenden, jedenfalls von der Richtung der sonstigen Gefühle und Triebe unabhängigen Stützpunkt aufzufinden, und nur wenn dies gelingt, vermögen wir dem Daseinszwecke seine volle Bedeutung zu sichern. Nach diesen beiden Hauptgesichtspunkten also, der Berücksichtigung unserer gesamten Anlage und Entwickelung und der Aufsuchung eines selbständigen Stützpunktes, hat sich das Verfahren bei Feststellung des Daseinszwecks zu richten.

Kritik des Hedonismus, Egoismus, Quietismus.

Wir werden zuvörderst die erstgedachte Aufgabe zu lösen suchen, und zwar werden wir hierbei die obigen Gesichtspunkte für die Feststellung des Daseinszweckes zunächst als kritisches Mittel benutzen, um an ihrer Hand gewisse teils theoretisch, teils praktisch geltend gemachte Lehren über den Daseinszweck, die durch ihre Einseitigkeit die Darlegung ihrer Inkongruenz mit

diesen Gesichtspunkten am leichtesten machen, einer entsprechenden Prüfung zu unterziehen. Zu ihnen gehört vor allen Dingen die Auffassung, dass der Daseinszweck ausschliesslich in der Förderung des eigenen Wohls liege, Egoismus. Eine solche Anschauung verstösst, indem sie jede Rücksichtnahme auf das Wohl der Mitmenschen abweist, in so augenfälliger Weise gegen den obenbetonten Grundsatz, dass für die Bestimmung des Daseinszweckes eine richtige Würdigung der Stellung des Menschen in der Weltordnung massgebend sein soll, dass sie schon von diesem Standpunkte durchaus unhaltbar ist. Aber sie widerstreitet auch dem weiteren Grundsatz, dass mitbestimmend für den Daseinszweck die Rücksicht auf das Ganze der eigenen Entwickelung und Veranlagung sein soll. Denn für den Menschen als Gesellschaftswesen liegt ein gut Teil der Möglichkeit, die Freiheit seines Wollens und Erkennens zu Zwecken seines Daseins auszunutzen, in den Beziehungen zu den die Gesellschaft bildenden Mitmenschen, mit deren Wohl der einzelne zugleich sein eigenes Wohl fördert oder untergräbt. Eine ebensolche Abweisung muss ferner gegenüber unseren Grundsätzen das System erfahren, nach dem der Daseinszweck, das höchste Gut, in die ausschliessliche Betonung und Förderung desjenigen gesetzt wird, was unseren sinnlichen und beziehentlich auch den höherer Ziele entbehrenden geistigen Gefühlen genehm ist, also anzustreben, was uns Genuss ist, und von uns abzuwehren, was in der entgegengesetzten Richtung auf unsere Gefühle einwirkt, Hedonismus, Epikuräismus. Denn bei diesem System wird gänzlich verkannt, dass auch das, was Leiden bei uns erzeugt, seinen Wert und seine Bedeutung für unser Dasein hat. Es wird bei ihm ferner gänzlich verkannt, dass eine solche Auffassung des Daseinszweckes bei ihrer folgerichtigen Durchführung zu der gleichen Verkennung unserer Stellung zu den Mitmenschen führen muss, wie der Egoismus. „Wird die Lust überhaupt als Endziel des Menschen hingestellt, warum soll sie sich denn in ihrem Objekte irgend eine Beschränkung gefallen lassen und warum ist dann nicht jede Lust gerade so gut wie die andere? Woher kommt die Begrenzung, das Mass für die Gefühle der Lust?“ (Heinze.) Vor allen Dingen wird aber auch verkannt, dass ein solches System dem gegenüber, dem infolge seiner körperlichen Verhältnisse oder seiner äusseren Lage die Genüsse des Lebens unmöglich sind, nicht bloss gänzlich versagt,

indem es ausser Stand ist, ihm die als das einzig Erstrebenswerte bezeichneten Genüsse zu verschaffen, sondern dass es auch seine Leiden durch den Hinweis auf seinen verfehlten Daseinszweck noch verdoppelt. Nicht anders liegen ferner auch die Verhältnisse bei den Systemen, die eine Abtötung des Fleisches als den Zweck des Daseins ansehen (Askese), oder die in die Abtötung des Geistes den Zweck des Daseins setzen (Quietismus). Sie widerstreiten ebenso sehr den natürlichen Gesetzen der körperlichen und geistigen Entwickelung, wie sie überhaupt im Grunde auf nichts anderes als auf die Aufhebung, die Verneinung des Daseins gerichtet sind, und von dem Selbstmorde sich nur dadurch unterscheiden, dass sie diese Aufhebung nicht alsbald und plötzlich, sondern allmählich herbeizuführen trachten.

Kants Begründung des Sittengesetzes.

Zwar nicht weil es den in Rede stehenden richtunggebenden Grundsätzen zuwiderläuft, wohl aber weil es von ihnen überhaupt gänzlich absehen zu können vermeint, muss endlich auch eine Lehrmeinung zurückgewiesen werden, die für die Moralphilosophie unseres Jahrhunderts grosse Bedeutung erhalten, ja nach der Auffassung mancher sogar zu einer sittlichen Wiederaufrichtung des ganzen Zeitalters geführt hat, nämlich die Lehrmeinung Kants, dass das auf dem Daseinszwecke beruhende Sittengesetz sich allein auf das gründe, was das Gesamtwohl zu fördern geeignet sei: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.“ Diese Formulierung des Sittengesetzes wirkt durch ihre Einfachheit allerdings einladend genug. Sie nimmt völlig Umgang von jeder sonstigen, namentlich jeder Begründung aus dem Wesen der Seele und schliesst anscheinend doch ein vollständiges System in sich. Freilich eben nur anscheinend. Denn wenn man näher zusieht, überzeugt man sich leicht, dass dieser Grundsatz eine logische Unterschlagung des Beweisthemas (petitio principii) schlimmster Art bildet und thatsächlich so inhaltslos ist, wie nur jemals ein Grundsatz hat sein können. Es lohnt sich bei der diesem Systeme beigemessenen geradezu epochemachenden Bedeutung, einen wenn auch nur kurzen Blick auf dessen Entstehung und Begründung zu werfen. In der ganzen Geistesrichtung Kants und in der Art seiner Behandlung seinswissenschaftlicher Fragen lag es, dass er seinen einmal bei der Erkenntnislehre aufgestellten Grundsatz vom Apriorismus, den wir als einen der Sache widerstreitenden und

darum auch in jeder Beziehung unfruchtbaren schon für die Erkenntnislehre haben zurückweisen müssen, nun auch auf den von ihm als „praktische Vernunft (!)“ bezeichneten Willen übertrug. Es wäre ja geradezu undenkbar gewesen, dass Kant dies nicht gethan hätte. Wie es Kant wider die Natur gegangen sein würde, wenn er bei seinen zahlreichen Kategorieentafeln nicht jedesmal jeder Kategorie die gleiche Anzahl Begriffe zugewiesen hätte, ganz gleichviel, ob darunter, wie es einer seiner grössten Bewunderer, Schopenhauer, nicht unzutreffend bezeichnet, so und so viele lediglich „blinde Fenster“ und Schautürme waren, so wäre es ganz undenkbar gewesen, dass derselbe Kant sein Ur- und Grund-Dogma vom Apriorismus bloss auf die Erkenntnislehre und nicht auch auf die Willenslehre angewendet hätte. Zu der reinen „theoretischen“ oder „spekulativen“ Vernunft musste Kant durchaus auch eine „rein-praktische“ Vernunft erfinden, wie sehr er auch durch seine unglaublich gewundene Begründung dieser Theorie — man vergleiche namentlich die Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft — bei nur einiger Selbstprüfung hätte darauf aufmerksam werden müssen, dass er auch hier sich auf einem Irrwege befindet. Der Weg, wie er dies fertig gebracht, ist durch seine Künstelei und Verschiebung thatsächlicher Verhältnisse gleich interessant, wie für die ganze Verfahrensart Kants bezeichnend. Als Kennzeichen für die reinen Begriffe auf dem Gebiete der „spekulativen“ Vernunft hatten Kant die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Anwendung gegolten. Diese Allgemeinheit und Notwendigkeit — von denen freilich auch bei den sogenannten reinen Begriffen die eine oder die andere häufig genug gar nicht vorhanden war — bildete dort eine jenen Begriffen von Haus aus und unzertrennbar innewohnende Eigenschaft. Raum und Zeit beispielsweise sind Begriffe, die wenigstens allen Gegenständen der körperlichen Welt zukommen, ja ihrem Ursprung und Wesen nach zukommen müssen. Für ein bestimmtes Sittengesetz, also bestimmte Begriffe von Gut und Bös, liess sich nun leider alles andere behaupten, als dass sie allgemeine und notwendige seien. Denn wie wir schon gesehen haben, giebt es weder in der Gegenwart noch überhaupt in der Geschichte der Völker ein Sittengesetz, das allgemeine, also ausnahmslose Anerkennung bei allen gefunden hätte, ein Umstand, mit dem ohne weiteres auch die Notwendigkeit eines bestimmten Sitten-

gesetzes fällt. Dennoch hat Kant ein allgemeines Sittengesetz nicht bloss angenommen, sondern überhaupt das Sittengesetz als solches dadurch erst entstehen lassen, dass es allgemein sei. Hierbei freilich hat er mit dem Begriffe „allgemein" gegenüber dem gleichen Begriffe in der Kritik der reinen Vernunft eine ziemlich deutlich erkennbare logische Volte geschlagen. Denn während ihm bei letzterer „allgemein" gleichbedeutend ist mit allen zukommend, allen innewohnend, wendet er die Bezeichnung „allgemein" für das Sittengesetz in dem Sinne an, dass das Sittengesetz allgemein sei, sofern es auf alle angewendet werden könne. Während also dort die Allgemeinheit der Anwendung den betreffenden Begriffen von Haus aus innewohnt, wird hier der Begriff Sittengesetz erst durch die Allgemeinheit seiner Anwendbarkeit bestimmt, demgemäss also gefolgert, dass dasjenige Sittengesetz sei, was sich auf die Allgemeinheit anwenden lasse. Man sieht, dass hier der Begriff Allgemeinheit doch in sehr verschiedenem Sinne und jedenfalls nicht so gebraucht wird, wie es bei einer wissenschaftlichen Beweisführung zulässig ist. Indessen so auffallend diese Aufstellung eines Sittengesetzes aus dem Begriffe einer reinen Vernunft ist, so möchte sie als auf rein theoretischem Gebiete liegend Kant nicht allzuschwer angerechnet werden, wiewohl es auffallend genug ist, dass die Schwäche jener Argumentation Kant und den meisten seiner Bewunderer hat entgehen können. Viel unbegreiflicher dagegen bleibt, wie die in der obigen Begründung des Sittengesetzes durch Kant liegende sachliche Erklärung nicht alsbald als etwas völlig in der Luft schwebendes und inhaltsloses erkannt worden ist. Der Grundsatz, der nach Kant das durch die reine Vernunft gegebene Sittengesetz bildet: Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, besagt doch nichts anderes, als dass das Gut oder Bös ist, was für die Allgemeinheit förderlich oder schädlich ist. Die Feststellung des Umstandes, ob ein Grundsatz als Sittengesetz zu gelten habe, soll also davon und zwar davon allein abhängen, ob die Durchführung dieses Grundsatzes der Allgemeinheit sich als förderlich erweist oder nicht. Da fragen wir aber doch dann billig erst: Was ist denn der Allgemeinheit — nebenbei ein Begriff, der in seiner Unbestimmtheit wissenschaftlich ganz unbrauchbar ist — überhaupt förderlich? Wie muss das beschaffen sein, was der Allgemeinheit „wahren, dauerhaften Vorteil" bringt? Kant setzt die Kenntnis des letzteren ohne weiteres voraus. Er übersieht hierbei aber in freilich schwer begreiflicher Befangenheit ganz, dass eben die Frage danach, was der Menschheit förderlich oder nachteilig ist, so recht eigentlich das bildet, was bei der Frage nach dem Sittengesetze erst zu beantworten und zu beweisen ist! Denn klar wie das Sonnenlicht ist doch, dass man sich eine Anschauung darüber, was der Menschheit förderlich ist, nicht unmittelbar, sondern nur erst dann bilden kann, wenn man sich darüber ein Urteil gebildet hat, was einem selbst frommt, welchen Daseinszweck man selbst hat. So gewiss man überhaupt von den geistigen Vorgängen bei anderen nur unter der Voraussetzung und nur insoweit Kenntnis haben kann, als man die geistigen Vorgänge in sich selbst kennen gelernt hat, so gewiss ist's doch auch nur dann erst möglich, von dem Wohle der Menschheit, von dem, was anderen, was der Menschheit förderlich oder schädlich ist, sich eine Vorstellung zu machen, wenn man sich zuvor eine Vorstellung von dem gebildet hat, was man bei sich als förderlich oder schädlich ansieht, und dass demgemäss auch niemand das Wohl anderer oder der Menschheit überhaupt anders auffassen kann und wird, als er sein eigenes Wohl auffasst. Wenn ich, um ein Kant'sches Beispiel zu wählen, entscheiden soll, ob es recht ist oder nicht, dass ich mich verstümmele, habe ich mir nach Kant die Frage vorzulegen, würde es der Menschheit zum Nutzen gereichen oder nicht, wenn sich jeder verstümmelte? In seinem Biedersinn hielt es Kant natürlich für selbstverständlich, dass jeder diese Frage sofort verneinen wird und er folgert demnach, dass es unrecht sein müsse, sich zu verstümmeln. Allein zunächst ist es gar nicht für jeden selbstverständlich, dass eine allgemeine Verstümmelung der Menschheit nachteilig ist. Bekanntlich gehen die Juden inbezug auf die Beschneidung vom Gegenteile aus. Aber selbst wenn die Frage nach der Nützlichkeit der Verstümmelung allgemein verneint würde, woher kommt es denn, fragen wir dann, dass man sie verneint? Warum verneint man denn die Frage, ob die allgemeine Verstümmelung der Menschheit nützt? Doch schlechterdings nur deshalb, weil man sich sagt, dass es für einen selbst schmerzhaft ist und Nachteile bringt, wenn man sich verstümmelt.

Daraus schliesst man, dass es darum auch für andere schmerzhaft und nachteilig sein wird, aber nicht umgekehrt. Denn wenn man für sich das Gegenteil für einen Vorteil hielte, wie eben der Jude in Ansehung der Beschneidung, dann würde man es sicherlich auch für die Gesamtheit als Vorteil ansehen, wie es thatsächlich der Jude bei der Beschneidung auch thut, und ebenso liegt es auch in jedem anderen Falle. Um zu wissen, was uns Pflicht sein soll, müssen wir nicht fragen, was der Menschheit frommt, sondern gerade umgekehrt, um zu wissen, was der Menschheit frommt, müssen wir erst wissen, was uns frommt und dies dann auf die Menschheit übertragen. Erst wenn wir festgestellt haben, wie eine Handlung gegen uns geübt auf uns wirkt, erst dann können wir feststellen und beurteilen, ob dieselbe Handlung gegen andere geübt recht ist oder unrecht, aber nicht umgekehrt. Die schlichte, aber in diesem Punkte viel richtiger urteilende Vernunft des Volkes hat dies in dem Worte zum Ausdruck gebracht: „Was du nicht willst, dass man dir thu', das füg' auch keinem anderen zu.“ Man sieht, dass der Kant'sche Grundsatz von einem nach der Allgemeingültigkeit sich richtenden Sittengesetz ein Zirkelschluss der schlimmsten Art ist. Um zu beweisen, was für den einzelnen gut ist, verweist er auf das, was für die Allgemeinheit gut ist, was aber für die Allgemeinheit gut ist, das überlässt er uns stillschweigend nach dem zu beurteilen, was der einzelne für sich als gut ansieht. Kann überhaupt dieser arge Verstoss gegen die Logik einem falschen Grundsatze zuliebe noch überboten werden, so kann sie es nur durch die Folgerungen, die man aus jenem Grundsatze nach folgender weiteren Richtung hin zu ziehen hat. Lässt sich das Sittengesetz nur aufstellen, wenn man ihm die Allgemeinheit zugrundelegt, so ist die notwendige Folge hiervon, dass ein Sittengesetz überhaupt nur angenommen werden kann, wenn man eine Mehrheit von Menschen setzt und dass, wenn das letztere nicht geschieht, sich auch die Möglichkeit und das Vorhandensein eines Sittengesetzes ausschliesst. Das heisst mit anderen Worten: Das Sittengesetz ist nur für eine Mehrheit von Menschen da, für den ausserhalb der Gesellschaft lebenden, für den einzelnen Menschen giebt es ein solches nicht. Der Mensch, wenn er ausser der Gesellschaft gedacht wird, hat für

sich kein Sittengesetz, hat gegen sich keine Pflichten, kann sich nicht gegen sich selbst und seine Mitgeschöpfe vergehen. Es besteht für ihn kein Gebot, das Laster zu scheuen, das Gute zu lieben! Hat Kant solches mit seinem obigen Grundsatze aufstellen wollen oder hat er diese notwendig aus seinem Systeme sich ergebende Folgerung nur übersehen? Das eine würde offenbar gegen die Sache laufen, das andere seinem ganzen Systeme das übelste Zeugnis ausstellen. Und dennoch konnte man den in Rede stehenden Kantschen Grundsatz über den Inhalt des Sittengesetzes ein Jahrhundert lang als eine philosophische That ersten Ranges ansehen und preisen! Wahrlich man ist im Zweifel, worüber man sich hierbei mehr verwundern soll, ob über die Seichtheit der Begründung jener Lehrmeinung, oder die Leichtgläubigkeit des Publikums, das solche Aussprüche als auf abgrundtiefer Weisheit beruhend ansieht. Dass es sich ähnlich mit Kants Begründung des Sittengesetzes als kategorischen Imperativs verhält, wird uns Anlass werden, unten darzuthun.

Folgerung des Daseinszweckes: a. aus den physiologischen Erscheinungen.

Wenden wir uns nun nach dieser Verwendung unserer obigen Gesichtspunkte als Kriterium für die behandelten Systeme der Aufgabe zu, an der Hand dieser Gesichtspunkte selbst Grundsätze über einen bestimmten Daseinszweck aufzustellen, so ist es zunächst die Ableitung des Daseinszweckes aus der Gesamtheit unserer Veranlagung, d. h. der gesamten Einrichtung unseres Ich sowohl seiner körperlichen als seiner geistigen Erscheinung, die uns zu beschäftigen hat. Zuvörderst kommen hier für die Bestimmung des Daseinszwecks die physiologischen Thätigkeiten unseres Körpers in Betracht. Unbewusst und unwillkürlich, wie sich diese vollziehen, erlegen sie uns in Ansehung ihrer unmittelbar wenigstens keine Pflichten auf und können darum auch unmittelbar zur Lösung unserer Frage nicht beitragen. Dennoch ist mittelbar wenigstens auch ihre Beobachtung für die Beantwortung der vorliegenden Frage nicht ohne Wert. Wir erkennen in unserer körperlichen Erscheinung ein kunstvolles Zusammenwirken von unzähligen Funktionen, und zwar ein Zusammenwirken aller nach der einen Richtung hin, nämlich der der Erhaltung und Entwickelung der körperlichen Unterlage unseres Ich. Zahllose, anscheinend zum Teil selbst im Widerstreite miteinander befindliche Thätigkeiten treten auf, greifen ineinander und vereinigen sich trotz teilweise entgegengesetzter Einzelrich-

tungen in ihrem Endergebnis zu der einen Gesamtrichtung, zu dem einen Gesamtziel und Zweck, unseren Körper und zwar nicht bloss als solchen, sondern auch als Unterlage unserer geistigen Funktionen zu erhalten und zu weiterer Entfaltung zu bringen, ihn in einer seiner Anlage und Bestimmung entsprechenden Weise im ganzen wie in den einzelnen Teilen zu fördern und ihm seine Thätigkeit als Ganzes zu ermöglichen. Schon in den physiologischen Vorgängen unseres Körpers haben wir sonach den eine sehr deutliche Sprache redenden Vorgang von an sich verschiedenen, aber dennoch einer Gesamtrichtung, einem Gesamtzweck dienenden Kräften, der uns als Vorbild auch für die Gesamtrichtung der geistigen Kräfte dienen kann und soll.

b. aus der Anlage der geistigen Fähigkeiten.

Unmittelbar für unsere Aufgabe aber können wir erst die Gesamtheit unserer Veranlagung auf dem geistigen Gebiete verwerten. Unverkennbar sind wie die physiologischen Thätigkeiten so auch unsere geistigen Fähigkeiten auf die Erhaltung unseres Organismus angelegt. Wenn wir hierneben auch die Fähigkeit haben und unsere Gefühle bisweilen darauf gerichtet sind, sich der Erhaltung unseres Organismus entgegenzustellen, so sind wir doch vermöge der Freiheit des Erkennens in der Lage, uns dieser, der Erhaltung unseres Organismus schädlichen Richtung bewusst zu werden und jenen Gefühlen und Trieben entgegenzutreten. Müssen wir schon im Hinblick auf die in den physiologischen Vorgängen sich ausdrückenden Zielbestrebungen schliessen, dass auch die geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten bei uns den Zweck haben, der Erhaltung des Daseins zu dienen, so wirkt aber in dieser Richtung mit noch zwingenderer Gewalt der Umstand, dass bei Bethätigung dieser Bestrebungen und je mehr es gelingt, den Organismus in allen seinen Teilen nach seiner natürlichen Veranlagung zu erhalten, in uns Genehmgefühle entstehen, wir Befriedigung empfinden, während wenn der Organismus im ganzen oder seinen Teilen geschädigt wird, in der Regel in uns mehr oder minder starke Widerstreitsgefühle auftreten. Sind wir hiernach nicht bloss berechtigt, sondern bis zu einem gewissen Grade durch die obigen Umstände selbst genötigt, die Erhaltung unseres Organismus in seinen geistigen und körperlichen Funktionen als in den Daseinszweck eingeschlossen anzusehen, so haben wir hierin schon eine sehr wesentliche Richtschnur für einen grossen Teil unseres Denkens und Handelns gefunden. Wir können hieraus schliessen, dass im Daseinszweck die Aufgabe mit liegt, zur Erhaltung unseres Daseins uns aller uns verliehenen geistigen und körperlichen Fähigkeiten zu bedienen, und sie, soweit nur immer möglich, zu diesem Zwecke auszunutzen. Wir können ferner daraus schliessen, dass es unsere Aufgabe ist, alle der Erhaltung unseres Organismus entgegenwirkenden Gefühle und Triebe zu unterdrücken und zwar selbst dann zu unterdrücken, wenn deren Befriedigung uns fürs erste Genehmgefühle erzeugt beziehentlich anscheinend selbst unserem Organismus förderlich ist. Erhaltung und Förderung des normalen d. h. des durch die Natur selbst gegebenen Zustandes des Geistes und des Körpers nach dem Vorbilde der unbewusst und unwillkürlich wirkenden physiologischen Thätigkeiten durch unser Denken und Handeln ist sonach von diesem Standpunkte aus Ziel und Aufgabe unseres Daseins.

c. aus der Entwickelung des Körpers und des Geistes.

Die Erhaltung unseres Daseins ist indessen nicht das einzige, was wir aus dem Wesen und der Veranlagung unseres Geistes und Körpers für unsere Daseinsaufgabe gewissermassen ablesen können und abzulesen haben. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn unser Sein und Wesen sich nicht änderte, sondern beständig in denselben Formen verharrte, beständig dasselbe bliebe. So ist es indessen nicht eingerichtet, sondern unser Leben bildet einen Bewegungsprozess, und zwar einen solchen Bewegungsprozess, bei dem ein Fortschreiten, eine Entfaltung, eine Ausbildung, eine Entwickelung der einzelnen Thätigkeiten wie des Ganzen in dem Sinne stattfindet, dass sich das Einzelne wie das Ganze von kleinen Umfängen zu Thätigkeiten von grösserem Umfange, grösserer Anzahl und grösserem Inhalt ausbildet. Auch für die Bestimmung unseres Daseinszweckes muss dies von der grössten Bedeutung werden. Denn es entspricht sowohl den Verstandesschlüssen, die unsere freie Erkenntnis aus diesem Umstande zieht, wie den mit dieser Erkenntnis parallel gehenden Vernunftgefühlen, dass wir diesen Umstand auch für den Zweck unseres Lebens als bestimmend und massgebend ansehen, sonach in den Daseinszweck auch die Aufgabe mit aufnehmen, ausser der Erhaltung unseres Lebens und aller seiner durch die Natur ihm vorgezeichneten Funktionen auch die Entfaltung, Ausbildung und Entwickelung unseres Körpers und Geistes und deren Funktionen durch unseren Willen anzustreben. Dafür aber, in welchem Sinne

diese Weiterbildung und Entwickelung unseres Geistes und Körpers von uns anzustreben ist, dienen uns drei von der Natur selbst hervorgebrachte Erscheinungen zu mehr oder minder sicherem Anhalt. Die erste ist die Erscheinung, von der wir soeben ausgegangen sind, die Entwickelung unseres Ich. Unser Dasein ist so eingerichtet, dass wir nicht alsbald als geistig und körperlich vollkommen ausgebildete Wesen in die Welt treten, sondern wir treten in diese Welt als in beiden Beziehungen nur erst in den schwächsten Anfängen entwickeltes Wesen, ja gehen wir auf den Keim des Menschen zurück, eigentlich nur als Anlage ein. Diese Anlage bleibt nicht als solche bestehen, sie entwickelt sich vielmehr in den beiden Erscheinungsformen des Geistigen und Körperlichen nach im allgemeinen festbestimmten Grundsätzen und nach einer im allgemeinen festbestimmten Richtung. Diese Richtung aber beruht darin, und zwar inbezug auf den Körper, dass derselbe räumlich von dem kleinsten Umfange zu einem grösseren Umfange sich entwickelt, Wachstum, und inbezug auf die körperlichen und geistigen Thätigkeiten und Fähigkeiten darin, dass diese Fähigkeiten und Thätigkeiten sich der Zahl nach mehren und minder ausgebildete zu ausgebildeteren, minder entwickelte zu entwickelteren Thätigkeiten und Fähigkeiten sich gestalten. In diesem Prozesse tritt zunächst nach einer gewissen Zeit beim Körper ein Stillstand ein, der sich allmählich zu einem Rückgang, zu einer Rückentwickelung gestaltet, während die Weiterentwickelung der geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten sich noch einen mehr oder minder langen Zeitraum hindurch fortsetzt, um schliesslich mit der Auflösung des Körpers auch ihrerseits zu enden. Der Verlauf dieses Prozesses, dieser Werdegang der Erscheinung unseres geistigen und körperlichen Ich mit seiner deutlich ausgeprägten Richtung muss uns notwendiger Weise auch Fingerzeig für den Zweck unseres Daseins sein. Er muss uns dahin führen, dass wir als in diesem mitliegend nicht bloss die Erhaltung unseres Daseins, sondern auch die Entfaltung und Entwickelung unserer gesamten Persönlichkeit, der leiblichen wie der geistigen, ansehen, und zwar in derselben Richtung, in der wir diese Entfaltung und Entwickelung in den aufsteigenden Stadien unseres Lebens sich vollziehen sehen. Als unser Daseinszweck muss uns daher ausser der Erhaltung unseres Organismus auch eine Fortbildung und Fortentwickelung desselben gelten. Diese Fortbildung und Fortentwickelung unseres Organismus findet ja inbezug auf die körperliche Organisation ihre recht enge Begrenzung in der natürlichen Entwickelungsmöglichkeit, aber sie ist auch auf diesem Gebiete, und zwar auch nicht einmal in den Stadien unseres Daseins völlig ausgeschlossen, in denen ein Stillstand beziehentlich sogar eine Rückentwickelung eintritt. Denn auch in diesen Stadien noch lassen sich körperliche Fähigkeiten und Anlagen aus- und fortbilden. Eine wirklich ergiebige Möglichkeit dieser Fortentwickelung und Fortbildung ist allerdings nur bei den geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten gegeben. Die Entwickelungsfähigkeit des Geistes ist eine ungleich grössere als die des Körpers, und zwar gilt dies sowohl von dem Erkenntnisvermögen als von dem Willensvermögen. Ein Vergleich der körperlichen Beschaffenheit eines mit der Kultur noch nicht in Berührung gekommenen Australnegers mit der eines mit der ganzen Bildung der Gegenwart ausgestatteten Europäers würde wenigstens für unsere Erkenntnis verhältnismässig nur geringe Verschiedenheiten ergeben, wie viel grösser dagegen stellt sich der geistige Abstand zwischen beiden heraus! Dort ein Stand der Erkenntnis, der sich nur auf einen engsten Kreis von Dingen beschränkt, hier ein Stand der Erkenntnis, der die ganze Erde umfasst und fernste Welten mit in seinen Bereich gezogen hat; dort ein Stand der Erkenntnis, der nur die Oberfläche der Dinge berührt, hier ein Stand, der tief in das innerste Wesen der Dinge und ihrer Beziehungen zu einander eingedrungen ist, dort ein in den kindlichen Schranken der Tagesbedürfnisse eingeschlossener Wille, hier ein Wille, der danach strebt, sich mit der Beherrschung der Naturkräfte die Aussenwelt in weitestgehendem Masse dienstbar zu machen, dort ein Wille, der in seinen Bestimmungsgründen nur wenig über die Naturtriebe hinausreicht, hier ein Wille, dessen Bestimmungsgründe sich auf die tausendfachen Beziehungen der Kulturgesellschaft und die Pflege der höchsten Bedürfnisse gründet. So führt uns der Angehörige der heutigen Kulturgesellschaft die ganze gewaltige Ausbildung und Entwickelungsmöglichkeit der geistigen Fähigkeiten und Kräfte vor Augen und giebt uns gleichzeitig damit auch ein Bild von dem, was noch ferner an Ausbildung und Steigerung dieser Kräfte möglich ist.

d. aus der Entwickelung des Menschengeschlechts.

Auf im wesentlichen die nämliche Aufgabe der Fortentwickelung führt uns auch die zweite hier in Betracht kommende Erscheinung hin, nämlich die Entwickelung des Menschengeschlechts, wenigstens soweit diese Entwickelung die Kulturvölker betrifft. Wir berühren damit einen Punkt, bei dem die Meinungen bekanntlich sehr weit auseinandergehen, und es kann selbstverständlich nicht unsere Aufgabe sein, auf diese vielumstrittene Frage hier näher einzugehen. Immerhin aber dürfen wir die Ansicht vertreten, dass auch die Entwickelung des Menschengeschlechts selbst in der verhältnismässig kurzen Zeit, auf die wir sie zurückverfolgen können, sich in der Richtung der höheren Ausbildung sowohl der körperlichen als der geistigen Fähigkeiten vollzogen hat. Jedenfalls sind wir berechtigt, bei Abschluss dieser Rechnung das Fazit der Gegenwart zugrunde zu legen. Und wer wollte hierbei in Abrede stellen, dass der Kulturmensch der Gegenwart sich nicht bloss mit den in ihrer Bildung am weitesten vorgeschrittenen Menschen aller Zeiten messen, sondern auch in sehr zahlreichen Beziehungen inbezug auf Verstand wie Gemüt alle früheren überragt! Aber auch da, wo anscheinend die Entwickelung der Menschheit in der Geschichte Rückschritte gemacht hat, stellt sich doch in vielen Fällen heraus, dass thatsächlich auch diese Zeiten, wenn schon versteckt, so doch den Keim einer weiteren Entwickelung und weiteren Fortschritts in sich tragen. Der Vandale, der in das völkerbezwingende Rom eingedrungen und dort die Denkmäler einer hochentwickelten Kultur verständnislos mit rauher Hand vernichtet, er stand wohl in den meisten Beziehungen unendlich weit hinter dem Geiste zurück, der die von ihm zerstörten Prachtbauten und Kunstwerke geschaffen, aber in einem Punkte überragte er doch auch die Fortgeschrittensten jenes Volkes, denn er trug im Christentum eine Weltanschauung in sich, nach der auch ein Cicero bei allem seinen häufig des Ergreifenden nicht entbehrenden Bestreben nach Vertiefung der sittlichen Anschauung, nach dem auch die tiefsten Denker des Altertums vergeblich gerungen hatten.

e. aus der aufsteigenden Ordnung der Lebewesen.

Die dritte Erscheinung endlich, die für die Feststellung des Daseinszweckes hinsichtlich der Entwickelung unserer Persönlichkeit von Bedeutung wird, besteht in der Artung, die die verschiedenen Gattungen der Lebewesen verglichen miteinander aufweisen. Die Lebewesen stellen eine Stufenleiter von Geschöpfen dar, die körperlich von den aus einer einfachen Zelle bestehenden Lebewesen (Protozoen) in gleichmässig ansteigender Stufenleiter zu immer komplizierter zusammengesetzten, immer mannigfaltiger organisierten Lebewesen aufsteigt bis hinauf zu dem höchstorganisierten Wesen, dem Menschen, dessen Körper ein, je mehr wir ihn kennen lernen, um so mehr unser Staunen hervorrufendes, menschliches Verstehen weit überragendes Kunstwerk bildet, ein Kunstwerk, bei dem ein Glied dem anderen Handreichung leistet und alles dem Ganzen dient. Die Lebewesen stellen eine Stufenleiter von Geschöpfen dar, die geistig von der ohne Bewusstsein und ohne Wille ihr Dasein führenden Pflanze durch die verschiedenen Tiergattungen mit gebundenem Erkennen und Wollen hindurch zu dem Menschen hinaufführt, dessen Erkennen und Wollen im unendlichen Reiche des Geistes frei schaltet und waltet, und ihn im Glauben und der Kunst selbst bis zum göttlichen emporhebt. Überblicken wir dieses Schöpfungswunder, so erkennen wir hierin und müssen wir auch hierin eine Schrift erkennen, die uns deutlich, ja gleichsam mit dem Gedanken des Schöpfers selbst hinweist auf eine immer höhere Entwickelung unseres Seins und Wesens, auf eine Entwickelung und Fortbildung, die jene aufsteigende, durch uns, die Menschen, gekrönte Reihe im Menschen fortsetzt, den Menschen im Menschen steigert. Nicht minder aber weist uns diese Stufenleiter auch auf das Mittel hin, durch die uns solches möglich wird, nämlich das Mittel der Vernunft, die allein uns, den Menschen, verliehen ist, und darum auch, wie schon Aristoteles mit Nachdruck betont hat, die Stufe bilden soll, die wir zu betreten und auf der wir uns zum Höchsten aufzuschwingen haben.

So also giebt uns die Gesamtheit unserer Veranlagung und Entwickelung mit hinreichender Deutlichkeit den Schwer- und Angriffspunkt, die Gesamtrichtung unseres Daseins und damit unseren Daseinszweck an, der nicht bloss in der Erhaltung unseres Seins und Wesens, nein auch in dessen Fort- und Weiterbildung bestehen soll. Diesen Zweck vor Augen machen wir uns nun auch eine Vorstellung auf der einen Seite von dem, was wir diesem unserem Daseinszwecke entsprechend von unserem Wesen ablegen sollen und auf der anderen Seite von dem, was zu ihm bei seiner Weiterentwickelung hinzukommen muss, und bezeichnen diesen Prozess als den Prozess der Vervollkommnung. Die

Vervollkommnung unseres Ich also ist es, auf die uns sowohl unsere Veranlagung als unsere Stellung in der Weltordnung mit genügender Deutlichkeit hinweist. In der Vervollkommnung unseres Seins können wir daher auch alles das zusammenfassen, was unseren Daseinszweck ausmacht (Evolutionismus).

Das Sittengesetz inbezug auf die Mitmenschen.

Aus unserer Veranlagung und Entwickelung und somit aus uns selbst heraus und allein auf uns gestellt, haben wir uns im vorstehenden von dem Daseinszweck bestimmte Vorstellungen gebildet und damit die Unterlage für ein bestimmtes Sittengesetz gewonnen. Wie der einzelne seinen Daseinszweck und damit auch sein Sittengesetz hat und haben muss, auch wenn er allein auf der fernsten Insel lebte, so ist an sich die Gesellschaft in keiner Weise die Voraussetzung von der Vorstellung eines Daseinszwecks und der Bildung eines Sittengesetzes. Ja es ist die obengedachte gegenteilige Annahme Kants so wenig zutreffend, dass durch das Bestehen der Gesellschaft grundsätzlich unserer Vorstellung von einem Daseinszweck auch nicht einmal etwas Neues hinzugefügt wird. Alles, was wir als Daseinszweck inbezug auf die Menschheit, Staat, Gesellschaft, Familie ansehen, ist vielmehr überall nur abgeleitet, nur übertragen von dem, was wir als unseren eigenen Daseinszweck ansehen. Der Daseinszweck der Menschen überhaupt kann kein anderer sein als der, den wir uns selbst setzen. Es ist unmöglich oder würde doch jeder Begründung aus unserer seelischen Anlage entbehren, wenn wir für die übrigen Menschen einen anderen Daseinszweck annehmen wollten, als für uns selbst. Wenn dennoch unsere Eigenschaft als Gesellschaftswesen für den Daseinszweck und das darauf zu gründende Sittengesetz von der grössten Bedeutung wird, so beruht dies nicht darin, dass unserer Auffassung von diesem Standpunkte aus neue Gesichtspunkte zugeführt werden, sondern darauf, dass mit Rücksicht auf die Mitmenschen der Daseinszweck und das Sittengesetz ein unendlich viel grösseres Anwendungsgebiet und damit auch eine ungleich viel grössere Ausbildung seiner Anwendung im einzelnen erfährt. Nach dem, was wir oben über die Steigerung und Erweiterung der Gesellschaftsgefühle, die diese durch die Vernunft erfahren, ausgeführt haben, erweitern sich unsere Gefühle gegen unsere Mitmenschen über die auch beim Menschen noch zum grossen Teile auf Naturtrieben beruhenden Gefühlsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Ehegatten hinaus durch ungezählte Gefühlsbeziehungen zu den Mitmenschen überhaupt. Erzeugt werden diese wie alle Gefühle durch die Vernunftanlage unseres Gemüts, inbezug auf ihre Entstehung aber gehen sie hervor aus dem Bewusstsein, dass wir bei der Erhaltung und Entwickelung unseres Daseins auf tausend Punkten mit unseren Mitmenschen in Beziehung stehen und von ihnen abhängig sind. Diese Gefühle sind die mannigfaltigsten und zum Teil widerstreitendsten, sie bestehen in Liebe, Achtung, Verehrung, Wohlwollen und ähnlichen Gefühlen auf der einen Seite, und Hass, Verachtung, Übelwollen, Abscheu und ähnlichen auf der anderen Seite. Wie aber noch weitaus mannigfaltiger und widerstreitender als die inbezug auf uns selbst gehegten Gefühle die Gefühle gegen unsere Mitmenschen sind, so liegt es in diesem Verhältnisse begründet, dass sich zu ihrer Ausgleichung und Regelung die Setzung einer Gesamtrichtung, die für die einzelnen widerstreitenden Gefühle massgebend wird, deren Widerstreit in Einklang auflöst und uns eine Daseinsführung als Gesellschaftswesen ermöglicht, noch in höherem Grade erforderlich macht als für die auf uns selbst bezüglichen Gefühle. Diese durch die Vernunft als Gefühl sowohl wie als Vorstellung sich uns aufdrängende Gesamtrichtung findet aber ihren Ausdruck darin, dass wir unseren Daseinszweck auch auf unsere Mitmenschen übertragen, demgemäss auch als den Daseinszweck unserer Mitmenschen die Erhaltung und Entwickelung ihrer geistigen und körperlichen Persönlichkeit im Sinne der Vervollkommnung annehmen und daraus die Folgerung für uns ziehen, dass dieser Daseinszweck in gleicher Weise auch bei unseren Mitmenschen von uns zu fördern sei, wie bei uns selbst. Ja wir müssen hierbei diesen Vernunftgründen folgend noch weiter gehen, wir können die Ansicht aufstellen, dass wir das Wohl der Mitmenschen in gewissen Fällen sogar noch höher zu stellen haben, als das eigene Wohl. Gilt uns die Menschheit, wenn wir unseren Blick aufs Ganze richten, mehr als der einzelne Mensch und auch mehr als wir selbst, dann führt diese Erwägung uns auch dazu, in den Fällen, in denen das Wohl der Menschheit, oder des Staates, der Gesellschaft, der Familie mit dem unseren kollidiert, das Wohl der ersteren dem unseren voranzustellen.

Nach alledem haben wir schon von dem Gesichtspunkte der Berücksichtigung unserer Entwickelung und unserer

Stellung in der Weltordnung aus wenigstens eine gewisse Unterlage für die Feststellung einer Gesamtrichtung unseres Daseins gewonnen. Mit dieser Gesamtrichtung, mit dieser gesetzgebenden Richtung, die wir als Daseinszweck ansehen, haben wir auch die Formel gefunden, nach der sich unsere Gefühle und Triebe, unser Wollen und Handeln im einzelnen zu richten haben, haben wir den höheren Nenner, dem alle diese Regungen unterzuordnen sind, haben wir auch die Unterlage für das Sittengesetz gegenüber unseren Mitmenschen gefunden. Dass der Wert und die Bedeutung der auf diesem Wege gewonnenen Auffassung vom Daseinszwecke und dem Sittengesetze freilich kein endgültiger, sondern gegenüber einer tieferen, erst unten zu begründenden Auffassung vom Daseinszwecke aus nur ein vorläufiger und bedingter ist, wird das folgende ergeben.

c. Anknüpfung des Daseinszweckes an den Urwillen. Höchstes Wesen.

Höchstes Wesen.

Die Gesamtrichtung unseres Daseins, die wir uns als Daseinszweck vorstellen, ist nicht das Ergebnis, nicht das Mittel aus den Einzelrichtungen der Gefühle und Triebe. Wäre sie dies, dann würde sie nach dem Parallelogramme der Kräfte, das auch hier entsprechend Anwendung findet, in der Diagonale jener einzelnen Richtungen gesucht und gefunden werden müssen. Das ist aber nicht der Fall, sondern die Gesamtrichtung unseres Daseins ist etwas von den Einzelrichtungen unserer Gefühle und Triebe verschiedenes, ist selbständig von ihnen. Wenn sie es nicht wäre, so würde sie sich nicht jenen bis zu einem gewissen Grade entgegensetzen, nicht sie nötigen können, sich ihr unterzuordnen. Indem sie das letztere aber thut, bewähren die Bewegungserregungen unserer Seele auch auf diesem Gebiete ihre Ähnlichkeit mit der Dynamik der physischen Kräfte. Eine physische Kraft kann nur dann eine andere Kraft und deren Richtung überwinden, nur dann für die letztere massgebend werden, wenn sie einen von dem der zu überwindenden Kraft verschiedenen Unterstützungspunkt hat. Der Unterstützungspunkt des Hebels, mit dem eine Last in eine andere Lage gebracht werden soll, muss ein von dem Unterstützungspunkte der Last verschiedener sein, wenn diese Lagenänderung herbeigeführt werden soll. Ebenso auch ist es bei der Gesamtrichtung unseres Daseins gegenüber den Einzelrichtungen unserer Gefühle und Triebe. Nur dann, wenn die erstere einen Unterstützungspunkt hat, der von dem der letzteren verschieden ist, kann sie diese nötigen, sich nach ihr zu richten. Die Anwendung dieses Gesichtspunktes auf das, was wir bisher als Daseinszweck ermittelt haben, wird das Zutreffende desselben auch ohne weiteres ergeben. Unsere Gefühle und Triebe haben ihren Ausgangspunkt und ihren Unterstützungspunkt in unserem Ich selbst. Vermögen wir für die Gesamtrichtung unseres Daseins keinen anderen Stützpunkt zu finden, als auch nur in unserem Ich, so wird und kann sie ihren Zweck, für die Einzelrichtungen massgebend zu werden, nicht erfüllen. Und selbst wenn man diese Gesamtrichtung, wie wir es oben gethan haben, auf Vorstellungen der umfassendsten Art gründet, wird hieran im Wesentlichen nichts geändert. Wohl mag sie in dieser Weise begründet einige Wirkung ausüben, solange der Widerstreit mit den Einzelrichtungen mehr auf theoretischem Gebiete sich bewegt. Unter dieser Voraussetzung werden an ihre innere Stärke nur mässige Anforderungen gestellt. Wenn aber die Leidenschaften in uns entfesselt werden, wenn sie unser Inneres bis auf den Grund aufwühlen, wenn die ganze gewaltige Macht des Egoismus, der sinnlichen Triebe und Begierden auf dem Plane erscheint und in den Kampf mit der Auffassung über den Daseinszweck tritt, dann wird und kann solchem Gegner gegenüber nicht eine Gesamtrichtung entsprechenden Widerstand leisten, die ihren Stützpunkt in demselben Grunde hat, der durch die Macht der Leidenschaften aufgewühlt und ins Schwanken gebracht worden ist. Wie sollte sie auch, sind es doch nur von uns selbst und zwar bis zu einem gewissen Grade immerhin willkürlich hervorgerufene Erwägungen, die uns zur Setzung eines Daseinszwecks wie des oben angegebenen veranlasst haben. Es mag uns ja zu Zeiten, wo wir uns innerlich im Gleichgewichte befinden, ein ganz ansprechender Gedanke sein, dass die Vervollkommnung unser Daseinsziel und unsern Zweck bildet, und dass die Nächstenliebe hierin eingeschlossen ist. Wenn aber die Not um das tägliche Brot an uns herantritt, wenn Geiz und Habsucht von unserer Seele Besitz ergriffen haben, wenn sinnliche Begierden uns zu Leidenschaften anstacheln, dann liegt es nur zu nahe, uns bei der Abwägung der Vorteile, die uns das Willfahren an die selbstsüchtigen Triebe bringt, uns mit uns selbst über unseren

Daseinszweck als einen Luxus abzufinden, den wir uns bloss in den Sonnentagen des Lebens gewähren können. Dann hält eine solche Gesamtrichtung, die sich auf weiteres nicht stützt als unser Ich, nicht stich, erweist sich ihre Widerstandskraft als ungenügend. Erst wenn es uns gelingt, für unseren Daseinszweck einen Stützpunkt ausserhalb unseres Ich, ausserhalb des Tummelplatzes unserer Begierden und Leidenschaften, überhaupt ausserhalb der an unser Ich sich knüpfenden Vorstellungen zu finden, erst dann kann die Vorstellung vom Daseinszweck auch in solchen Lagen ihre Aufgabe erfüllen. Wo er aber zu suchen ist dieser Unterstützungspunkt ausser uns, das liegt nicht allzufern, wir brauchen bloss wenige Schritte in unserem Verfahren zurückzugehen und uns zu überzeugen, was wir mit der Denkoperation der Setzung eines Daseinszwecks gethan haben. Wir haben nachgewiesen, wie ohne die Setzung einer Gesamtrichtung weder ein Sittengesetz bestehen, noch überhaupt eine Daseinsführung für uns als Vernunftwesen möglich ist. Diese Gesamtrichtung, das ist weiter dargethan worden, können wir schlechterdings nicht anders finden, als indem wir uns eine Vorstellung vom Zwecke unseres Daseins machen. Ein anderer Weg ist uns nirgends gegeben, dieser eine Weg aber auch in solch zwingender Weise vorgeschrieben, dass, so sehr auch die Meinungen über das Nähere des Daseinszwecks auseinandergehen, doch alle darin übereinstimmen, dass ein Daseinszweck, ein höchstes Gut schlechterdings angenommen werden muss, wofern wir überhaupt als Vernunftwesen unser Dasein führen wollen. „No school can avoid taking for the ultimate moral aim a desirable state of feeling called by whatever name — gratification, enjoyment, happiness“ (Spencer).*) Gehen wir nun dem, was wir mit der Setzung eines Daseinszweckes gethan haben, gehen wir dem, was dieser Setzung thatsächlich als notwendiger Gedankeninhalt innewohnt, auf den Grund, so stehen wir auf einmal der Lösung des Rätsels gegenüber. Ohne es zu wollen, ja vielleicht selbst ohne uns dessen auch nur bewusst zu werden, haben wir, indem wir die Gesamtrichtung des Daseins in einen Daseinszweck gesetzt, der ersteren bereits thatsächlich einen Unterstützungs-

*) „Keine Schule kann sich der Notwendigkeit entziehen, als höchstes Gut einen den Wünschen entsprechenden Gefühlszustand zu setzen, mag man ihn nun Zufriedenheit, Genuss, Glückseligkeit nennen.“

punkt ausser unserem Ich gegeben, und zwar einen solchen, von dem wir sehen werden, dass er seine Aufgabe für unser Dasein voll erfüllt. Wie wir überall daran festgehalten haben, dass kein neuer Begriff eingeführt wird, bevor nicht die ihm zugrundeliegenden Begriffe erklärt worden, so haben wir es oben auch bei dem Begriffe Zweck gethan, und wir waren daher auch vollkommen berechtigt, diesen Begriff im obigen in der Verbindung mit dem Dasein anzuwenden, indem wir von einem Daseinszweck sprachen. Um so leichter wird es nun auch, uns darüber klar zu werden, was in der Setzung eines Daseinszwecks liegt, welche Vorstellungen in dieser Setzung eingeschlossen sind. Der Begriff Zweck ist uns zuerst beim Willen begegnet und hat dort aus den den Willen ausmachenden seelischen Vorgängen seine Erklärung, und zwar sowohl seinem Inhalte als seiner Entstehung nach in solcher Weise gefunden, dass seine praktische Verwendbarkeit und Verwertbarkeit nach allen Richtungen hin genügend sichergestellt ist. Unter Zweck verstehen wir den mit einer Handlung gewollten Erfolg. Das Vorhandensein eines Zwecks hängt somit nicht bloss mit dem Willen zusammen, sondern setzt das Vorhandensein eines Willens unbedingt voraus. Ohne einen Willen kann ein Zweck schlechterdings nicht gedacht werden. Indem wir einen Daseinszweck annehmen, ja mehr noch anzunehmen nach dem obigen gezwungen sind, setzen wir also gleichzeitig auch einen Willen, und zwar einen Willen, der nach dem, was wir bisher über den Daseinszweck festgestellt haben, auf den Erfolg der Erhaltung und Entwickelung unseres Daseins gerichtet ist. Der so gesetzte Wille kann nicht unser Wille sein. Denn so wenig wir uns selbst geschaffen haben, so wenig können wir unserem Dasein einen Zweck gegeben haben. Der dem Zweck zu Grunde liegende Wille muss also ein Wille ausser dem unseren, muss ein Wille sein, der von dem unsrigen völlig unabhängig ist, muss ein Wille sein, der unser Dasein selbst hervorgerufen, selbst erzeugt hat. Unser Dasein selbst aber ist nach dem, was oben dargelegt worden, eine Wirkung der Grundursache alles Wirklichen, die wir als die Urkraft kennen gelernt haben. Demnach muss es auch die Urkraft sein, die hierbei in Frage ist. Was aber dort blosse Kraft und damit zwar eine geistige Erscheinung, aber doch nur eine solche geistige Erscheinung war, von der wir etwas weiteres, als dass sie die Grund-

ursache alles Wirklichen ist, nicht kannten, verdichtet und verdeutlicht sich nunmehr in unserer Vorstellung weiter: sie wird eine mit Willen beseelte Kraft. Da wir uns aber einen Willen ohne Träger, ohne ein Wesen, mit dem er verbunden ist, nicht vorstellen können, wird aus der blossen Kraft somit ein Wesen, und zwar das höchste Wesen, das Grund- und Urwesen als der Urquell alles Wirklichen; es ist ausgestattet mit einer Kraft, nämlich der Kraft, die alles Wirkliche erzeugt, und mit einem Willen, nämlich dem Willen der Erhaltung und Entwickelung unseres Daseins. Was wir als unbedingtes Erfordernis für ein seiner Aufgabe genügendes, mit dem nötigen inneren Halt gegenüber den Einzelrichtungen unserer Gefühle und Triebe ausgestattetes Sittengesetz gesucht, wir haben es somit in dem Dasein eines höchsten Wesens gefunden, und zwar gefunden nicht etwa nur mit Hilfe willkürlich erzeugter Vorstellungen, sondern als auf logischem Wege sich aufdrängendes Ergebnis der ebenso notwendigen Setzung eines Daseinszwecks.

Kants kategorischer Imperativ.

Bevor wir indessen den sich hieraus ergebenden Folgerungen weiter nachgehen, müssen wir an dieser Stelle unsere Darlegungen abermals unterbrechen, um uns mit einer Lehrmeinung abzufinden, die wir auch hier als Hindernis auf unserem Wege finden, und deren Widerlegung wir um so weniger umgehen können, als sie seit einem Jahrhundert in der Seinswissenschaft die herrschende ist, das ist die von Kant aufgestellte Lehre vom sogenannten kategorischen Imperativ. Kant selbst hat bei seinem seinswissenschaftlichen System das Hauptbestreben darein gesetzt und sein Hauptverdienst darin erblickt, das Vorhandensein einer erfahrungsfreien aprioristischen Erkenntnis als Unterlage nicht bloss des Erkennens, sondern unseres ganzen Seelenlebens darzuthun. Trotzdem ist es nicht dieses Dogma vom Apriorismus, wenigstens nicht inbezug auf die spekulative Vernunft, gewesen, durch das er seinem Ansehen nachgerade die Welt erobert hat. Aus diesem in sich verfehlten Dogma haben nicht einmal seine Anhänger für die Seinswissenschaft irgend welchen positiven Vorteil herausschlagen können, wie hätte es gar möglich werden können, dass es in das Verständnis des Volkes eindrang und von diesem verwertet wurde. Das, was Kant, und zwar in verhältnismässig späten Jahren seines Lebens und nachdem zahlreiche Schriften von ihm, und selbst die Kritik der reinen Vernunft längere Zeit nur wenig beachtet geblieben, wie mit einem Schlage zu dem Ansehen eines der grössten Philosophen aller Zeiten verhalf, war vielmehr seine in der Kritik der reinen Vernunft enthaltene Widerlegung der damals in der Seinswissenschaft als massgebend anerkannten Beweise vom Dasein Gottes und demnächst die in der Kritik der praktischen Vernunft aufgestellte Lehre vom Ursprung und Inhalt des Sittengesetzes, die man als die Lehre vom kategorischen Imperativ zu bezeichnen pflegt. So wenig es die Lehre vom Apriorismus konnte, so sehr waren diese Lehren geeignet, vom Volke oder doch den führenden Schichten desselben verstanden zu werden, indem sie der aufklärerischen, dem freien Menschentum zugewendeten Richtung der letzten Hälfte des vorigen und der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts als in hohem Grade willkommene Lehrmeinungen entgegenkamen. Auf die Kantsche Beurteilung der damaligen Beweise vom Dasein Gottes werden wir unten noch zukommen. Hier schon aber haben wir uns mit der Lehre vom kategorischen Imperativ zu befassen, da diese Lehre den in dem vorstehenden behandelten Gegenstand des Ursprungs und Inhalts des Sittengesetzes betrifft. Kant geht bei seinen Darlegungen über den Ursprung des Sittengesetzes von einem dem vorstehends eingenommenen durchaus entgegengesetzten Standpunkte aus. Während wir dem Ursprung und der Entstehung des Sittengesetzes nachgegangen sind und hierbei das letztere aus der ganzen Vernunftanlage des Menschen als notwendige Folge und Begleiterscheinung der Vernunft hergeleitet, während wir ferner darzuthun versucht haben, dass das Sittengesetz nur unter der Voraussetzung entstehen und nur dann seine Aufgabe erfüllen kann, wenn es auf einen ausserhalb unseres Ich liegenden Stützpunkt gegründet wird und nachgewiesen haben, worin dieser Stützpunkt besteht, hat Kant sich die Sache wesentlich leichter gemacht. Er hat das Sittengesetz von jeder der Seinswissenschaft zugänglichen Unterlage losgelöst, hat es völlig frei in die Luft gestellt. Hier soll es ohne Stützpunkt schweben, etwa wie die Erde und die anderen Weltkörper frei im Himmelsraume. Um diesen Erfolg herbeizuführen und diese sonderbare Wahrheit dem Geschmack der Gläubigen annehmbar zu machen, musste auch hier die »reine« Vernunft herhalten. Indem er seine Theorie von der reinen Vernunft — freilich auch hier wieder in einem ganz an-

deren Sinne wie bei der „spekulativen“ Vernunft — auch auf die „praktische“ Vernunft anwendete, gründete er das Sittengesetz ausschliesslich auf diese reine praktische Vernunft: „Reine Vernunft ist allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“ Das Sittengesetz hat nach Kant keine weitere Voraussetzung, als sich selbst. Geschweige, dass zu ihm die Anknüpfung an etwas ausser uns erfordert würde, hängt es auch nicht einmal mit den Gefühlen zusammen oder gar vor ihnen ab, sondern „die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust oder Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur dass sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein“. „Die Moral bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“ Selbstverständlich kann es nicht diese reine Ablehnung jeder weiteren Unterlage des Sittengesetzes als der der reinen Vernunft gewesen sein, die jener Theorie zu ihrem so grossen Ansehen verholfen hat. Denn leichter kann man sich die Sache ja gar nicht machen, als dass man, wie es hier geschieht, durch dessen Verweisung auf die reine Vernunft, thatsächlich überhaupt jede Begründung des Sittengesetzes ablehnt. Der Grund, dass ein so einfaches Verfahren, ein Verfahren, das im Grunde in nichts weiter als in der Erklärung besteht, dass die Wissenschaft hier am Ende ihres Könnens angekommen sei, dennoch ein so grosses Ansehen erlangt hat, lag offenbar in etwas anderem. Er lag darin, dass in dieser Ablehnung jeder Unterlage des Sittengesetzes als der der reinen Vernunft das Sittengesetz von dem Grunde losgelöst wurde, den man in den Religionen aller Völker und selbst in der Seinswissenschaft von jeher als die Unterlage des Sittengesetzes angenommen hatte: dem Glauben an ein höchstes Wesen. Nicht weil es dem Willen eines höchsten Wesens entspricht, so folgert Kant, thun wir das Gute und sollen wir das Gute thun, sondern um seiner selbst willen, weil es gut ist, sollen wir es thun. Damit gewinnt das Gute einen viel höheren Wert als bei einer Anknüpfung an einen göttlichen Willen. Denn bei dieser letzteren Auffassung thun wir das Gute um eines Lohnes willen (fides mercenaria), den uns die Religion in diesem oder einem

anderen Leben verheisst, also aus Eigenliebe. Wenn aber das Gute nur um seiner selbst willen gethan wird, so liegt hierin die denkbar höchste Steigerung des Wertes des Guten. Es ist das reine, das auf sich selbst gestellte Menschentum, das mit einer solchen Auffassung des Sittengesetzes verkündet wird. Nachdem Kant durch seine unten zu erwähnende Widerlegung der geltenden Gottesbeweise das Dasein eines höchsten Wesens formell abgelehnt, fügte er dem sonach durch den kategorischen Imperativ noch die materielle Ausserdienststellung des höchsten Wesens hinzu. Denn das, was er nach der Beseitigung des höchsten Wesens als Unterlage des Sittengesetzes noch für ein höchstes Wesen übrig gelassen, seine Eigenschaft als Unterlage der Glückseligkeit und Unsterblichkeit, kann dieses uns keineswegs mehr als ein unbedingtes Postulat der Vernunft erscheinen lassen. Was Wunder, dass eine solche Lehre Anklang fand und Anklang findet in einer Zeit, die in der Loslösung des Menschlichen von seinem Urgrunde und in seiner Selbständigmachung im reinen Menschentume (Humanismus) den Grund- und Eckstein der menschlichen Weisheit finden zu müssen glaubt. Schade nur, dass diese ganze Auffassung einer gründlichen Prüfung so ganz und gar nicht stichhält, ja sich hierbei vielmehr als auf eitel Trugschlüssen, auf eitel Selbstbetrug beruhend herausstellt. Wenn das Soll, das nach Kant allein dem Sittengesetze zugrunde liegt, ein Teil der Äusserung unserer reinen praktischen Vernunft ist, also weder auf Vorstellungen noch auf Gefühlen beruht, dann müsste es zunächst eine völlig neue, eine völlig von den übrigen verschiedene Seelenthätigkeit sein. Denn alle uns bisher bekannten Seelenthätigkeiten sind auf Vorstellen und Wollen zurückzuführen gewesen. Zu ihnen gehört jenes Soll nicht, also muss es doch eine neue Thätigkeit neben diesen sein. Kant selbst hat indessen nicht einmal den Versuch gemacht, dieses Soll als eine neue Seelenthätigkeit einzuführen, im Gegenteil, indem er sie unter die praktische Vernunft rechnet, hat er sie dem Wollen eingereiht. Nun aber beruht unser ganzes Wollen ohne alle Ausnahme im letzen Grund auf Gefühlen, und in der That kann auch kaum etwas zweifelloser sein, als dass wir das, was wir für gut oder für schlecht halten, anders schlechterdings in uns nicht feststellen können als durch das Gefühl, das allein und im letzten Grunde die Entscheidung trifft, und für das Vorstellungen nur insoweit in Frage kommen, als sie als Erreger

— nicht Erzeuger — dieses Gefühls auftreten. Aber mit Kant selbst einmal angenommen, das Soll in uns entstünde ohne vorgängige Gefühle oder Vorstellungen, rein aus sich heraus, wäre also uns an- und eingeboren, uns anerschaffen, wo bliebe denn dann die sittliche Freiheit, mit der Kant jenes Soll überall identifiziert? Wäre das sittliche Soll denn dann nicht vielmehr das gerade Gegenteil von der sittlichen Freiheit? Wäre es dann nicht vielmehr nur ein Instinkt, der sich wie alle Instinkte gerade durch seine Loslösung von den durch uns als die höheren seelischen Thätigkeiten angesehenen Thätigkeiten des Vorstellens und Wollens, also durch seine Unfreiheit kennzeichnet! Dem vielgerühmten kategorischen Imperativ, dem sittlichen reinen Soll, dem Trieb in uns, das Gute um des Guten willen zu thun, gehorchen, was hiesse es anders und mehr, als einem blossen Triebe, einem jedes sittlichen Wertes entbehrenden Instinkte gehorchen! Der kategorische Imperativ verspricht uns zum freiesten der Wesen zu machen, und wenn wir ihn bei Licht betrachten, hat er uns selbst das wenige noch genommen, was wir am Willen als frei anzusehen gewöhnt sind. Wir wiegen uns in dem Traume, mehr als Gott zu sein, wir wachen auf, und sind weniger als ein Tier. Wer könnte unter solchen Umständen Schiller unrecht geben, wenn er sagt: „In der Kant'schen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen!" Wenn möglich noch übler aber steht es mit der Behauptung Kants, ein Sittengesetz, das sich auf den göttlichen Willen und damit auf eine Vergeltung oder Strafe stütze, entbehre als auf blosser Eigenliebe beruhend jedes höheren Wertes. Eine solche Behauptung kann nur jemand aufstellen, der wie Kant mit der Annahme eines jeder uns erkennbaren Unterlage entbehrenden sittlichen Solls sich der Verpflichtung gänzlich entschlagen hat, den seelischen Vorgängen, die zur Entstehung eines Sittengesetzes führen, nachzugehen und sie aufzudecken. Die arge Verkennung der Verhältnisse, die darin lag, dass Kant meint, es lasse sich ein Sittengesetz aus dem für die Gesamtheit Nützlichen ableiten, ohne dass eine Feststellung des für uns selbst Nützlichen vorangegangen, wird hier sogar noch überboten. Kants Anschauung liegt die

Formulierung zu Grunde: Wer steht höher, derjenige, der das Gute gegen Lohn, gegen Entgelt thut, oder derjenige, der es ohne Lohn allein um seiner selbst, rein um des Guten willen thut? und er beantwortet die Frage im ersteren Sinne. Eine solche Formulierung der Frage ist indessen nur bei einer sehr einseitigen Auffassung der Sache möglich. Den Verhältnissen, wie sie wirklich liegen, entsprechend formuliert, muss die Frage vielmehr lauten: Wer steht höher, derjenige, der das Gute thut, weil er es mit seinem Daseinszwecke, d. h. mit dem göttlichen Willen in Einklang stehend ansieht, oder derjenige, der es thut, weil er einem blossen Triebe folgt, über den er sich keine weitere Rechenschaft giebt und geben will, als dass dieser Trieb als „Pflicht" ihm anerschaffen ist. Der erstere geht auf seinen Ursprung zurück und handelt in Anknüpfung seiner Bestimmungsgründe an ein höheres Wesen aus dem Gefühle der Gemeinschaft mit diesem heraus selbst als ein Wesen höherer Art, seinen Willen verschmilzt er mit dem Willen des höchsten Wesens, und wenn er hiermit die Annahme verbindet, dass dies zu seinem Wohle gereiche, so ist diese Annahme nicht die Voraussetzung jenes ersteren, sondern nur dessen Folge. Der andere handelt lediglich als menschliches Tier, einem blinden Drange folgend, über den er jede Rechenschaft ablehnt. Es gilt ihm als eine Pflicht, das Wohl der Mitmenschen zu fördern, aber warum ihm dies als Pflicht gilt, warum nicht das Gegenteil, darüber verweigert er uns mit dem Hinweis auf den kategorischen Imperativ, mit dem Hinweis auf das jeder Begründung sich entziehende sittliche Soll, jede Auskunft. Kant übersieht ganz, dass ein „blosses Gesetz als Gesetz ohne Reiz und inneres Leben ist" (Herder), und ebenso entgeht ihm völlig, wie er sich mit seinem Grundsatze auch jeder Möglichkeit beraubt, dem entgegenzutreten, der da behauptet: mein kategorischer Imperativ ist zunächst, ja überhaupt nur, mein Wohl zu fördern. Denn dass nun das sittliche Soll gerade auf das nach seiner Anwendbarkeit auf die Menschheit sich bestimmende Gute gerichtet sein müsse, ist eine ebenso willkürliche, von Kant auch im mindesten nicht begründete These, wie sie auch der Kant'schen Theorie von der reinen Vernunft geradezu ins Gesicht schlägt, da die Feststellung dessen, was der Gesamtheit frommt, doch niemals auf reinen, also erfahrungsfreien Begriffen beruhen kann, sondern

überall und durchaus Erfahrung voraussetzt. Kants ganze Theorie vom kategorischen Imperativ hat, das geht aus alledem hervor, keinen realen Boden, sie ist in die Luft hineingebaut, sie verleitet den Menschen zu eitler Selbstüberhebung und muss ihn notwendigerweise im Stiche lassen, wenn im Kampfe des Lebens in den Leidenschaften Faktoren auftreten, die nicht mit haltlosen Theorien, sondern nur durch eine auf unseren Ursprung gegründete Weltanschauung, nur durch eine Weltanschauung wirksam bekämpft werden, die der auf die Anknüpfung an ein höchstes Dasein gerichteten Vernunft Rechnung trägt. „So, ohne weitere Beglaubigung, springt der kategorische Imperativ in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll — einem Szepter aus hölzernem Eisen“ (Schopenhauer).

Das Sittengesetz als Ausfluss des Willens des höchsten Wesens. Gut und Bös.

Die bisherige Prüfung des Satzes, dass das Sittengesetz in einem Soll bestehe, welches man als in der Vernunft gegeben ohne weiteres annehmen müsse und das eine Aufdeckung seines Ursprungs völlig ausschliesse, hat ergeben, dass dieser Satz nicht bloss ohne allen Grund und geradezu entgegen der thatsächlich bestehenden Möglichkeit weiterer psychologischer Erkenntnis auf die letztere verzichtet, sondern sich auch ebenso willkürlich der logischen Folgerung entzieht, die aus der allen innewohnenden Vorstellung von einem Daseinszweck notwendig hervorgeht. Sie hat ferner ergeben, dass jene Anschauung, obwohl sie von einem ganz neuen, neben dem Vorstellen und Wollen bestehenden Vermögen der Seele ausgeht, doch jeden Beweis dafür schuldig geblieben ist, dass das sittliche Soll in uns unabhängig von Wollen und Vorstellen besteht, ja was noch schlimmer ist, ergeben, dass man sich der Notwendigkeit dieses Beweises anscheinend nicht einmal bewusst geworden ist. Weiter hat die obige Prüfung gezeigt, dass jene Anschauung das Sittengesetz selbst auf Triebvorgänge zurückführt, die sich von den sogenannten Instinkten nur durch den Gegenstand, auf den sie gerichtet sind, unterscheiden, und endlich ergeben, dass sie mit letzterem das höchste menschliche Vermögen, die sittliche Freiheit im letzten Grunde verneint, und schliesslich auch nicht einmal den Satz zu stützen vermag, den Kant in der Bestimmung des Guten nach seiner Anwendbarkeit auf die Allgemeinheit gefunden zu haben glaubt, sondern indem sie jeder Auffassung vom guten und bösen zugrundegelegt werden kann, *für alle Auffassungen gleich*

wertlos ist. In ihrem vollen Unwerte wird uns diese Anschauung aber erst erscheinen, wenn wir sie in ihren *praktischen* Ergebnissen mit der Auffassung des Sittengesetzes vergleichen, die sich ergiebt, wenn wir nach dem obigen entgegen Kants willkürlichem und sachwidrigem Verzicht auf die Aufdeckung der dem Sittengesetze zugrundeliegenden seelischen Vorgänge diese letzteren durch eingehende Ergründung der sich an die Vorstellung von einem Daseinszweck knüpfenden Folgen feststellen. Bei seinem mit unentwegter Beharrlichkeit durchgeführten Bestreben, dem Apriorismus auf allen Gebieten und damit auch dem des Willens (der praktischen Vernunft) Anwendung und Verwendung zu sichern, hat Kant mit der Hand des pedantischen Gelehrten, dem nur sein System existiert und die Welt nur da ist, soweit sie sich diesem Systeme einfügt, das Band zerschnittten, das den Willen und damit das ganze Wesen des Menschen mit dem All der Dinge verbindet, hat er sozusagen den natürlichen Blutkreislauf des Weltorganismus und der sittlichen Weltordnung, hat er die Beziehungen unterbunden, die zwischen der Erscheinung des Menschen und der Weltumgebung, in die er hineingeschaffen ist, bestehen. Alle unserer Seele immer und immer wieder sich aufdrängenden Fragen nach unseren Beziehungen zu etwas ausser uns weist dieses System mit seiner toten und leeren Formel unerbittlich zurück. Kalt und starr steht zwischen uns und der übrigen Welt eine undurchdringliche Scheidewand. Diesseits ihrer ist es nur ein freudeloses Handeln nach einem strengen, unwandelbaren Gesetz, das von ihm uns gestattet wird. Nicht Liebe, nur Achtung ist es, die wir gegen das Sittengesetz hegen können, das ist der immer wiederkehrende Refrain, der die unsäglich dürre Melodie dieses Systems bei Kant begleitet. Warum freilich einem so beschaffenen Sittengesetz auch nur Achtung entgegengebracht werden soll, dafür ist uns Kant wie für so vieles andere den Beweis schuldig geblieben, wir fühlen bloss, dass er vom Göttersitze seiner philosophischen Unfehlbarkeit in diesem Punkte noch einer gnädigen Regung in der Beurteilung der mit dem sittlichen Soll verknüpften Gefühle hat Folge gegeben. Wie die Erlösung aus einer trostlosen Wüste, in der kein Baum, kein Strauch dem Auge sichtbar ist und keine Stimme eines Vogels den Himmelsraum belebt, mutet es uns an, wenn wir von dieser Theorie, die mutwillig alles Blut aus unseren

Adern getrieben und uns zu einem traurigen Schemen herabgewürdigt, die unter dem Vorwande, uns zur höchsten Höhe der Sittlichkeit emporzuheben, uns äusserlich verwaisen und innerlich verarmen lässt, zu den Bächen des Lebens zurückkehren, wenn wir nicht mehr hohlen Theorien zu Liebe uns des Denkens entschlagen, ja mit Vorsatz und künstlich die Gedanken von uns abwehren müssen, die der ganzen Einrichtung unseres Wesens nach und selbst nach den Gesetzen der Logik sich uns aufdrängen, sondern den natürlichen Bahnen unseres Denkens und Erkennens folgend das in uns anerkennen, was wir durch die innere Wahrnehmung erkennen, und uns nicht mutwillig gegen das stemmen, was aus dem so Erkannten folgt. Unser Dasein hat einen Zweck, muss einen Zweck haben, die Vorstellung von ihm bildet den Ersatz für die mit der Vernunft bei uns weggefallenen wegweisenden Naturtriebe, sie bildet die unerlässliche Voraussetzung für ein vernunftgemässes Handeln. Und ferner: Was diesen Zweck gesetzt hat, muss ein Wille sein, und zwar ein dem unseren verwandter Wille, ein Wille, der auf unsere Erhaltung nicht nur, sondern auch auf unsere Vervollkommnung gerichtet ist. Ist aber einmal ein solcher Wille da, dann hat unser Dasein auch in ihm eine Richtung gefunden, die nicht mehr in unserem Ich und der wandelbaren Unterlage unserer Triebe und Begierden, sondern auf einen ganz neuen, von unserem Ich selbständigen Stützpunkt gegründet ist. Dann hat unser Leben seinen Pol, dann haben wir für die Lebensrichtung den Kompass gefunden, der uns in jedem Falle anzeigt, ob wir uns in seiner Richtung bewegen, den Zweck unseres Daseins erfüllen, oder ob wir von dieser Richtung abweichen, d. h. ob unser Handeln mit dem Daseinszweck im Widerspruch steht, mit anderen Worten, wir haben nunmehr die Antwort, und zwar die denkbar gründlichste Antwort auf die Frage gefunden: Was ist gut und was ist bös? G u t i s t, w a s m i t u n s e r e m D a s e i n s z w e c k ü b e r e i n s t i m m t, b ö s, w a s i h m z u w i d e r l ä u f t. Wie mit einem Schlage ändert sich mit dieser Beantwortung der Frage nach der Grundlage des Sittengesetzes, nach der Grundlage von gut und bös das Ganze der Lage. Was vorher tote Formel war, wird jetzt lebendiges Gesetz, was vorher mühsam aus der Entwickelung der Lebewesen zusammengesucht und herausgeklaubt worden, knüpfen wir jetzt an das innerste Wesen der Vernunft an, das Lose vereinigen wir, dem Erstarrten flössen wir warmes

Blut in die Adern und hauchen ihm Leben ein, das Auseinanderstrebende sammeln wir unter einen lebenausströmenden Mittelpunkt, unter eine Centralsonne. Die Vervollkommnung unserer selbst, die vorher für uns nur ein verschwommener Begriff war, sie gewinnt jetzt für uns als Vernunft-Begriff feste Gestalt, sie schwebt uns nunmehr vor als der Zustand, den ein höchstes, von uns mit väterlicher Gesinnung, mit Allgüte ausgestattetes Wesen herbeigeführt haben will. Das Handeln in der Richtung des Willens des höchsten Wesens erscheint uns als das Gute, als Tugend, das Handeln gegen diesen Willen als das Böse, als Laster. Wer bei der Ausübung des Guten nur nach einem aus reinem Instinkte heraus erzeugten Soll handelt, von dessen Entstehung sich Rechenschaft zu geben er beharrlich ablehnt, der bleibt bei diesem seinen Thun kalt und unbefriedigt, das Gemüt nimmt an solchem Handeln keinen Anteil, wie sollte es auch, da ihm dieses Soll nicht mehr ist als einer der vielen Naturtriebe, in deren Erfüllung wir etwas Höheres nicht erblicken! Wie viel anderes dagegen bei dem, der das Gute anknüpft an ein höchstes Wesen, der in dem Guten die Erfüllung eines Willens des höchsten Wesens erblickt, der sich bei dieser Erfüllung in Beziehung und Einklang zu der Weltursache, zu dem Urgrund der Dinge weiss. Nur er kann Genugthuung in seinen innersten Gefühlen, nur er das empfinden, was wir als innere Befriedigung, als Glückseligkeit bezeichnen. In noch viel hellerem Lichte aber strahlt unser Grundsatz im Kampfe der auseinanderstrebenden, der sich gegenseitig bekämpfenden Gefühle und Triebe. Wem das Sittengesetz nichts weiter als der Ausfluss einer nur auf Naturtrieben beruhenden sittlichen Regung ist, der basiert das Gute und Böse allein auf sein Ich, auf dasselbe Ich, das nur zu häufig der Schau- und Kampfplatz wilder Leidenschaften ist. In diesen Kampfplatz, mitten unter die Streitenden hinein stellt er sein Schibboleth, seinen kategorischen Imperativ und erwartet von ihm, dass die tobenden Leidenschaften an ihm sich brechen, dass er die anstürmenden Wogen zur Ruhe zwingen soll. Der Thörichte! Übersieht er doch gänzlich, dass er seinen kategorischen Imperativ ohne Grund und ohne Halt gelassen, dass er ihn auf dasselbe Ich gegründet hat, dem jene wildtobenden Leidenschaften entspringen, dass sein kategorischer Imperativ ein Proteusgesicht trägt, dass man aus ihm machen kann, was man will, dass man nach ihm dasselbe

für gut und dasselbe für bös erklären und in allen Fällen seinen Ausspruch für gleich willkürlich verwerfen kann, weil er nur das wiedergiebt, was wir ihm selbst in den Mund legen. Und von solch einem schwanken Gebilde unserer blossen Einbildungskraft erwartet man, dass es den in uns widerstreitenden Gefühlen und Trieben, auch wenn sie die leidenschaftlichsten und stärksten sind, eine Gesamtrichtung sollte geben können, der sich jene fügen müssten! Welch eitle Hoffnung! Wie sollte ein solcher Widerstand von einem Stützpunkte aus geleistet werden können, der mitten in der Bewegung liegt! Nein, nur eine Kraft, die ihren Stützpunkt ausser unser Ich verlegt, kann solchen Widerstand leisten. Mit der Annahme eines höchsten Wesens aber haben wir nicht bloss einen Stützpunkt ausser uns gefunden, sondern dieser Stützpunkt er muss und darf uns auch als der allerfesteste erscheinen, denn er ist in dem Aussersten und Letzten, er ist in dem Wesen der Vernunft selbst, er ist in der Grundursache aller Dinge gelegen. Man wende hiergegen nicht ein, dass auch die Vorstellung von einem höchsten Wesen nur von unserem Ich erzeugt wird, und darum ihren Grund ebenfalls nur in uns habe. Wohl gehört auch die Vorstellung von einem höchsten Wesen uns an, aber ihr Gegenstand ist nicht unser Ich wie beim kategorischen Imperativ, sondern ihr Gegenstand liegt ausserhalb unserer, ja ausserhalb der Welt der Dinge. Und so wenig nach dem, was wir dargelegt haben, diese Vorstellung eine willkürliche ist, sondern in der Anlage unseres Gemüts wurzelt, so wenig wird es uns gelingen, uns von ihr völlig loszumachen, indem als letzter Zwang noch das Gewissen in uns bleibt, das abzuschütteln keiner noch so gewandten Sophistik, keinen noch so eingehenden Bemühungen des Materialismus je gelingen wird.

Wie hiernach die Anknüpfung von Gut und Bös an den Daseinszweck und damit an ein höchstes Wesen diesen Begriffen erst Unterlage und Halt gewährt, so wird durch sie auch erst die Anwendung dieser Begriffe auf die Handlungen gegen unsere Mitmenschen begründet. Kant, obwohl er mit dem Satze: „Handle so, dass die Maxime deines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können“, die Anerkennung der Persönlichkeit im Mitmenschen und damit die Anerkennung der Gleichberechtigung zur Unterlage des ganzen Sittengesetzes gemacht hat, hat es gleichwohl unterlassen, die Pflicht zur Anerkennung dieser Gleichberechtigung, mit anderen Worten die Pflicht der Nächstenliebe, aus dem Wesen und der Anlage unserer Seele irgendwie zu begründen. Sie ist ihm ebenso eine Äusserung der reinen Vernunft, wie das sittliche Soll selbst, und bedarf daher weder einer Begründung, noch ist eine solche unserer Erkenntnis überhaupt möglich. Die Nächstenliebe ist Pflicht, aber warum sie uns Pflicht ist, darüber schweigt sich Kant nicht bloss aus, nein er erklärt es, dem nachzugehen, sogar für einen Verstoss gegen die reine Vernunft, die ja aprioristisch ist. „Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab.“ Auch hier übersieht Kant nur völlig, dass eine Pflicht, die sich auf weiter nichts gründet, als auf einen erfahrungsfreien, d. h. hier von Vernunftgründen nicht bestimmten, also instinktartigen Trieb, auch nicht einmal auf die Achtung Anspruch erheben kann, die er für sie beansprucht, und zum anderen, dass diese Nächstenliebe in Wirklichkeit bei den einzelnen Menschen zu viele und zu grosse Verschiedenheiten aufweist, um sie als ein allgemeines Gesetz ansprechen zu können. Jedenfalls aber liegt auch hier in der völligen Loslösung der Nächstenliebe von jeder anderen Unterlage als der eines reinen (aprioristischen) Seelenvermögens der Verzicht auf jede weitere Begründung aus dem Wesen der Seele und lässt sie uns als ein ebenso Fremdartiges, Starres, ausser Beziehung zu unserem Gemüte Stehendes erscheinen wie seinen kategorischen Imperativ, der kein wärmeres Gefühl in uns aufkommen lässt, mag auch Kant „diese bloss negative Darstellung der Sittlichkeit, die keine Gefahr der Schwärmerei bringt“, als eine „seelenerhebende“ (!) anpreisen, und uns durch die Behauptung, „dass da, wo nun die Sinne nichts mehr sehen und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, es eher nötig sei, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen“, mit solchen Phrasen glauben machen wollen, dass er selbst seine Begeisterung vom kategorischen Imperativ kaum zu meistern vermochte. Welch ganz anderen Inhalt, welch unendliche Vertiefung und Verinnerlichung erhält demgegenüber die Nächstenliebe bei der Erklärung von Gut und Bös, die sich an die Grundlage unserer gesamten Vernunfterkenntnis hält! Geschöpfe desselben Schöpfers, eines Vaters Kinder, alle mit einer Seele nach seinem Bilde ausge-

stattet, alle teilhaftig derselben Freuden und Leiden, alle einem und demselben Willen unterthan, werden wir alle durch dasselbe Band, das uns an das höchste Wesen bindet, auch an unsere Mitmenschen geknüpft. In unserem Mitmenschen lieben wir das höchste Wesen, indem wir unseren Mitmenschen achten, indem wir ihn wie uns selbst schätzen und sein Wohl wie das unsere halten, fühlen wir uns eins mit dem Willen des höchsten Wesens, indem wir von dieser Pflicht abweichen, erscheint es uns als ein Zuwiderhandeln gegen den Willen des Höchsten. Und so erst erfüllen wir die Nächstenliebe nicht bloss mit einem tiefen, ja dem denkbar tiefsten Gehalt, sondern wir legen sie auch mit sicherem Anker fest an einem Grunde, den nichts zu erschüttern vermag, der unbeweglich bleibt, wenn über ihm auch die Wellen der Leidenschaften noch so gewaltig branden.

Wie auf dem Gebiete der Natur die einzelnen Erscheinungen für uns erst Sinn erhalten und von uns verstanden werden, wenn und insoweit wir sie als die Wirkung von Kräften ansehen, so erschliesst sich nach alledem auch der Begriff von Gut und Bös, der Begriff von dem Sittengesetze erst mit der Annahme eines der Welt zugrunde liegenden Willens und des in ihm begründeten Zweckes unseres Daseins. Ohne dies leer und haltlos, füllt sich dagegen der Begriff Gut und Bös mit der Annahme eines höchsten Wesens mit lebendigem Inhalte, giebt er unserem ganzen Dasein erst Form und Bedeutung. Damit aber ist der Wert der Annahme eines höchsten Wesens noch nicht erschöpft. Denn noch harren die Widersprüche ihrer Lösung, die abgesehen von dem Widerstreite der Gefühle und Triebe auch sonst mit der Vernunft gleichzeitig in der Seele des Menschen aufgetreten sind. Wie auch hier die Vorstellung von einem höchsten Wesen unzertrennlich von der Vernunft und allein imstande ist, dieser die volle Bethätigung zu sichern, soll das folgende zeigen.

d. Die Vorstellung von einem höchsten Wesen als die Auflösung des Widerstreits der durch die Vernunft frei gewordenen Kräfte.

Widerstreit der Vernunftkräfte.

Überblicken wir, auf dem gegenwärtigen Punkt angekommen, die Einrichtung und Verfassung der Seele des höchsten Lebewesens, des Menschen, wie sie sich unter der Einwirkung der Freiheit, sowohl auf dem Gebiete des Erkennens als dem des Wollens,

darstellt und vergleichen wir sie mit der Einrichtung und Verfassung der Lebewesen mit gebundenem Erkennen und Wollen, so fällt uns eins vor allen Dingen auf und fordert unser tiefstes Nachdenken heraus, nämlich: der bei dem Vernunftwesen, dem Menschen, gestörte Gleichklang der seelischen Kräfte. Soviel wir bei den Lebewesen mit gebundenem Erkennen und Wollen auch sonst Kampf gewahren, ja Kampf bis zur Grausamkeit und gegenseitiger Vernichtung, so ist es doch bei ihnen nur der Kampf mit der Natur und den Mitgeschöpfen, den ihnen die Aussenwelt, den ihnen die Erfüllung ihrer äusseren Daseinsbedingungen aufnötigt. Ihre seelischen Kräfte untereinander, ihre Gefühle, ihre Triebe, ihr Wollen kennen keinen Widerstreit, der ihnen selbst Qual und Vernichtung drohte. Wohin wir blicken in der aufsteigenden, in zahllosen Erscheinungsformen sich ausprägenden Ordnung der tierischen Lebewesen, von den Protozoen herauf bis zu dem am höchsten veranlagten Säugetier, überall und ausnahmslos gewahren wir bei ihnen Ein- nnd Gleichklang der seelischen Kräfte. Alle ihre seelischen Kräfte wirken nach einem und demselben Punkte zusammen, sind nach demselben Schwerpunkt gerichtet, nichts in ihnen bekämpft oder widerstreitet sich etwa bis zu dem Grade, dass dieses Gleichgewicht, dass dieses Zusammenwirken der Kräfte aufgehoben würde. Und nun dem gegenüber der Mensch. Wohin hat ihn die Freiheit des Erkennens und Wollens geführt, was hat die Entfesselung der Vernunftkräfte aus ihm gemacht! Auf dem Gebiete des Erkennens hat er mit einem vollkommenen Widerspruche abgeschlossen. Die Freiheit des Erkennens hat ihm bei einem Vergleiche der ihm verliehenen Erkenntnismittel mit dem Erkenntnisgegenstande, der Welt der Dinge, gelehrt, dass jene diesem völlig unebenbürtig sind, dass sie nicht weiter reichen, als von dem unendlich Grossen nur kleinste Bruchstücke zu erkennen, ja als wollte uns der Schöpfer auch diese beschränkte Erkenntnis noch in ihrer ganzen Nichtigkeit erscheinen lassen, müssen wir uns, je mehr wir unsere Erkenntnis prüfen, um so mehr davon überzeugen, dass auch dieses wenige, was wir erkennen, nicht einmal Wirklichkeit, sondern nur Schein ist. Einem ebenso schreienden Widerspruch sind wir ferner bei dem Willen selbst begegnet. Es nötigt uns ein innerer unentrinnbarer Zwang anzunehmen, dass unser Wille frei ist. Er ist nicht frei, er ist in allen, auch in

seinen unbedeutendsten Regungen an die Gesamterscheinung unseres Ich und an die deren Entwickelung vorgezeichneten Gesetze gebunden, sagt uns dagegen eine auch nur oberflächliche Beobachtung unseres Ich und seiner Stellung in der Welt der Erscheinungen. Die Welt ist zweckmässig, d. h. einem höchsten Willen gemäss eingerichtet, so gemahnt uns ein Blick auf die wunderbare, kunstvolle Organisation der Lebewesen, auf die Harmonie der Gesetze, die die Himmelskörper bewegen und die Erscheinungen auf der Erde regeln. Sie ist es nicht, so erwidert eine innere Stimme, sonst würden bei dem höchsten Wesen der Erde, dem Menschen, nicht in Gestalt von Krankheiten zerstörende Kräfte im Körper wüten und in seinem Geiste nicht der unselige Kampf der Gefühle und Triebe toben, würde in der Menschenseele nicht ein Tier und ein Gott zugleich sein, und einen Kampf in ihm entfesseln, der das höchste Wesen der Erde gleichzeitig zu dem bejammernswertesten unter allen Geschöpfen macht. Dem Tiere sind sie fremd die Seelenqualen, die der Mensch unter diesen unausgeglichenen Gegensätzen erleidet, bei ihm ist Harmonie und Gleichgewicht. Demnach wäre also das, was uns vor den Tieren auszeichnet, was uns anscheinend unendlich über sie erhebt, demnach würde die in der Freiheit des Erkennens und Wollens bestehende Vernunft anstatt eines Segens ein Fluch sein, ein Fluch, der auf der höchsten Erscheinungsform der Lebewesen lastet! Sehen wir zu, ob diese für uns so schmerzliche Folgerung begründet ist, oder ob sie nicht vielmehr bloss hervorgerufen worden ist durch eine falsche Auffassung der Vernunftkräfte, oder doch durch deren falschen beziehentlich unzulänglichen Gebrauch. Das folgende wird uns hierüber Aufklärung geben.

Es ist die Eigentümlichkeit des Fortschritts, der in der neuen Stufe von der Tierheit zur Menschheit liegt, dass dieser Fortschritt für den Menschen zunächst begleitet ist mit der Entziehung einer ganzen grossen Reihe von Vorteilen, die in der Organisation des Tieres liegen. So sind für zahlreiche Dinge die Sinne der Tiere schärfer als die der Menschen, so werden die Tiere bei der Aufsuchung und Feststellung ihrer Nahrung durch Naturtriebe unterstützt, die sie in den Stand setzen, ohne weiteres das zu ihrer Nahrung Dienliche zu erkennen und das Schädliche zu meiden, so kommen die Tiere meist ausgebildeter zur Welt als der Mensch, und was an ihrer Entwickelung noch gebricht, vollzieht sich bei

ihnen meist in sehr viel kürzerer Zeit als bei diesem. Der Mensch tritt als völlig hilfsloses Wesen und gänzlich unfähig, sich selbst seine Nahrung zu verschaffen, in die Welt ein, es vergeht eine längere, fast ein durchnittliches Menschenalter umfassende Zeit bis zu seiner Ausbildung, und auch wenn er ausgebildet ist, ist noch die Hilfe der Mitmenschen und eine längere Erfahrung für ihn nötig, um das kennen zu lernen, was für seine Daseinsführung nützlich oder schädlich ist. Seine Bedürfnisse inbezug auf äusseren Schutz, inbezug auf Nahrung, inbezug auf geistige Befriedigung sind ungleich zahlreicher und mannigfaltiger als bei den Tieren. Und dennoch, wie sehr auch der Mensch in allen diesen Beziehungen gegenüber dem Tiere im Nachteile ist, so wird ihm doch auf allen diesen Gebieten auf der anderen Seite ein Ersatz geleistet, der diese Nachteile nicht bloss wieder aufhebt, sondern sie in ebensoviele Vorzüge verwandelt, mit denen er das Tier geistig und körperlich unendlich überragt. Der Mensch kommt hilflos auf die Welt, ja aber dafür sind ihm seine Erzeuger zur Seite gestellt, die mit dem stärksten aller geistigen Triebe, der Elternliebe, ausgestattet für seine Ernährung und Erziehung sorgen. Der Mensch hat keine so eingerichteten Sinne, dass sie ihm ohne weiteres anzeigten, was zu seiner Nahrung dienlich oder ihm schädlich ist, dafür aber hat er einen ausgebildeten Verstand, der ihm nicht bloss diese Feststellung ermöglicht, sondern ihn auch in den Stand setzt, sich Nahrungsmittel selbst aus weitester Ferne herbeizuschaffen, wenn sie nicht in seiner Umgebung sind, und sie zu erzeugen, wenn sie nicht vorhanden sind. Der Mensch ist nicht gegen die Einwirkung der Witterung und äussere Angriffe durch ein Haar- oder Schuppenkleid gesichert, dafür aber hat er die geistigen und physischen Kräfte, um sich auf künstlichem Wege Kleidung anzufertigen, Wohnstätten zu errichten und sich Waffen zur Sicherung seiner Person zu bereiten. So also ist der Mensch auf allen diesen Gebieten für das, was ihm dem Tiere gegenüber auf der einen Seite entzogen worden ist, als Vernunftwesen durch die Freiheit des Erkennens und Wollens auf der anderen Seite tausendfältig entschädigt. Nun aber sollte dies bloss auf den genannten Gebieten so sein, es sollte von dem Schöpfer ein Ausgleich bloss auf den Gebieten der materiellen Bedürfnisse getroffen sein, auf den geistigen, auf den höheren Gebieten aber, also gerade den Gebieten, in

denen mehr als in etwas anderem unser geistiges Wohl und Wehe beruht, auf diesen Gebieten sollte des Schöpfers Güte versagt, der Schöpfer sollte das höchste seiner Geschöpfe in dem Geschenke der Freiheit des Erkennens und Wollens mit einem Fluche belastet, sollte damit alle die Vorzüge wertlos gemacht haben, deren wir uns auf den vorhergedachten Gebieten rühmen konnten! Wir können diese Frage nicht unbedingt verneinen. Unter einer Voraussetzung würde allerdings dem thatsächlich so sein, nämlich dann: wenn wir es verabsäumten oder gar verschmähten, von der Vernunft in solchem Masse Gebrauch zu machen, wie sie ihn zulässt und wie er in ihr sich uns anbietet. Das aber würde dann nicht bloss auf dem geistigen, sondern auch auf dem Gebiete der äusseren Bedürfnisse nicht anders sein, wenn der Mensch es unterliesse, von den Verstandesmitteln Gebrauch zu machen, die ihm als Gegengewicht gegen die vermehrten Bedürfnisse in der Freiheit des Erkennens und Wollens verliehen sind. Würde der Mensch, dem es nicht gegeben ist, ohne weiteres durch die Sinne die zu seiner Nahrung geeigneten Gegenstände zu erkennen, nicht von seinem freien Verstande Gebrauch machen, der ihm diese Erkennung auf anderem Wege und viel sicherer und ausgiebiger ermöglicht, würde er, dem durch seine Körperbeschaffenheit genügender Schutz gegen Witterungseinflüsse versagt ist, es verschmähen, von seiner Fähigkeit, sich Kleider zu schaffen und Wohnstätten zu errichten, Gebrauch zu machen, würde er, dem Hände gegeben sind für die Verrichtungen, die das Tier in unvollkommenster Weise mit den Fresswerkzeugen vornimmt, es ablehnen, seine Hände zu benutzen, dann, ja dann allerdings würde er das beklagenswerteste aller Geschöpfe sein, dann würde er weit hinter dem Tiere zurückstehen. Wohlverstanden aber dies nicht deshalb, weil er unvollkommener geschaffen ist, als dieses, sondern allein deshalb, weil er von den Mitteln, die ihm verliehen sind und die ihn unendlich über das Tier emporheben, nicht Gebrauch macht. „Der uns mit solcher Denkkraft schuf, vorauszuschauen und rückwärts, gab uns nicht die Fähigkeit und göttliche Vernunft, um ungebraucht in uns zu schimmeln“ (Shakespeare.) Sollte dies nicht vielleicht ebenso auch auf dem Gebiete der geistigen Bedürfnisse liegen, sollte nicht vielleicht auch hier die beklagte Unvollkommenheit, ja Zweck-

widrigkeit nicht sowohl darin liegen, dass sie für uns ein unentrinnbares Verhängnis ist, als darin, dass wir es verschmähen, von derselben Freiheit, die in uns jenen unseligen Widerstreit geschaffen, zu dem Zwecke Gebrauch zu machen, um jenen Widerstreit in Harmonie aufzulösen, nach dem Grundsatze Herders, dass „im Gesamtgebrauche aller Sinne und Organe allein die Fackel des Lebens zündet und leuchtet“! Wohlan, prüfen wir nach dieser Frage einmal die einzelnen Fälle jetzt näher und der Erfolg wird zeigen, dass es in der That nur an uns liegt, jenen Widerstreit in Einklang aufzulösen, wofern wir nur ernstlich von der uns gegebenen Möglichkeit der Ausnutzung der Vernunft Gebrauch machen.

Unsere Erkenntnis der Welt der Dinge hat damit geendet, dass wir von dem Endlichen auf das Unendliche gekommen waren und das, was wir als wirklich ansehen, als Schein erkannten. Wir stehen einem einheitlichen Stoffe gegenüber und können doch niemals zu einer Erkenntnis dieser Einheit kommen, wir können durch unsere Erkenntnismittel nimmermehr das Wesen der Dinge ergründen, sondern nur ihre Erscheinung erkennen. Auf derselben Freiheit der Vernunft aber, die es uns ermöglicht, zu solcher Erkenntnis zu gelangen, beruht es auch, dass diese Erkenntnis in uns das Gefühl des Unbefriedigtseins, ja nicht bloss des Unbefriedigtseins, sondern tiefer innerer Unruhe hervorruft. Unsere Vernunft ist auf das Einheitliche und Abgeschlossene angelegt, überall erweckt sie in uns das mehr oder minder starke Verlangen nach diesem Einheitlichen und Abgeschlossenen. Was uns der Verstand an Erkenntnis bietet, ist aber weder ein Einheitliches noch ein in sich Abgeschlossenes. Es sind vielmehr nur die auf dem Wege der Begriffs- (Teil-) Erkenntnis mühsamst gesammelten Bruchstücke eines grossen Ganzen, die uns unsere Erkenntnis bietet. Das grosse Ganze selbst zu erkennen, reichen unsere Erkenntnismittel in keiner Weise aus. Dennoch aber sagt uns unsere Vernunft, dass es ein grosses Ganzes giebt und ruft eben dadurch das Verlangen in uns hervor, es kennen zu lernen, ein Verlangen, das so stark in uns werden kann, dass wir über dessen Nichtbefriedigung die tiefsten Seelenschmerzen empfinden, ja mit uns und der Welt zerfallen können. Ein Faust, wie ihn uns Goethe darstellt, der von diesem Gefühle gänzlich eingenommen, alles inneren Haltes beraubt, die Giftschale an die

Erkenntnisproblem.

Lippen bringt, wird für alle Zeiten die ergreifendste Darstellung eines solchen Seelenzustandes sein. Wenn wir aber so von dem tiefen und unauslöschlichen Drange nach Erkenntnis der Wirklichkeit beherrscht werden und auf der anderen Seite uns doch sagen müssen, dass wir mit den uns verliehenen Erkenntnismitteln die Wirklichkeit nie erkennen werden, giebt es dann keine Vorstellung, die diesen Zwiespalt in uns ausgleichen, die eine Versöhnung dieser schmerzlichen Widersprüche in uns herbeiführen könnte? Wir antworten hierauf: Gewiss, wenn wir uns nur ernstlich um eine solche Vorstellung bemühen wollen! Weisst uns nicht dieselbe Vernunft, in der dieses Verlangen nach Auflösung des Zwiespalts wurzelt, mit zwingender Gewalt darauf hin, auch hier auf den Urgrund aller Dinge, auf jenen Urwillen zurückzugehen, aus dem alles, auch wir, auch diese unsere Vernunftanlage hervorgegangen ist, und anzunehmen, dass derselbe Wille, der in uns eine Vorstellung vom Unendlichen, vom Einheitlichen, vom Ganzen, vom Wirklichen, und das Verlangen hineingeschaffen hat, das Einheitliche, Ganze, Wirkliche zu erkennen, der uns das grosse Rätsel der Schöpfung gestellt hat, uns auch bestimmt hat, alle diese Rätsel zu lösen? Er sollte ein Auge in uns geschaffen haben, die Sterne zu erblicken, und einen Verstand, der in diesen Sternen Weltkörper ähnlich unserer Erde erkennt, der in dem blauen Himmelsraum ein unermessliches Äthermeer erkennt, in dem sich unzählige Weltkörper nach ewig gleichen Gesetzen bewegen, Weltkörper, von denen jeder zahllose, unerschöpfliche Wunder in sich birgt! Und er sollte uns alle diese Fragen nur aufgegeben haben, um ein unstillbares Verlangen in uns hervorzurufen, nur um unsere Seele in Unruhe, ja in den tiefsten Zwiespalt mit sich selbst zu stürzen? Gestattet, ja nötigt uns nicht eben dieselbe Vorstellung von einem Urwillen anzunehmen, dass dieser Urwille, nachdem die Schranken gefallen sein werden, die sich bei unserer jetzigen Organisation einer höheren Erkenntnis entgegenstellen, alle die Fragen beantworten, die Rätsel lösen, die Wunder aufklären wird, die uns jetzt nur erst gestellt sind? Man mag hiergegen sagen was man will, das eine ist doch gewiss, dass nur, wenn wir diese Vorstellung in uns anrufen, jener Zwiespalt in uns gelöst, das innere Gleichgewicht, das aufs Tiefste in uns erschüttert worden, wiederhergestellt werden kann. Und was hält uns davon ab, es zu thun?

Etwa jener Zweifel, den sich der Prinz von Homburg in Kleists Drama macht: „Nur schade, dass das Auge modert, das diese Herrlichkeiten schauen soll“? Ist es einem Urwillen, der das Wunder des leiblichen Auges geschaffen hat, unmöglich, auch das weitere Wunder zu thun, dass wir ohne leibliches Auge sehn, dass wir, ohne eine körperliche Unterlage zu haben, erkennen können? Und würde dieses für uns ein grösseres Wunder, würde es uns weniger unerklärlich sein, als jenes? Aber dieses Wunder ist schon, jenes erhoffen wir erst. Gewiss, aber warum sollen wir diese Hoffnung ablehnen, wenn von ihr feststeht, dass sie allein geeignet ist, jenen Zwiespalt in uns zu überbrücken und zudem der Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der Welt der Dinge nichts entgegensteht, nein alles sie bekräftigt, wenn wir die Welt nur mit dem offenen, dem göttlich weiten Auge der Vernunft anschauen und nicht mit dem durch die Scheuklappen der Sinnenbefangenheit beschränkten Auge der materialistischen Weltauffassung.

Willensproblem.

Wie wir bei der Erkenntnis der Aussenwelt zu dem Endergebnis gekommen waren, dass das, was wir erkennen, thatsächlich nicht Wirklichkeit ist, und wir es dennoch, um überhaupt leben zu können, als Wirklichkeit annehmen müssen, ebenso liegt es, wie wir gesehen haben, auch auf dem Gebiete der Willensfreiheit. Unsere Erkenntnis schliesst damit ab, dass es eine Freiheit des Willens in dem Sinne, dass wir unabhängig von der unserem Sein zugrundeliegenden und ihrerseits wieder in der Urkraft wurzelnden Lebenskraft wollen können, thatsächlich nicht giebt und nicht geben kann. Und dennoch müssen wir mit derselben Notwendigkeit, die uns zwang, das, was wir mit Hilfe der Sinne erkennen, als wirklich anzunehmen, auch annehmen, dass unser Wille frei ist. Auch hier wieder stehen wir vor einem Widerspruche, der unserer nach Auflösung des Widerstreits, nach Übereinstimmung der seelischen Kräfte hindrängenden Vernunft neue Aufgaben zu ihrer Bethätigung stellt, und auch hier wieder kann diese Auflösung nur gefunden werden durch Zurückgehen auf den einheitlichen Urgrund aller Dinge, auf die Urkraft, den Urwillen. Alles wirkend wie dieser Urwille ist, müssen wir davon ausgehen, dass von unseren Handlungen nicht bloss diejenigen, die wir als im Einklang mit ihm befindlich ansehen, also die guten Handlungen, sondern auch diejenigen, die ihm widerstreiten, also auch die uns als böse erscheinenden Handlungen, von ihm aus-

gehen, in uns von ihm gewirkt werden, müssen wir annehmen, dass beide gleichmässig die Bestimmung haben, den Urwillen zu erfüllen. Die Folge dieser Anschauung ist, dass auch der durch eine noch so grosse Übelthat hervorgerufene anscheinende Widerstreit gegen den Urwillen seine Auflösung und Aussöhnung in diesem Umstande findet. Gleichwohl liegt hierin keinerlei Abschwächung unserer sittlichen Verantwortung, im Gegenteil sagt uns dieselbe Vernunft durch ihr Zurückgehen auf den Urwillen und den Umstand, dass dieser Urwille für unsere Erkenntnis in zwei Erscheinungsformen, der des Guten und der des Bösen, auftritt, dass wir diesem Unterschiede auch durch unsere Handlungen gerecht werden müssen. Wie wir bei dem Kampfe um unser leibliches Dasein die zerstörenden äusseren Kräfte, obwohl auch sie nur Äusserungen derselben Urkraft sind, bekämpfen müssen, so auch müssen wir die zerstörenden Kräfte auf dem geistigen Gebiete bekämpfen. Unsere Vernunft, die Rücksicht auf den Urwillen selbst, der dies so in uns gelegt, treibt uns dazu und erzeugt in uns Befriedigung, Ruhe, Glückseligkeit, wenn wir demgemäss denken und handeln, und Unruhe, Reue, Gewissensbisse, Uneinigkeit und Unzufriedenheit mit uns selbst, wenn wir gegenteilig denken und handeln. In dem obigen Grundsatze, dass das uns als Bös Erscheinende ebenso ein Ausfluss des Urwillens ist, wie das Gute, liegt demnach keinerlei Abschwächung unserer sittlichen Verantwortung, wohl aber liegt in ihm die Auflösung der peinigenden Widersprüche, in die uns der Vorwurf (Problem) der Willensfreiheit versetzt. Ist es der Urwille, der das Recht und die Macht hat, „ein Fass zu Ehren und das andere zu Unehren zu machen, der sich erbarmet, welches er will, und verstocket, welchen er will“, so liegt hierin andererseits die versöhnende Gewissheit auch für den grössten Übelthäter, nach der Reue, nach der Peinigung durch das Gewissen, nach der Verzweiflung, die von ihm die Erscheinung heischt, doch bei dem Wesen Gnade zu finden.

Problem der Zweckbestimmung. Der Widerstreit zwischen Wirklichkeit und Schein, wie der Widerstreit zwischen der Freiheit des Willens und dessen Gebundenheit an die Gesetze unserer physischen und geistigen Entwickelung taucht nur bei denen auf und wird nur für die bedeutsam, die tiefer in das Wesen der Dinge einzudringen pflegen. Für die weitaus grösste Mehrzahl der Menschen, die sich damit begnügen, das Dasein hinzunehmen, wie es sich ihnen nach den Sinneswahrnehmungen bietet, besteht er nicht, oder wird er doch nur insofern von Bedeutung, als der Staat in seiner Gesetzgebung und bei seiner Rechtsprechung oder die Gesellschaft durch die Sitte aus ihm die entsprechenden Folgerungen auch für sie zieht. Es giebt aber noch einen Widerstreit zwischen den Ergebnissen unserer Vernunfterkenntnis, dessen Einwirkung kaum ein Denkender und Fühlender entgeht und das ist der Widerstreit unserer Anschauungen über die Zweckmässigkeit der Schöpfung sowohl in Ansehung ihrer selbst als unseres Ich. Fassen wir auch diesen Widerspruch jetzt näher ins Auge. Was verstehen wir, wenn wir von einer Zweckmässigkeit der Schöpfung sprechen? In welchen Fällen nennen wir die Einrichtung der Natur eine zweckmässige und in welchen eine zweckwidrige? Von der richtigen Erklärung dieses so vielfach missverstandenen oder ungenügend verstandenen Begriffs hängt zu allernächst eine zutreffende Beantwortung der gegenwärtigen Frage ab. Für uns ergiebt sich die Beantwortung dieser Frage in ebenso müheloser als ausreichender Weise aus den obigen Darlegungen über den Daseinszweck. Indem wir die Vorstellung von einem Daseinszweck, und zwar als eine solche gesetzt haben, die in den Naturgesetzen unseres vernünftigen Denkens begründet ist, haben wir damit das Vorhandensein eines Urwillens anerkannt, der mit der Schaffung unseres Ich einen bestimmten Zweck als den mit uns gewollten Erfolg verfolgt, und als diesen Zweck haben wir den der Erhaltung und Vervollkommnung unseres Ich erkannt und erkennen müssen. Die deutlichsten, fast greifbaren Folgen der jedem notwendigen Vorstellungen von einem Daseinszweck bilden die Auslegungen, die wir dem Urwillen inbezug auf die Mittel geben, durch die jener unser Daseinszweck verwirklicht werden soll, d. h. die Einrichtung unseres Ich in körperlicher und geistiger Beziehung. Hat unser Dasein den Zweck unserer Erhaltung und unserer Vervollkommnung, so müssen auch unsere körperlichen und unsere geistigen Einrichtungen so beschaffen sein, dass sie diesem Zwecke zu dienen, ihn zu erfüllen geeignet sind. Indem wir unserem Dasein im ganzen einen Zweck setzen, setzen wir daher gleichzeitig auch jeder einzelnen körperlichen und geistigen Einrichtung unseres Ich einen bestimmten Zweck, nämlich den Zweck, an ihrem Teile zur Erhaltung und

Vervollkommnung des Ganzen beizutragen. Wir beurteilen demgemäss jede Einrichtung an und in uns danach, ob sie diesem Zwecke zu dienen geeignet oder ob dies nicht der Fall ist, ja ob sie vielleicht gar der Erfüllung dieses Zwecks entgegentritt. Im ersteren Falle bezeichnen wir die betreffende Einrichtung als zweckmässig, im letzteren als zweckwidrig. Und diese Anschauung ist so sehr in der ganzen Anlage unseres Vernunfterkennens begründet, ihr so notwendig und so unerlässlich für uns, dass uns durch sie überhaupt erst eine Vorstellung von den Beziehungen der einzelnen geistigen und körperlichen Einrichtungen unseres Ich untereinander möglich wird, ohne sie aber jedes Verständnis dieser Beziehungen für uns ausgeschlossen bleibt. Die ganze Wissenschaft der Physiologie, d. h. der Wissenschaft von den Lebensvorgängen in der äusseren Erscheinung unseres Ich, besteht nächst der Feststellung der betreffenden Vorgänge selbst in nichts anderem als in der Feststellung der Beziehungen, in denen diese Vorgänge zu dem Zwecke stehen, der Erhaltung und Vervollkommnung unseres Daseins zu dienen. Hierbei wird bei der Physiologie jedes einzelne Organ hergenommen und in dieser Richtung geprüft. Bei den inneren Organen, wie dem Herzmuskel und den Wandungen der Blutgefässe, wird festgestellt, dass sie dem Blutkreislauf, bei der Lunge, dass sie der Aufnahme des Sauerstoffs in das Blut, bei der Leber, dass sie der Absonderung der Galle, der Glykogen- und Harnstoffbildung, bei dem Magen und den Eingeweiden, dass sie der Verdauung dienen, bei den äusseren Organen, und zwar den Sinnesorganen, dass sie dem Sehen, dem Hören, dem Schmecken, Riechen, Fühlen dienen, oder bei den Extremitäten, dass sie eine mechanische Einwirkung auf die Aussenwelt ermöglichen sollen. Wo die Physiologie bei einem Organe jenen in einer Zwecksetzung bestehenden Zusammenhang der einzelnen Organe und Vorgänge noch nicht oder nicht hinreichend ergründen kann, wie dies z. B. zur Zeit noch bei den Funktionen der Schilddrüse, der Milz, bei den einzelnen Teilen des Gehirns und Rückenmarks inbezug auf ihre besonderen Funktionen und anderen Organen der Fall ist, wird die Wissenschaft nicht müde, deren Zweck nachzuforschen, und sieht ihre Ergebnisse solange noch nicht als befriedigende und abgeschlossene an, als es ihr nicht gelungen ist, den Zweck dieser Organe, ihrer Aufgabe bei der Erhaltung und Entwickelung des Ganzen

zu dienen, festzustellen. Ganz ebenso ist es auch bei der Wissenschaft, die die seelischen Thätigkeiten des Menschen zum Gegenstande hat, der Psychologie selbst. Auch bei ihr erschöpft sich die ganze Aufgabe darin, die einzelnen Seelenthätigkeiten und deren Zweck und Aufgabe der Erhaltung und Vervollkommnung unseres Ich aufzudecken, festzustellen also, wie sich durch die Thätigkeit des Erkennens eine Vorstellung von der Welt der Dinge in uns bildet, wie diese Vorstellung von der Welt der Dinge wiederum die Unterlage des Wollens und diese des Handelns ist, und wie innerhalb des Erkennens und Wollens alle die einzelnen Thätigkeiten auf der einen Seite des Wahrnehmens, der Bildung der Begriffe, Urteile und Schlussfolgerungen, und auf der anderen Seite des Fühlens, des Begehrens, des Wollens untereinander durch das Band des Zweckes verbunden sind. Was bei den Naturwissenschaften die Vorstellung von einer Kraft ist, das ist sonach bei den nurgedachten Wissenschaften die Vorstellung vom Zweck. Wie die Vorstellung von einer Kraft und der auf ihr ruhende Begriff Ursache und Wirkung dort das Band bildet, das die einzelnen Erscheinungen aneinanderknüpft, so dass sie für uns erst zu solchen Erscheinungen werden, aus denen wir uns die Vorstellung von Naturgesetzen bilden können, ebenso gehen bei der Physiologie und der Psychologie dort die körperlichen, hier die seelischen Erscheinungen erst mit der Feststellung ihrer Zwecke in unser Verständnis ein und gewinnen als unter Gesetzen begriffen erst für uns Wert. Nur die Anknüpfung an eine Urkraft machte es uns möglich, uns eine Vorstellung von Naturgesetzen zu bilden und eine Naturwissenschaft auf ihnen zu errichten, und nur die Anknüpfung an einen Urwillen, also einen Zweck, und schlechterdings nur diese macht es uns möglich, eine Wissenschaft von den Erscheinungen unseres äusseren und inneren Ich aufzustellen. Dieser als unumstösslich anzusehenden Thatsache gegenüber kann es als eine der bezeichnendsten Erscheinungen von der Vorherrschaft des Willens über die Erkenntnis angesehen werden, und zwar eine solche, die der Verwerfung der Galileischen Entdeckung von der Umdrehung der Erde um die Sonne durch die päpstliche Kongregation nichts herausgiebt, wenn der Materialismus das Vorhandensein einer Urkraft und eines Urwillens in Abrede stellen. Es kann dies auf den, der die obigen Um-

stände sachlich erwägt, nur den Eindruck machen, als wenn jemand behauptet, er brauche zu seinem Dasein und seinen Bewegungen keinen Boden unter den Füssen.

Ob wir eine Einrichtung unseres Ich als eine zweckmässige oder als eine zweckwidrige ansehen, das hängt nach dem im vorstehenden Ausgeführten davon ab, ob wir die betreffende Einrichtung als solche ansehen, die ihre Aufgabe, der Erhaltung und Vervollkommnung unseres Daseins zu dienen, erfüllt oder nicht. Der Begriff von der Zweckmässigkeit leidet diesem seinem Ursprunge aus dem Daseinszwecke nach an sich und streng genommen daher nur Anwendung auf uns selbst. Übertragen können wir ihn aber auch auf unsere Mitgeschöpfe und selbst auf die leblose Natur anwenden, indem wir davon ausgehen, dass auch sie die Bestimmung ihrer Erhaltung in sich tragen. Angewendet auf die übrigen Lebewesen wird daher der Zweckbegriff auch bei diesen die Unterlage und Voraussetzung für die Beurteilung der physiologischen Vorgänge, sowie der Beziehungen ihrer einzelnen Organe und ihrer Lebensweise zu der Aufgabe der Erhaltung und Entwickelung des Ganzen. Bei der leblosen Natur aber können wir nach diesem Gesichtspunkt eine Zweckordnung namentlich in der Regelung der kosmischen Bewegungen erblicken, die fast sämtlich eine solche Einrichtung haben, dass jedem Himmelskörper seine bestimmten, einen Zusammenstoss, eine gegenseitige Vernichtung ausschliessenden Bahnen angewiesen sind. Von den physischen Vorgängen auf der Erde erscheint uns unter dem Gesichtspunkte der Zweckordnung namentlich der Kreislauf, der sich bei dem flüssigen Elemente des Wassers vollzieht, indem das Wasser im Meere und den Flüssen verdunstet, sich im Luftraum zu Wolken verdichtet, um in Form von Niederschlägen wieder zur Erde zurückzukehren, dort Flüsse und Meere zu bilden und dann den nurbeschriebenen Kreislauf von neuem anzutreten.

Werfen wir nun einen allgemeinen Blick auf die Einrichtungen unseres Ich, sowohl die äusseren wie die inneren, und auf die Bedingungen unseres Daseins, wie sie sich vom Standpunkte des im vorstehenden definierten Begriffs der Zweckmässigkeit aus betrachtet verhalten, so ruft zunächst, so oft wir sie betrachten, die Einrichtung unseres Körpers immer von neuem unser Erstaunen und unsere Bewunderung hervor als eines Ganzen, in dem jedes einzelne Organ seinen bestimmten Zweck hat und alle

Organe sich vereinigen, um dem Ganzen zu dienen. Welche Wunder, die das Auge in sich birgt, welche bis ins kleinste ausgebildete Kunst der Anlage seiner einzelnen Teile: der Iris, die dem Lichtstrahl Einlass gewährt, der Krystalllinse, die ihn bricht, der Dunkelkammer und der Netzhaut, die das einfallende Bild wiedergeben, der Sehnerven, die dieses Bild dem Centralorgane der Nerven übermitteln, welche sinnreiche Einrichtung des Ohres mit seiner Muschel, die den Schall auffängt, des Gehörgangs, der ihn weiterleitet, des Trommelfells, der Gehörknöchel, des Steigbügels, des Labyrinths, welch kunstvoller Aufbau des Körpers, dem ein festes Knochengerüste gewissermassen als Kern dient, um den sich die Sehnen und Muskeln legen, dem in den Händen und Füssen Glieder angefügt sind, durch die Vorrichtungen von unendlicher Mannigfaltigkeit vorgenommen werden können. Ferner die Einrichtung des Nervensystems, das uns als der denkbar künstlichste elektrische Apparat zur Vermittelung der Empfindungen und Bewegungen erscheint, dann die Einrichtung der einzelnen inneren Organe, von denen das Herz und die Adern die Bestimmung haben, das Blut durch den Körper zu treiben, die Lunge die Bestimmung hat, dem Blute Sauerstoff zuzuführen, der Magen und die Eingeweide, die Nahrung zu verdauen und das Untaugliche auszuscheiden, endlich die Anordnung der äusseren Gliedmassen, Kopf, Hände, Füsse, deren jedem seine besonderen Aufgaben zugewiesen sind. Und wie erst erhöht sich unser Erstaunen, wenn wir das Mikroskop zur Hand nehmen und erkennen, wie diese wunderbare Ordnung sich auch in den kleinsten, dem blossen Auge nicht mehr wahrnehmbaren Teilchen wiederholt. Wer könnte ohne ergriffen zu werden die Wunder und Geheimnisse der Schöpfung beobachten, die sich da unserem Blicke aufthun, wer ohne ergriffen zu werden schauen, wie auch diese kleinsten Teile sich untereinander und dem Ganzen ebenso dienen, wie jene grösseren sichtbaren Organe unseres Körpers! Wär's möglich, dass sich diese Bewunderung noch steigern könnte, so würde dies bei der inneren Erscheinung unseres Ich der Fall sein müssen, wenn wir erkennen, wie unendlich künstlich und mannigfaltig und gleichzeitig wie zweckmässig zu einander eingerichtet auch die seelischen Vorgänge sind, durch die wir mittelst der äusseren und inneren Sinne den Stoff zur Erkenntnis der Welt der Dinge sammeln, wenn wir erkennen, wie wir diesen Stoff in uns

ordnen und zu einem Abbilde der Welt gestalten, wie sich dann die Bewegungserregungen in Gestalt von Gefühlen, Trieben und Wollen in uns vollziehen, um endlich durch die Nerven die Muskeln und durch diese unsere äusseren Gliedmassen in Thätigkeit zu setzen, Handlungen hervorzubringen. „Welch ein Meisterwerk ist der Mensch! Wie edel durch Vernunft! Wie unbegrenzt an Fähigkeiten! In Gestalt und Bewegung wie bedeutend und wunderwürdig! Im Handeln wie ähnlich einem Engel! Im Begreifen wie ähnlich einem Gott! Die Zierde der Welt! Das Vorbild der Lebendigen!" (Shakespeare). Gleich unserem Körper und Geiste selbst stellt sich aber auch unsere äussere Umgebung als unseren Zwecken dienlich eingerichtet dar, indem sie uns die Nahrung bietet, auf die unser Körper angelegt ist, die Gegenstände aufweist, deren wir zum Schutze unseres Körpers und seiner Gesundheit bedürfen, und sonst in sich schliesst, was zur Erfüllung unserer Daseinsbedingungen erforderlich ist. Mit ehrfurchtsvollem Beben erkennen wir hier überall einen Willen, der ähnlich dem unseren zu einem bestimmten Erfolge bestimmte Mittel anwendet, erkennen und gewahren wir die Spuren eines nach menschlichen Vorstellungen vom Zwecke waltenden göttlichen Willens.

Alles, was wir bisher hervorgehoben, ermöglicht und fördert unser Dasein, steht im Einklang mit unserem Daseinszweck und erscheint uns sonach als das Zweckmässige der Weltordnung. Denken wir uns, dass alles in gleicher Weise eingerichtet wäre, so würde die Weltordnung vollkommen sein, denn vollkommen ist, was unserer Vorstellung vom Daseinszwecke entspricht. Gleichzeitig würde uns auch die ganze Weltordnung verständlich sein, denn sie würde dann mit unserem Willen übereinstimmen, und unser Wille ist uns verständlich. Nun aber ist dem in Wirklichkeit so ganz anders. Neben den Erscheinungen, aus denen wir einen dem unseren ähnlichen Willen herauslesen, gehen ebenso zahlreiche Erscheinungen her, die einem ganz anderen Willen entsprungen zu sein scheinen, ja selbst Erscheinungen, von denen uns dünken will, sie seien nicht auf die Erhaltung und Vervollkommnung unseres Ich, sondern auf dessen Zerstörung und Vernichtung angelegt. Da ist zunächst die Einrichtung unseres Körpers. Wir konnten sie wegen ihrer Zweckmässigkeit oben bewundern. Und wahrhaftig welch unendlich kunstvolles Werk ist sie! Gewiss, welch unendlich kunstvolles, aber ebendarum auch welch unsäglich gebrechliches Werk und Gehäuse stellt dieser unser Körper dar! Mit diesem zarten Gewebe von Nerven und Muskeln, mit diesem millionenfach verästelten System von Blutgefässen, mit diesen unbeschreiblich empfindlichen Beziehungen zwischen dem bewegenden geistigen Elemente und seinen körperlichen Unterlagen, mit diesem weichlichen Gliederbau sind wir hineingestellt mitten in das rauhe und rohe Walten blinder Naturkräfte. Durch die geringste Störung im Innern dieses künstlichen Systems, in jedem Augenblick kann dieser künstlichfeinste Organismus zum Stillstand kommen, durch jede der Millionen Poren jeden Augenblick von aussen der Tod einziehen. Führen wir uns dies Missverhältnis zwischen der Einrichtung unseres Organismus und seinen Aufgaben in seinem vollen Umfange vor Augen, dann mag einer einseitig befangenen Auffassung der Dinge die Annahme wohl verziehen werden können, es habe Gott in einer Anwandlung grausamer Schöpferlaune gefallen, Kurzweil mit uns als seinem Spielzeug zu treiben, indem er zusieht, wie dieses sein künstliches, mitleiderregendes Werk inmitten einer völlig ungleich gearteten Umgebung in Millionen widerspruchsvollen Lagen und Fährlichkeiten bedauernswert hilflos seine Probe besteht, mag es einem Lessing verziehen werden können, wenn er vom Körper des Menschen sagt: „Er ist ein Zusammenhang mechanischer Wunder, die von einem Künstler zeugen. Ja aber auch ein Zusammenhang abscheulicher Krankheiten, in seinem Bau gegründeter Krankheiten, welche die Hand eines Stümpers verraten. Der Mensch, wo ist er her? Zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ungefähr." Neben solcher so wenig unserer Vorstellung von Vollkommenheit entsprechender körperlicher Beschaffenheit aber geht auch eine gleich unvollkommene geistige Beschaffenheit einher. Nach ihr ist es nicht so eingerichtet, dass die den Wert unseres Daseins ausmachenden Genehmgefühle die Widerstreitsgefühle überwiegen, ja nicht einmal so, dass sie ihnen an Zahl und Stärke gleichkommen. Sondern die Widerstreitsgefühle wiegen bei weitem vor. Mag es auch zu weit gegangen sein, wenn Schopenhauer die Behauptung aufstellt, dass die Lustgefühle nichts seien als die Befreiung von Schmerz und Not, so kann es doch andererseits auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Widerstreitsgefühle durchgängig uns nicht bloss viel mehr zu Bewusstsein kommen und viel stärkere

Grade annehmen können als die Genehmgefühle, nein sie beherrschen auch unser ganzes Dasein so vorwiegend, dass für viele der Ausspruch: „Leben ist Leiden" nur zu sehr der Wahrheit nahe kommt. Ein wie grosser Teil des Lebens wird nicht bei vielen durch körperliche Schmerzen, durch Krankheiten aller Art ausgefüllt, für die unser so gebrechlicher Körper in jedem seiner Teile unerschöpfliche Gelegenheiten bietet, und von denen jedes Alter seine ihm eigentümlichen hat. Neben ihnen her gehen für jeden mehr oder weniger die Sorgen um das tägliche Brot, die zahllosen Sorgen des Berufs, die Sorgen um die Seinigen, auch wenn solche Sorgen häufig grundlos sind. „Uns bangt vor allem, was nicht trifft, und was man nie verliert, das muss man stets beweinen" (Goethe). Und selbst, wenn wir für unsere Person uns zeitweilig beglückt fühlen können, wird nicht nur zu häufig das Aufkommen einer freudigen Stimmung in uns durch den Anblick unzähliger Leiden bei unseren Mitmenschen und Mitgeschöpfen, die uns jeden Augenblick und in allen möglichen Formen umgeben, und Tropfen bitterster Wermut in unseren Freudenbecher giessen, erschwert und verhindert? Zu alledem aber tritt noch die vielen entsetzliche Gewissheit von der Unvermeidlichkeit des Todes, von dem der einzelne nie weiss, ob er bei ihm nicht in den schrecklichsten Formen auftreten, ihm die entsetzlichsten Qualen auferlegen wird. Und nun gar noch jemand angenommen, der als Krüppel an Geist und Körper auf diese Welt kommt, allein um sich zu sagen, dass sein Dasein ein verfehltes, dass ihm auch die wenigen Genüsse nicht einmal gegönnt sind, die jedem anderen das Leben gönnt, dass ihm nur Entsagung, nur Leiden beschieden sind! Unendlich schwer fällt uns das Bewusstsein von alledem auf die Seele, unsäglich schmerzhaft schnürt uns dies das Herz zusammen und es überkommt uns jene qualvolle Stimmung, aus der heraus wir mit dem Apostel Paulus das Wort ausrufen mögen: „Ich Elender, wer wird mich erretten vom Leibe dieses Todes"!

Nur der vernunftbegabte Mensch ist solcher Gedanken, ist der sich an sie knüpfenden Leiden und Qualen fähig, nur die Vernunft kann es daher auch sein, in der sie wurzeln. Sollte aber nicht dieselbe Vernunft, die für uns diesen Zustand gebracht, die diesen entsetzlichen Widerstreit der Gedanken und Gefühle in uns ermöglicht und heraufbeschworen, sollte sie nicht auch

die Mittel in sich schliessen, diesen Widerstreit zu lösen, die mit ihm verbundenen Leiden und Qualen zu mildern und aufzuheben? Ist es, so fragen wir zunächst, indem wir diesem Gedanken weiter nachgehen, ist es überhaupt ein Widerstreit, vor dem wir in dieser Frage stehen? Haben wir Grund zu der Annahme, dass die obigen Umstände, die uns bei oberflächlicher Betrachtung zu der Meinung geführt haben, dass in ihnen der Urwille den Gedanken einer zweckmässigen Weltordnung verlassen und ihn in sein Gegenteil verkehrt habe, in der That einen Widerspruch des Urwillens in sich schliessen? Wir meinen mit nichten. Alles, was wir aus den obigen Umständen nach den Grundsätzen des folgerichtigen Denkens schliessen können, ist doch nur, dass der Urwille in jenen Fällen von unserem Willen, von unseren Vorstellungen über die Mittel zur Verwirklichung unseres Daseinszwecks abweicht, nicht aber dass sie den Gedanken von der Zweckmässigkeit der Weltordnung aufheben, dass jene Erscheinungen zweckwidrig auch vom Standpunkte des Urwillens aus sind. Das letztere würde ja zu der widersinnigen Folgerung führen, dass der Urwille sich selbst widerspräche, sich selbst aufhöbe. In der That, was wir bei oberflächlicher Betrachtung in der Natur als zweckwidrig ansehen, ist keineswegs zweckwidrig, sondern ganz ebenso zweck-, d. h. dem Urwillen entsprechend, als das, was wir auch von unserem Standpunkte aus für zweckmässig ansehen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, dass wir in dem einen Fall die Mittel zur Verwirklichung des Zwecks erkennen, in dem anderen nicht. In diesem wie in jenem Falle aber bleibt der Zweck selbst der nämliche und müssen wir daher annehmen, dass auch das, was anscheinend dem Zwecke widerspricht, dennoch ihm am letzten Ende dient. Mit anderen Worten auch von dem, was unserem Daseinszwecke zuwider zu laufen scheint, müssen wir zufolge einer Nötigung unserer Vernunft annehmen, dass es bestimmt ist, unserem Daseinszweck zu dienen, d. h. unsere Erhaltung und Vervollkommnung zu fördern. Hierbei aber kommt uns aus unseren, den menschlichen, Willensverhältnissen das Vorbild der väterlichen Liebe zu den Kindern zu Hilfe, das wir auf das Verhältnis des Urwillens als des höchsten Wesens zu uns zu übertragen nicht bloss die Möglichkeit haben, nein innerlich gedrängt werden. Wie ein Vater, auch wenn er seinem Kinde durch Züchtigung

Schmerzen zufügt, doch nur das Beste des Kindes will und fördert, so müssen wir davon ausgehen, dass auch die Erscheinungen, aus denen uns nicht das freundliche Bild eines Zweckes entgegenleuchtet, doch der Wille des höchsten Wesens in gleicher Weise nur unserem Besten diene wie bei jenen anderen, in denen wir die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes erkennen. Nur in dieser Weise kann die Vernunft den Widerstreit auch auf diesem bedeutendsten aller Gebiete auflösen, kann sie ein Gegengewicht bieten gegen die Schmerzen und Qualen, die eben hier ihre Mitgabe bilden. Wo aber bleiben dieser Vernunfterkenntnis gegenüber alle jene anderen Vorstellungen, mit denen eine der höchsten Vernunftmittel willkürlich sich entschlagende, den abgeleiteten Willen anstatt auf den Urwillen auf sich, das Geschöpf anstatt auf den Schöpfer auf das Geschöpf stellende Weisheit jenen Widerstreit aufzulösen? nein, nur ihm aus dem Wege zu gehen sucht! Wo bleibt hier die Weisheit der Stoa, die den Schmerz ertöten will, indem sie ihn leugnet, wo die Weisheit des Materialismus, die dem heissen Drängen und Verlangen der Seele gegenüber stumm und stumpf verharrt, wo die Wirkung eines kategorischen Imperativs, der mit dem Sittengesetz auch uns selbst von dem Urwillen losgelöst hat! Wie verblassen sie alle diese Theorieen, wie sinken sie alle in ihrer ganzen Leere und Nichtigkeit zusammen vor dem Heischen und Drängen unseres Gemüts, vor der furchtbaren Mahnstimme des Schmerzes, wie versagen und verstummen sie kläglich angesichts der düsteren Majestät des Todes, wie schnellen sie gewogen in ihrer leichten Wagschale alle empor gegen das eine mehr und tiefere Kenntnis der Seele als Bände jener angeblichen Lebensweisheit einschliessende Wort des Psalmisten: „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so dürstet meine Seele nach dem lebendigen Gott.“ „Tu nos fecisti ad te, cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te“ (Augustinus).*)

Haben wir durch das vorhergehende gezeigt, wie die Annahme eines höchsten Wesens die unbedingte Voraussetzung der Vernunfterkenntnis des Wirklichen ist, so erweist sich nach den vorstehenden Darlegungen, dass die Annahme eines höchsten Wesens ebenso auch die unbedingte Voraussetzung für das Vernunftwollen bildet, da ohne diese Annahme weder die Setzung eines Daseinszwecks und damit die Aufstellung eines Sittengesetzes, noch auch die Herstellung der natürlichen Einheit der durch die Vernunft freigewordenen Seelenkräfte möglich ist. So führen überall und mit zwingender Notwendigkeit die Wurzeln der Vernunft auf ihren in der Vorstellung von einem höchsten Wesen bestehenden Grund zurück. Der Mensch ist Vernunftwesen, ist sonach gleichbedeutend mit: Der Mensch ist seiner ganzen Anlage nach ein von der Urkraft und dem Urwillen, d. h. von Gott herkommendes und auf Gott hinweisendes Wesen.

*) „Du hast uns nach Dir geschaffen, unser Herz findet nicht eher Ruhe, als bis es in Dir ruht.“

Bei oberflächlicher Beurteilung der bisherigen Darlegungen, die zu der auf strengwissenschaftlichem Wege gewonnenen Annahme eines höchsten Wesens geführt haben, könnte man versucht sein anzunehmen, dass diese Darlegungen etwas mit dem sogenannten teleologischen Beweise für das Dasein Gottes zu thun haben, vielleicht diesen Beweis nur in einer neuen Form darstellen. Hierin würde man indessen durchaus irren. Der teleologische Beweis für das Dasein Gottes beruht darin, dass man aus der Zweckmässigkeit der Welt auf einen verständigen Urheber der letzteren schliesst, und hat trotz seines durchaus berechtigten Kernes bekanntlich seine Schwäche darin, dass ebensoviele an der Schöpfung zu erkennende, uns als zweckwidrig erscheinende Einrichtungen gegen die Erzeugung der Welt durch einen verständigen Willen sprechen würden. Die obigen Darlegungen dagegen gehen nicht von der Zweckmässigkeit der Welt, sondern davon aus, dass ohne Annahme eines höchsten Wesens weder ein Vernunfterkennen, noch ein Vernunftwollen möglich ist. Der Zweckgedanke spielt hierbei nur für das Vernunftwollen und zwar in Gestalt der Vorstellung vom Daseinszwecke eine Rolle, und insofern würden sich die obigen Darlegungen mehr dem sogenannten moralischen als dem teleologischen Beweise vom Dasein Gottes nähern, wenn überhaupt dieser Zweckgedanke das Alleinbestimmende bei unseren Darlegungen wäre. Das letztere ist er indessen nicht, da neben der Vorstellung vom Zweck in gleicher Weise auch die Vorstellung von der Kraft zur Annahme des höchsten Wesens nötigt, über beiden Vorstellungen aber als die letzte Unterlage unserer Darlegungen Natur und Wesen der Vernunft steht.

e. Erkenntnistheoretische Beurteilung der Unterlagen der Vorstellung von einem höchsten Wesen.

Wir sind in den vorstehenden Darlegungen auf ein höchstes Wesen als den Träger der Urkraft und des Urwillens in zweifacher Beziehung zugekommen, einmal indem wir dasselbe als die Unterlage der Wirklichkeit und der Wirklichkeitsvorstellungen, und sodann indem wir es als Unterlage der Vernunftbestimmungsgründe des Willens erkannt haben. Weiteres über das höchste Wesen gehört nicht in den Rahmen der Erkenntnis- und Willenslehre, sondern fällt der seinswissenschaftlichen Behandlung der Religion, also der Religionsphilosophie zu. Soweit aber die Seinswissenschaft sich mit dem Dasein eines höchsten Wesens befasst, hat sie als Wissenschaft allerdings die Verpflichtung, die Lehre von einem höchsten Wesen auch nur nach wissenschaftlichen Grundsätzen, d. h. anders nicht als nach den Grundsätzen zu behandeln, die für das wissenschaftliche Erkennen bestehen. Wird in der Seinswissenschaft das Dasein eines höchsten Wesens behauptet, so fällt ihr auch die Pflicht zu, dieses Dasein nach den Grundsätzen darzuthun, die für das wissenschaftliche Erkennen massgebend sind. Dieser Verpflichtung ist sich die Seinswissenschaft ja auch zu allen Zeiten mehr oder minder bewusst gewesen. Allerdings aber hat sie entsprechend den jeweiligen Zeitrichtungen und der jeweiligen methodischen Behandlung der Seinswissenschaft diese Frage zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden zu lösen gesucht. Bei den Indern und überhaupt den Orientalen wiegt für diese Lösung eine der Mystik und Theosophie entspringende Behandlung vor. Bei den Griechen und Römern ist diese Behandlung in der Hauptsache eine spekulative: Gott ist die Einheit, die aus der Mannigfaltigkeit der Welt hervorgeht (Thales und die ionische Schule), er ist die Vernunft, die Intelligenz (Anaxagoras), die Idee aller Ideen (Plato), die Weltseele (die Stoa). Cicero gründet das Dasein Gottes von bloss dialektischen Schlüssen abgesehen in der Hauptsache auf die innere Notwendigkeit des Gottesglaubens, die aus der Allgemeinheit des letzteren geschlossen werden müsse, und auf die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung. In der nachchristlichen Zeit spielen die drei Gattungen von Beweisen die Hauptrolle, die man als den ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen oder physikotheologischen bezeichnet. Dieselben waren in der Hauptsache,

Kants Widerlegung der dogmatischen Gottesbeweise.

der ontologische Beweis in ausgeprägterer Form allerdings erst seit Anselm von Canterbury (um 1100), bereits seit dem zweiten Jahrhundert in Geltung und massgebend und sind es mit verschiedener Begründung auch im Laufe der ferneren Jahrhunderte geblieben, bis Kant auftrat und in seiner Kritik der reinen Vernunft mit dem ganzen Rüstzeuge der von ihm inaugurierten Philosophie der Neuzeit gegen sie zu Felde zog. Nach Kant trat zwar die Frage nach dem Beweise des Daseins Gottes wiederum hinter der für die Gottesidee nur in der Spekulation eine Begründung suchenden seinswissenschaftlichen Behandlung Fichtes, Schellings und Hegels zurück. Wie aber die Lehren der spekulativen Schule auch zu den Zeiten, in denen sie eine an Bewunderung grenzende Anerkennung genossen, niemals Gemeingut des Volkes geworden sind und heute als überwunden gelten können, so kann man wohl behaupten, dass die tiefgreifende Einwirkung, die Kant durch seine Widerlegung der bis dahin in Geltung befindlichen Gottesbeweise hervorgerufen, auch heute noch, und zwar nicht bloss in der Seinswissenschaft — namentlich auch Herbart bekannte sich zu ihr —, sondern überhaupt bei den gebildeteren Schichten des Volkes andauert und die Überzeugung von der unumstösslichen Richtigkeit der Auffassung Kants noch heute die herrschende ist. In der That bildet Kants Auftreten und Lehrmeinung in dieser Frage, sowie beim kategorischen Imperativ in gewissem Grade ein kulturgeschichtliches Ereignis, ein Umstand, der um so mehr hervortritt, als die in den Lebensbeschreibungen fast eines jeden bedeutenderen Seinsgelehrten der Neuzeit anzutreffende Behauptung, es seien die Lehren des betreffenden Philosophen von tiefgreifendstem Einfluss auf die gesamte Geistesrichtung seiner Zeit geworden, meist starke Übertreibungen enthalten. Von Kants obengedachten Lehren indessen kann man eine solche Behauptung mit einem gewissen Recht aufstellen. Freilich darf mit ebensoviel Recht behauptet werden, dass an dem Erfolge der betreffenden Lehrmeinungen Kants mehr als der innere Wert dieser Lehren selbst die gesamte damalige Zeitrichtung, der sie in ausgesprochenster Weise entgegenkamen, Anteil hat. Es lohnt sich nach alledem nicht bloss, sondern ist durch den Gang der gegenwärtigen Darstellung und deren obige Ergebnisse geradezu unerlässlich, auch hier auf Kants Behandlung der Lehre von einem höchsten Wesen und insbesondere der Beweise

für das Dasein Gottes wenigstens mit einigen Worten einzugehen. — Hierbei können wir uns zunächst inbezug auf die Widerlegung der bis dahin geltenden Beweise vom Dasein Gottes Seiten Kants kurz fassen. Eine Seinswissenschaft wie die dogmatische der damaligen Zeit, die bei dem sogenannten ontologischen Beweise aus dem Umstande, dass Gott das vollkommenste Wesen sei und deshalb existieren müsse, und bei dem sogenannten teleologischen Beweise das Dasein Gottes nur aus der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung schliesst und damit sich hilflos gegen die Behauptung stellte, dass aus dem, was uns in der Welteinrichtung unzweckmässig erscheint, der Beweis von dem Nichtvorhandensein eines höchsten Wesens zu führen ist, eine solche Behandlung stand weder formell noch materiell auf der Höhe ihrer Aufgabe. Es war also nicht allzu schwierig und am allerwenigsten eine geistige Grossthat, eine solche Beweisführung ad absurdum zu führen. Kant hat das letztere unternommen und — geleistet. Zu Ehren Kants muss es indessen gesagt werden, dass er in dieser wichtigsten aller Fragen seine Aufgabe damit nicht für erschöpft ansah, dass er die logische Unhaltbarkeit und sonstige Unzulänglichkeit jener der Dogmatik entstammenden Beweise aufdeckte, sondern auch seinerseits und zwar an der Hand der von ihm in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Erkenntnistheorie der Beantwortung der Frage näher trat, ob der Beweis für das Dasein Gottes auf wissenschaftlichem Wege überhaupt geführt werden könne. Diese letzteren Darlegungen sind es daher auch, die uns hier vorzugsweise interessieren und mit denen wir uns, da sie von den hier vertretenen Anschauungen wesentlich abweichen, auseinandersetzen müssen. Bekanntlich hat Kant trotz seiner Polemik gegen die bis dahin als massgebend angesehenen Beweise für das Dasein Gottes keineswegs selbst dieses Dasein in Abrede gestellt. Er hat im Gegenteil in seiner Kritik der praktischen Vernunft und in seiner Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht bloss die Behauptung aufgestellt und darzuthun gesucht, dass die Annahme eines höchsten Wesens ein Erfordernis (Postulat) der praktischen Vernunft sei, sondern auch die Annahme eines höchsten Wesens für die Voraussetzung der Lehre von der Glückseligkeit und der Unsterblichkeit erklärt. In diesen Beziehungen befinden sich die Lehrsätze **Kants** mit den von uns oben gegebenen Darlegungen in Übereinstimmung, worin sie aber dennoch und zwar sehr wesentlich von ihnen abweichen, das ist in folgenden Punkten. Zunächst schliesst Kant es überhaupt aus, es könne der Beweis von einem Dasein Gottes auf erkenntnistheoretischem Wege geführt werden, sodann aber lehnt er jeden unmittelbaren Zusammenhang der Vorstellung von einem höchsten Wesen mit der Entstehung des Sittengesetzes also auch mit den Vernunftbestimmungsgründen des Willens ab. „Die Moral bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als das Gesetz selbst, um sie zu beobachten.“ Über die letztere Behauptung haben wir das Erforderliche bereits oben dargelegt. Anlangend dagegen den erstgenannten Umstand, so sucht Kant den Nachweis dafür, dass ein Beweis für das Dasein Gottes auf erkenntnistheoretischem Wege von vornherein und grundsätzlich ausgeschlossen sei, aus seinem Systeme von der reinen (spekulativen) Vernunft zu führen. Seine Argumentation hierbei ist in zwei Worten zusammengefasst folgende: Durch die Erfahrung allein können wir zur Vorstellung von einem höchsten Wesen nicht kommen, da die Erfahrung keine allgemeinen Begriffe zu erzeugen imstande ist, nur die in der reinen Vernunft, also a priori gegebene Idee kann eine Vereinigung, Zusammenfassung, Einheit der Begriffe ermöglichen. Auch die letzteren aber können uns zu keiner Vorstellung von einem höchsten Wesen verhelfen, da diese Vorstellung ohne materiellen Inhalt sein würde. Durch die erstere können wir also überhaupt zur Vorstellung von einem höchsten Wesen nicht kommen, durch die letztere ihr keinen empirischen Inhalt geben. Ins Praktische übersetzt giebt Kant den Inhalt dieser Beweisführung an einer Stelle der Kritik der praktischen Vernunft, indem er sich hier einmal zu einer bei ihm sonst so äusserst selten anzutreffenden, dabei freilich immer noch sehr mässig deutlichen Formulierung herbeilässt, in folgender Weise wieder: „Ist der Begriff von Gott ein zur Physik (mithin auch zur Metaphysik als die nur die reinen Prinzipien a priori der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält), oder ein zur Moral gehöriger Begriff? Natureinrichtungen oder deren Veränderungen zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genötigt ist, etwas, wovon

man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntnis dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin zu diesem Behufe alle möglichen Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müssten, um zu sagen, dass sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen) möglich war." Man sieht, diese ganze Beweisführung stützt sich in beiden Fällen, im erstgedachten rein theoretisch, im letzteren in praktischer Nutzanwendung auf die Lehre vom Apriorismus, mit der sie steht und fällt. Wie wir uns zu der Lehre vom Apriorismus stellen, ist aus der Erkenntnislehre sattsam bekannt. Für uns ist die Lehre vom Apriorismus nichts mehr und nichts weniger als eine Verirrung. Die drei Eigenschaften, die Kant seinen reinen Begriffen beilegt, und in denen er deren Wesen findet: das ursprüngliche Vorhandensein derselben in unserem Erkenntnisvermögen, das Freisein von jeder Erfahrungsbeimischung und die Eigenschaft als Kontrollmittel für die Erfahrungserkenntnis zu dienen, existieren lediglich in der Einbildung Kants. Die Begriffe Raum und Zeit, Ursache und Wirkung, Notwendigkeit u. s. w., durch die wir die Beziehungen der von uns begrifflich gesonderten Erscheinungen in uns wieder herstellen, sind ohne vorausgegangene begriffliche Sonderung der Gegenstände, d. h. ohne Erfahrung nicht möglich, ebensowenig unterscheiden sich diese Begriffe inbezug auf ihre Ursprünglichkeit von den Erfahrungsbegriffen und damit entfällt ohne weiteres auch das dritte, ihre Eignung zur Kontrolle unserer Erkenntnisse. Konnten wir in dem System der spekulativen Schule ein System anerkennen, das einen geistvollen, völlig dem transcendentalen angehörigen Gedanken geistvoll durchführt und nur erst scheitert, wo es sich anmasst, praktisch zu werden, so ist und bleibt für uns der Grundgedanke des Kantschen Systems vom Apriorismus, demzuliebe Kant seinen Stoff, der die ganze Welt ist, peinlich zermartert und zerquält, gleich von vornherein und seiner ganzen Anlage nach ein verfehlter. Mit der Gründung auf diesen Apriorismus wird daher auch die ganze Beweisführung Kants im gegenwärtigen Falle für uns hinfällig und

wertlos. Am allerwenigsten aber kann diese Beweisführung durch die obige praktische Formulierung der letzteren uns annehmbar gemacht werden. Im Gegenteil ist sie mehr als etwas anderes geeignet, zu zeigen, wie Kant, wenn er aus den Regionen seines Schematismus heraus auf den Boden der Wirklichkeit tritt, bis zu einem Masse den wirklichen Erscheinungen gegenüber hilflos ist, die nur bei jemandem möglich ist, der über den Bemühungen eines Lebens, das Bestehende in ein von ihm künstlich geschaffenes System, in eine von ihm geschaffene Schablone willkürlich und selbst gewaltsam zu zwängen, nur zu sehr Blick und Verständnis für die Wirklichkeit verloren hat. Bloss nebensächlich berühren wir die unglückliche Gegenüberstellung von Physik und Moral in der obigen Stelle, dann die Willkür, mit der hier Physik und Metaphysik und beide wieder mit der Philosophie zusammengeworfen werden. Das Schlimmste an dieser Beweisführung bleibt doch, dass Kant bei ihr auch inbezug auf seine Theorie von den reinen Begriffen wieder gänzlich aus der Rolle fällt. Denn während er wenige Zeilen vorher die Metaphysik für die Erkenntnis reiner Prinzipien a priori erklärt, setzt er dennoch für den Gottesbegriff die Kenntnis aller Welten, ja sogar Allwissenheit, also für einen gänzlich erfahrungsfreien Begriff die denkbar umfassendste Erfahrung voraus! Dabei soll nur nebenbei noch auf den Widersinn hingewiesen werden, der darin liegt, dass, wenn wir Allwissenheit besässen, wir überhaupt noch reiner Begriffe bedürfen würden. Aber auch sonst liegt hier der Widerspruch mit seiner Theorie vom Apriorismus offen zu Tage. Denn mit Kant einmal angenommen, es wären die sogenannten Kategorien reine, d. h. erfahrungsfreie Begriffe, so stehen diese doch auch nach Kants eigener Auffassung bei der körperlichen Welt der Dinge einer Zusammenfassung der empirischen zu allgemeinen und notwendigen Begriffen nicht bloss nicht entgegen, sondern sie ermöglichen diese sogar erst. Warum aber dies nun auf dem Gebiete der praktischen Vernunft anders liegen, warum hier die „Idee", die in dem künstlichen Kantschen Schematismus bei der praktischen Vernunft die Kategorien vertritt, nicht ebenfalls eine Zusammenfassung der Erfahrungsbegriffe zur Einheit ermöglichen soll, dafür ist Kant jeden Beweis schuldig geblieben und dafür dürfte auch jedem anderen als Kant selbst das Verständnis abgehen.

Beurteilung des in diesem Werke eingeschlagenen Beweisverfahrens.

Wenn Kant sonach seine Aufgabe bei der vorliegenden Frage auch weiter ausgedehnt hat, als auf die Widerlegung der zu seiner Zeit für massgebend angesehenen Beweise für das Dasein Gottes, so hat er damit doch die gegenwärtige Frage in der Sache selbst nicht gefördert. Für Kant ist das Sein, ist die Welt zu Ende, wo eine Anwendung seiner willkürlich geschaffenen „reinen" Begriffe aufhört. Dieser Umstand ist für den Umfang seines ganzen seinswissenschaftlichen Systems und ist ihm auch für die Behandlung der vorliegenden Frage massgebend gewesen: das Dasein Gottes ist nicht nachweisbar, da der Nachweis nicht nach dem Schema der reinen Begriffe geführt werden kann. Damit war für Kant vom erkenntnis-theoretischen Standpunkte aus die Frage zunächst abgethan. Die Welt richtet sich aber nicht nach den philosophischen Systemen, sondern die philosophischen Systeme haben sich nach der Welt zu richten. Und so endet auch für uns die Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes nicht mit der Anwendbarkeit willkürlich geschaffener Begriffe irgend eines Philosophen und sei es auch eines Kant, sondern sie endet erst, wenn man die gesamten Mittel der uns verliehenen Erkenntnis in deren nach der Wirklichkeit, nicht nach eingebildeten Formeln sich richtenden Gestalt, erschöpft hat. Von diesem Standpunkt aus haben wir die gesamte Erkenntnis- und Willenslehre behandelt und von diesem Standpunkte aus ist auch im vorstehenden die Frage bezüglich eines höchsten Wesens behandelt worden. Nach dem ganzen Verfahren, das wir hierbei eingeschlagen haben und namentlich dem Grundsatze, nirgends einen Begriff ins System einzuführen, wenn wir ihn nicht aus den früheren entwickelt und erklärt haben, ist im obigen auch bei dem Begriffe von einem höchsten Wesen verfahren worden. Ihn wie alle anderen bisher zur Verwendung gekommenen Begriffe haben wir aus dem Systeme heraus entwickelt, seiner Entstehung nach verfolgt und hierbei nachgewiesen, wie er durchaus auf exaktwissenschaftlichem Wege gewonnen worden ist, ja wie es ohne ihn überhaupt gar keine Vernunft-Erkenntnis der Wirklichkeit und kein Vernunftwollen giebt. Dieser Nachweis aber hat sich nicht bloss auf die formale Entstehung des Begriffs von einem höchsten Wesen, sondern auch auf seinen Inhalt und damit auch auf die Wirklichkeit des letzteren erstreckt. Die Vorstellung von einem Urwillen

und einer Urkraft haben wir nachgewiesen, ist nicht allein und auch nicht einmal zunächst eine Gemütsvorstellung, d. h. sie ist nicht zu dem Zwecke hervorgerufen worden, um mit ihr irgend ein Bedürfnis des Gemüts zu befriedigen, sondern sie ist an sich und zunächst eine reine und eigentliche Wirklichkeitsvorstellung, wie alle Wirklichkeitsvorstellungen dazu hervorgerufen und dazu da, das Vorhandene (Existierende) wiederzugeben, für dessen Erkenntnis sie die unbedingte Voraussetzung, die conditio sine qua non bildet. Wenn wir es unter solchen Umständen im folgenden unternehmen, die Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes auch von unserem Standpunkte aus noch besonders zu untersuchen, so kann es hierbei nicht unsere Aufgabe sein, die Darlegungen zu wiederholen, auf Grund deren wir zu der Annahme des Daseins eines höchsten Wesens gekommen sind. Es erübrigt für uns vielmehr nur, die obige Beweisführung uns nochmals in allgemeinen Strichen vorzuführen und alsdann das bei ihr beobachtete Verfahren nach der Richtung hin zu prüfen, ob dasselbe mit den in der Erkenntnislehre festgestellten Grundsätzen einer wissenschaftlichen Beweisführung im Einklang steht.

Für eine richtige Beantwortung dieser letzteren Frage aber ist es die erste und Hauptvoraussetzung, dass man sich überhaupt einmal erst völlig klar wird, was diese ganze Frage besagt, d. h. sich darüber klar wird, was überhaupt bei ihr gefragt wird, wenn wir wissen wollen, ob das Dasein eines höchsten Wesens bewiesen werden kann oder nicht. Zunächst was verstehen wir unter einem höchsten Wesen? Es ist selbstverständlich, dass je nach dem, was man unter diesem Begriffe versteht, auch die Anforderungen an die Beweisbarkeit verschieden gestellt werden müssen. Verstünde man unter ihm etwas Räumlich-Körperliches, so würden wir an den Beweis für das Vorhandensein des höchsten Wesens andere Anforderungen stellen müssen, als wenn man unter ihm etwas rein Geistiges versteht, oder verstünde man unter einem höchsten Wesen überhaupt keine Wirklichkeitsvorstellung, sondern nur eine zur Befriedigung eines gemütlichen Bedürfnisses hervorgerufene gewillkürte Vorstellung, dann würde ein Beweis für das Vorhandensein eines solchen Wesens vernünftiger Weise überhaupt weder gefordert noch geführt werden können. Nach unserer Darstellung ist unter dem höchsten Wesen der Träger der Urkraft und des Urwillens zu verstehen. Dieser

Träger des Urwillens ist wie die Urkraft und die Kraft selbst, wie der Urwille und der Wille selbst etwas Wirkliches, etwas in der Welt der Dinge thatsächlich Vorhandenes, also nicht bloss etwas zum Zwecke der Befriedigung eines Bedürfnisses des Gemüts Vorgestelltes, nicht bloss eine Gemüts-, sondern eine Wirklichkeits-Vorstellung. Er ist aber nicht etwas Körperliches, sondern er ist etwas rein Geistiges. Hiernach ergiebt sich ohne weiteres, auf welchem Wege der Beweis für die Wirklichkeit des Vorhandenseins eines höchsten Wesens in diesem Sinne zu führen ist und allein geführt werden kann. Wie der Beweis für alles in der Wirklichkeit vorkommende Geistige in uns und ausser uns inbezug auf den Stoff sich auf die innere Wahrnehmung stützen und sich inbezug auf die Bildung zum Begriff nach den erkenntnis-theoretischen Grundsätzen über Begriffsbildung und Schlussfolgerung richten muss, so muss auch der Beweis vom Dasein eines höchsten Wesens geführt werden und kann er nur geführt werden dadurch, dass wir diesen Beweis auf der Wirklichkeit angehörende, durch die inneren Sinne wahrgenommene und durch das Denken geordnete Erscheinungen gründen. Vergegenwärtigen wir uns nun, um dies völlig klarzustellen, nochmals, wie wir überhaupt zur Erkenntnis von geistigen Erscheinungen in der Aussenwelt gelangen und gelangen können. Dass wir geistige Erscheinungen in der Aussenwelt erkennen können, steht fest. Auch die entschiedensten Gegner der Gottesidee stellen diesen Umstand nicht in Abrede. Nicht einem unter ihnen wird es im Ernste beifallen zu bestreiten, dass ein ähnlicher Geist, wie er uns innewohnt, auch unseren Mitmenschen und bis zu einem gewissen Grade auch den sonstigen beseelten Lebewesen innewohnt, dass auch diese wenigstens in ähnlicher Weise denken und fühlen wie wir. Nicht aber bloss dass wir geistige Dinge in der Aussenwelt erkennen steht fest, sondern auch dass diese Erkenntnis auf wissenschaftlichem Wege gewonnen werden kann. Denn ohne dies würde es keine Geisteswissenschaften, keine Geschichtswissenschaft, keine Rechtswissenschaft, keine Sprachwissenschaft und vor allen Dingen auch keine Seinswissenschaft geben, die sich ebensosehr mit den inneren Erscheinungen bei unseren Mitmenschen als bei uns selbst beschäftigt. Ja selbst Naturwissenschaften giebt es, die allein oder doch zum grössten Teile auf der Erkenntnis geistiger Erscheinungen in der Aussenwelt beruhen, so die gerade in der Gegenwart zu einer hohen Ausbildung und hohem Ansehen gelangten biologischen Wissenschaften, sofern sie sich auf die geistige Beschaffenheit und Entwickelung der beseelten Lebewesen beziehen, so die Zoologie inbezug auf die geistige Veranlagung und das geistige Verhalten der Tiere. Steht dieser Umstand fest, so steht der andere aber nicht minder unumstösslich fest, dass der Beweis für die Wirklichkeit geistiger Erscheinungen in der Aussenwelt durchaus anders nicht geführt werden kann, als dadurch, dass wir das Geistige, das wir durch die innere Wahrnehmung bei uns selbst erkennen, im Wege der Schlussfolgerung, bei der wir uns auch auf die durch die äusseren Sinne an unseren Mitgeschöpfen wahrgenommenen körperlichen Erscheinungen stützen, auf unsere Mitgeschöpfe übertragen (s. oben S. 14 ff.). Die Grundlage dieses ganzen Erkenntnisverfahrens bildet demnach die innere Wahrnehmung geistiger Erscheinungen bei uns selbst, auf der dann die Denkoperation der Schlussfolgerung weiter aufbaut. Wie dieses Verfahren zur Erkenntnis geistiger Erscheinungen der Aussenwelt das einzig mögliche ist, so ist es gleichzeitig auch ein wissenschaftliches, und sofern bei ihm Gegenstände der äusseren Natur in Frage kommen, auch ein naturwissenschaftliches. Genau dasselbe Verfahren ist es aber auch, auf dem wir oben zu der Vorstellung von einer Urkraft und einem Urwillen gekommen sind. Wie wir zum Verständnis des Wesens unserer Mitmenschen jene Übertragung unserer geistigen Eigenschaften brauchten, genau so wie diese Übertragung nötig war, und zwar unbedingt nötig, wenn wir überhaupt das Wesen unserer Mitmenschen verstehen wollen, ganz genau so, das ist oben (S. 18 ffg.) des Ausführlicheren dargelegt worden, müssen wir, wenn wir das zeitliche Verhalten der körperlichen Welt, der Natur, verstehen, wenn wir uns eine Vorstellung von dem Zusammenhange der Naturerscheinungen machen wollen, zunächst die auf dem Wege der inneren Wahrnehmung bei uns selbst gewonnene Vorstellung von einer Kraft auf die Vorgänge in der leblosen Natur übertragen. Ohne diese Übertragung keine Vorstellung von Ursache und Wirkung, ohne die Vorstellung von Ursache und Wirkung keine Vorstellung von Naturgesetzen und ohne Naturgesetz keine Naturwissenschaft. Das ist eine Schlusskette, deren Glieder, man mag sich noch so viele Mühe geben, nicht zerrissen werden können. Dass aber die

Naturkräfte nicht selbständigen Ursprungs und selbständig ohne alle Beziehung nebeneinander bestehende sind, sondern untereinander zusammenhängen, sämtlich von einer Wurzel ausgehen, das kann als ein so einwandfreier Erfahrungsschluss angesehen werden, wie irgend ein Erfahrungsschluss der Naturwissenschaften. Denn alle Naturwissenschaften, soweit ihr Gegenstand zeitliche Erscheinungen bildet, haben als Grundeigenschaft zweierlei miteinander gemein, nämlich erstens, dass ihr Verfahren ausnahmslos darauf beruht, zu gegebenen Ursachen die Wirkung zu suchen, also in jedem Falle einer zeitlichen Erscheinung anzunehmen, dass sie die Wirkung einer Ursache ist, und demnächst, soweit verschiedene zeitliche Erscheinungen beobachtet werden, sie sämtlich auf dieselbe Quelle zurückzuführen. In dieser Weise führt der Chemiker die verschiedenen Qualitäten der Elemente auf die eine Quelle der Quantität, der Physiker die verschiedenen Farben auf die eine Quelle der Ätherschwingungen, die Töne auf die eine Quelle der Luftschwingungen, alle diese Erscheinungen zusammen aber auf mechanische Kräfte zurück. Von diesem Verfahren aber weicht auch das Verfahren, das bei der Annahme einer Urkraft eingeschlagen wird, in seinem Wesen in keiner Weise ab. Wie jenes setzt es für das Vorhandensein der in der Wirklichkeit auftretenden, in der Wissenschaft anerkannten Kräfte eine Ursache und findet sie in einer weiteren Kraft, die wir, so lange nicht innerhalb dieser Kraft Verschiedenheiten erkennbar werden, als eine einzige und unteilbare zu setzen ebenso berechtigt als genötigt sind. Ganz ebenso verhält es sich aber auch mit dem Verfahren, auf dem wir zu der Vorstellung von dem Urwillen gekommen sind, nur mit dem Unterschied, dass die Stelle, die dort die Kraft einnimmt, hier von dem Zweck eingenommen wird. Der Vernunftwille wird uns in seinen Erscheinungen nur verständlich, wenn wir einen Zweck unseres Daseins setzen. Ein Zweck setzt aber schlechterdings das Vorhandensein eines Willens, der Daseinszweck das Vorhandensein eines Urwillens voraus. Das Verfahren ist also in beiden Fällen dasselbe wie bei der wissenschaftlichen Feststellung sonstiger der Wirklichkeit angehöriger geistiger Erscheinungen, und darum auch gleich wissenschaftlich und gleich einwandfrei.

Der Materialismus giebt dies nicht zu, geht man aber dem, was diesem das dargelegte Verfahren als unvollkommen

erscheinen lässt, auf den Grund, so stellt sich heraus, dass die betreffenden Einwände auf zwei Gesichtspunkten beruhen, von denen der eine auf eine offensichtlich unrichtige Auffassung der thatsächlichen Verhältnisse, der andere auf eine mit sich selbst in Widerspruch stehende Überschätzung gewisser bei dem Erkenntnisverfahren in Betracht kommender Erkenntnisse hinausläuft. Die unrichtige Auffassung in ersterer Beziehung besteht darin, dass bei ihr gänzlich ausser Acht gelassen wird, wie es sich bei dem Beweise des Vorhandenseins eines höchsten Wesens in der obenvertretenen Auffassung zwar um etwas Wirkliches, aber nicht um etwas Räumlich-Körperliches, sondern um eine der Wirklichkeit angehörige rein geistige Erscheinung handelt, dass sonach auch der Beweis im vorliegenden Falle nicht auf Wahrnehmungen der äusseren, sondern im letzten Grunde allein auf solche des inneren Sinnes gestützt werden kann. Die materialistische Richtung kann sich von der Auffassung nicht los machen, dass nur eine auf die Wahrnehmung der äusseren Sinne sich stützende Beweisführung eine strengwissenschaftliche und darum auch beim Beweise vom Vorhandensein eines höchsten Wesens die allein zulässige sei. Diese Auffassung liegt ihr so im Blute, dass sie bei ihr immer und immer wiederkehrt. Sie übersieht aber dabei völlig, und dies betrifft den zweiten der obigen Gesichtspunkte, dass die gesamten Geisteswissenschaften und selbst ein grosser Teil der Naturwissenschaften ebenfalls rein geistige Erscheinungen zum Gegenstand hat und deshalb ebenfalls auf inneren Wahrnehmungen beruht, und dennoch auch von ihr das diesen Wissenschaften zugrundeliegende Verfahren als ein wissenschaftliches beziehentlich selbst naturwissenschaftliches anerkannt wird. Sodann aber entgeht ihr auch gänzlich, dass ihre ausschliessliche Schätzung der auf Sinneswahrnehmungen sich stützenden Beweise als allein wissenschaftlicher mit ihren eigenen Ergebnissen in Widerspruch steht. Denn die Naturwissenschaft selbst ist es ja, die sich und die Seinswissenschaft darauf hin geführt hat, und fortwährend durch ihre Ergebnisse immer mehr auf die Erkenntnis des Umstandes hinführt, dass ein Sinn fortwährend den anderen Lügen straft, dass das mit den Sinnen Wahrgenommene nicht Wirklichkeit, sondern nur Schein ist. Wie also will sie es rechtfertigen, den Wahrnehmungen der äusseren Sinne den Vorzug vor denen des inneren Sinnes zu

geben, oder überhaupt die ersteren als die alleinigen Unterlagen einer wissenschaftlichen Erkenntnis anzusprechen!

Charakter der Vorstellungen von den Eigenschaften des höchsten Wesens.

Konnte im vorstehenden nachgewiesen werden, dass die Annahme vom Dasein eines höchsten Wesens, als Urkraft und Urwille gedacht, durchaus auf wissenschaftlichem Wege gewonnen worden ist, so erübrigt nur noch die Beantwortung der Frage, ob eine der Eigenschaften, die wir im obigen dem höchsten Wesen beigelegt haben, etwa im Widerspruch mit den übrigen auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Erkenntnissen steht. Dass die Eigenschaft der Einheitlichkeit und Unteilbarkeit des höchsten Wesens mit den Naturerkenntnissen keinen Widerspruch enthält, ist oben bereits betont worden. Ebensowenig aber lässt sich das Vorliegen eines Widerspruchs mit unseren Naturerkenntnissen behaupten, wenn wir diesem Wesen Unendlichkeit in der Zeit, also Ewigkeit, beilegen. Nur eine Eigenschaft ist es, die anscheinend mit unseren Naturerkenntnissen in Widerspruch tritt, und das ist die Allmacht des höchsten Wesens, wenn wir sie in dem Sinne auffassen, dass diese Allmacht auch die Naturgesetze aufhebt. Hier allerdings werden geradezu die Fundamente unserer Naturerkenntnis in Frage gestellt. Giebt es ein höchstes mit Allmacht ausgestattetes Wesen, dann kann der Grundsatz nicht richtig sein, dass alle Erscheinungen der wirklichen Welt sich nach Naturgesetzen, und zwar unabänderlichen Naturgesetzen vollziehen. Es kann keine Naturgesetze, die von dem Begriffe der Unabänderlichkeit unzertrennlich sind, geben, wenn sie jeden Augenblick durch die Allmacht eines höchsten Wesens durchbrochen werden können. Und doch ist auch dieser Widerspruch nur ein scheinbarer. Wir sind zu der Annahme, dass das höchste Wesen allmächtig sein müsse, oben nicht auf dem Wege gelangt, durch den wir die Vorstellung eines höchsten Wesens sonst begründet haben, d. h. nicht auf dem Wege der Übertragung geistiger Vorgänge in uns auf die Welt der Dinge, sondern wir sind zu dieser Vorstellung gelangt dadurch, dass wir uns gesagt haben, dass durch sie und nur durch sie die Widersprüche aufgehoben werden können, die sich aus der Vorstellung von der Zweckeinrichtung der Welt der Dinge ergeben. Wir haben diese Annahme also weder aus den der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde liegenden Quellen geschöpft, noch auch auf dem sonstigen exaktwissenschaftlichem

Wege gewonnen, sondern als eine der Vorstellungen hingestellt, die allein geeignet sind, das durch eine einseitige Benutzung der Vernunfterkenntnis und des Vernunftwollens aufgehobene Gleichgewicht des Gemüts wieder herzustellen, haben diese Vorstellung also als eine Forderung nicht des Verstandes, sondern des Gemüts aufgestellt. Unstreitig würde nun, da hier das Gemüt sich zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gewisser positiver, auf das Wirklichkeitsgebiet übergreifender Vorstellungen bedient, ein Widerspruch mit den lediglich durch den Verstand gewonnenen Vorstellungen nicht ausgeschlossen sein. Sieht man indessen näher zu, so ergiebt sich, dass auch dieser Widerspruch nur ein vermeintlicher ist. Unsere Vorstellungen von Naturgesetzen beruhen wie unsere ganze Naturerkenntnis im letzten Grunde auf aus den Wahrnehmungen unserer Sinne gezogenen Schlüssen. Eine eingehendere Untersuchung unserer sinnlichen Wahrnehmungen hat uns aber überzeugt, dass diese selbst nichts weniger als eine Wiedergabe der Wirklichkeit bilden, hinter ihnen steht die Sache an sich und diese, so mussten wir uns bescheiden, können wir nie erkennen, wir mussten uns vielmehr sagen, dass sie jedenfalls eine ganz andere ist, als sie von uns wahrgenommen wird. Diese Erkenntnis nun konnte uns zwar nicht abhalten, unsere Vorstellungen mit der Wirklichkeit selbst zu identifizieren, also eine eingebildete Wirklichkeit anzunehmen, weil ohne eine solche die äussere Daseinsführung schlechterdings nicht möglich ist. Aber weil wir das letztere für die äussere Daseinsführung annehmen müssen, verliert damit jene unsere Erkenntnis doch nicht auch an sich und namentlich nicht für unser Gemüt ihre Berechtigung und ihren Wert. Im Gegenteil muss die lediglich verneinende Thatsache, dass wir nichts Wirkliches erkennen können, für unser Gemüt als die einzig übrigbleibende Wahrheit und somit die massgebende Erkenntnis bleiben. Unsere ganze Erkenntnis von der Aussenwelt, auch die von den Naturgesetzen, ist nur eine Scheinerkenntnis. „Nur der Irrtum ist unser Teil, und Wahn ist unsere Wissenschaft“ (Lessing). Wir brauchen sie, und zwar unbedingt zu unserer äusseren Daseinsführung. Gegen die Vorstellung von der Allmacht eines höchsten Wesens aber verwendet, verlieren sie diesem gegenüber ihrem Wesen und ihrer Entstehung nach jede Wirksamkeit. Wie das höchste Wesen mit uns auch unsere Vorstellungen erst gewirkt

hat, so wird jede Vorstellung, dass Gott an Gesetze gebunden sei, hinfällig, ihm gegenüber sind es nur Gesetze, die auf unserer Einbildung beruhen, ihm gegenüber müssen wir annehmen, dass es lediglich Schein ist, wenn wir glauben, dass wir diesen Gesetzen als unabänderlichen unterworfen sind, während thatsächlich das, was sich nach diesen Gesetzen zu ereignen scheint, sich nicht nach Gesetzen vollzieht, sondern der Ausfluss des freien und allmächtigen Willens des höchsten Wesens ist. Wir thun hier in keiner Weise etwas anderes, als was wir auch auf anderen Gebieten thun müssen und womit wir uns ohne weiteres abfinden: wir müssen, um als Vernunftwesen leben zu können, annehmen, dass unser Wille frei ist, und doch wissen wir, dass er nicht frei, sondern nur der Ausfluss des Urwillens ist. Wir müssen, um unser äusseres Dasein führen zu können, annehmen, dass es Naturgesetze giebt, und doch wissen wir, dass alles Wirkliche nur der Ausfluss eines in seiner Allmacht freien höchsten Wesens ist. In den letzteren Erkenntnissen liegt kein Widerspruch mit den durch die Sinne hervorgerufenen Erkenntnissen, sondern überall nur eine Auflösung der diesen anhaftenden Widersprüche. Das höchste Wesen ist allmächtig, allmächtig auch über die Naturgesetze! Das ist die letzte und allein versöhnende Wahrheit. Wenn uns im Leben der Anblick und das Bewusstsein des unsäglichen Elends, das wir in unserer Umgebung sehen, die Seele aufs Tiefste niederdrückt, wenn wir diejenigen, die uns die Liebsten auf Erden sind, schwer leiden sehen, wenn wir sehen, wie das Recht unterliegt, Bosheit und Untreue die Oberhand behalten, wenn alle Erwartungen, alle Hoffnungen, die wir auf unser Dasein gesetzt haben, trügen, wenn wir unter der Last der Enttäuschungen zusammenknicken, so hält uns nichts ab, Trost in dem Gedanken zu finden, dass alles dies überhaupt keine Wirklichkeit hat, sondern uns nur von einem höheren Wesen vorgeführt wird, um damit auf unsere sittliche Erziehung für die Erfüllung unseres Daseinszwecks einzuwirken. Wir werden diese Vorstellungen niemals brauchen dürfen, um uns den Anforderungen des Lebens auf sittlichem oder einem sonstigen Gebiete zu entziehen, ebenso gewiss aber sind wir berechtigt, ja genötigt, von ihnen zur Auflösung jener uns bedrückenden, Lösung heischenden Widersprüche Gebrauch zu machen.

Ein Einwand gegen das obige Verfahren scheint aber dem

ohnerachtet noch übrig zu bleiben, und das ist der nachstehende. Wir haben zwar dargethan, dass wir eine Urkraft und einen Urwillen annehmen müssen, dargethan, dass ohne diese Annahme weder ein Vernunfterkennen noch ein Vernunftwollen möglich ist. Aber, so liesse sich hiergegen noch einwenden, wenn wir auch ein höchstes Wesen annehmen müssen, so ist damit doch noch nicht gesagt und noch nicht bewiesen, dass dieses höchste Wesen auch existiert. Wir können doch auch etwas annehmen müssen, ohne dass es in Wirklichkeit da ist. In der That hat kein Geringerer als Kant diesen Einwand auch erhoben. In der Kritik der Urteilskraft, in der Kant auf den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes, und zwar hier in Folge der grösseren Zurückhaltung in der Benutzung seiner Lehre vom Apriorismus in verständlicherer Form zurückkommt als in der Kritik der reinen Vernunft, spricht er sich in diesem Punkte in folgender Weise aus: „Was bewährt nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Bewährt sie etwa, dass ein solches verständiges Wesen da sei? Nein; nichts weiter, als dass wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Prinzipien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine absichtlich wirkende oberste Ursache derselben denken. Objektiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen, sondern nur subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke der Natur, die nach keinem anderen Prinzip als dem einer absichtlichen Kausalität einer höchsten Ursache gedacht werden kann.“ Kant stimmt sonach ganz mit uns überein in der Annahme, dass die Vorstellung von einem höchsten Wesen die unbedingte Voraussetzung alles Vernunfterkennens ist. Aber, so erklärt er, damit ist noch nicht auch das Dasein eines höchsten Wesens bewiesen. Demgegenüber meinen wir, dass noch niemals ein Einwand grundloser erhoben worden ist, als der gegenwärtige. Bestehen denn, so fragen wir unsererseits, die Denkvorgänge bezüglich eines höchsten Wesens, die auch nach der Ansicht Kants für jedes vernünftige Denken die unbedingte Voraussetzung bilden, bloss in der Vorstellung von einem höchsten Wesen ohne alle Beziehung desselben auf die Wirklichkeit, oder bestehen

sie nicht vielmehr in der Vorstellung von dem Dasein, von dem Vorhandensein, von der Existenz eines höchsten Wesens in der Wirklichkeit? Setzen wir und setzt Kant, indem er die Annahme eines höchsten Wesens als Vorbedingung des Vernunfterkennens hinstellt, bloss, dass wir bei diesem Vernunfterkennen an ein höchstes Wesen denken, oder setzen wir und müssen wir nicht vielmehr setzen, dass ein höchstes Wesen thatsächlich ist, und alles von uns Erkannte von ihm herrührt? Sicherlich doch das letztere, denn sonst würde ja eine notwendige Verbindung der Vorstellung von einem höchsten Wesen mit dem Erkennen des Wirklichen gar nicht anerkannt werden können. Nicht bloss vorstellen müssen wir uns ein höchstes Wesen, wenn wir die Wirklichkeit erkennen wollen. Denn was könnte uns eine blosse Vorstellung von einem Nichtexistierenden bei der Erkenntnis des Wirklichen sein? Sondern wir müssen ganz offenbar uns doch auch vorstellen, dass das höchste Wesen ist und das Bestehende wirkt, wenn wir etwas als wirklich setzen wollen. Auch Kant hat offenbar mit seinem obigen Ausspruch anerkennen wollen, dass wir nicht bloss eine Vorstellung von Gott, sondern auch eine Vorstellung von dessen Dasein haben müssen. Wenn aber dem so ist, wenn wir nach einem Naturgesetze unseres Erkennens und Wollens nicht bloss eine Vorstellung von Gott haben, sondern auch dessen Dasein annehmen müssen, dann fragen wir, hat es noch irgendwelchen Sinn und Berechtigung zu fordern, dass wir uns das beweisen, was wir durch ein Naturgesetz des Denkens genötigt sind zu setzen? Was heisst denn beweisen? Beweisen heisst: in jemandem durch Gründe die Überzeugung von etwas hervorrufen (1 a, S. 297 fg.). Ein Beweis ist demnach nur in den Fällen möglich und hat nur in den Fällen einen Sinn, wo die Überzeugung von etwas in uns erst hervorgerufen werden muss, also vorher noch nicht vorhanden gewesen zu sein braucht. Wenn aber die Überzeugung von etwas in uns schon vorhanden ist, ja nicht bloss das, sondern zugestandenermassen in uns vorhanden sein muss, entbehrt es dann nicht bloss jeden Sinnes, sondern läuft es nicht auch gegen die Sache, noch einen „Beweis“ dafür zu fordern, dass es vorhanden ist. Man lege sich die gegenteilige Behauptung nur einmal gehörig zurecht. Gipfelt sie nicht darin, dass man sagt: Wir müssen etwas als vorhanden annehmen, wir nehmen es aber nicht als vorhanden an! Kann man sich einen augenfälligeren Widerspruch denken als diesen?

Einen Beweis für das Dasein Gottes neben dem Beweise der inneren Nötigung zu dessen Annahme zu fordern oder auch nur zu versuchen, ist genau so sinnlos wie die Forderung und der Versuch, zu beweisen, dass wir sind. Wohl ist das letztere in der Seinswissenschaft ja oft genug versucht worden. Schlimm genug aber, dass es geschehen ist. In die Schuld daran, dass eine solch jedes Sinnes entbehrende Forderung überhaupt in der Seinswissenschaft erhoben worden ist und erhoben werden konnte, teilt sich ganz augenfällig mit einer mangelhaften Auffassung der Denkvorgänge eine nicht minder offensichtliche Pedanterie. Die mangelhafte Auffassung in erkenntnis-theoretischer Beziehung liegt darin, dass man bei der Forderung eines Beweises für unser Dasein völlig übersieht, dass nur die Vorstellungen bewiesen werden können, die auf Schlussfolgerungen beruhen, während die zahllosen Vorstellungen, bei denen dies nicht der Fall ist, die also auf einfachen Sinneswahrnehmungen oder auf notwendigen Denkvorgängen beruhen, eines Beweises weder bedürfen, noch ihn zulassen. Auf Pedanterie aber beruht die obige Auffassung insofern, als auch hier, wenn schon nur mittelbar die falsche Auffassung der mathematischen Methode hereinspielt und die Köpfe verdreht gemacht hat. Das wissenschaftliche Denken tritt in der sogenannten Beweisführung und die Beweisführung wiederum in der Mathematik in ihrer prägnantesten Gestalt auf. Da ist es nun bei der so vielen innewohnenden Hinneigung zur Pedanterie nur zu verführerisch, die Denkoperation des Beweisens für alle Denkvorgänge zu fordern, und wären diese Denkvorgänge auch solche, die vor aller Schlussfolgerung liegen. Die Seinswissenschaft muss alles ebenso „beweisen“ können wie die Mathematik, fordert man. Man sieht bei dieser Forderung eben gar nicht, dass man sich zuvor über den Inhalt dieser Forderung, d. h. über den Begriff „beweisen“ erst klar sein sollte, ehe man diese Forderung stellt. Thäte man letzteres, so würde ohne weiteres das Sinnlose, ja Lächerliche einer solchen Forderung einleuchten. Anstatt ein solches Raisonnieren, anstatt einen solchen wissenschaftlichen Humbug, wie die Erforderung eines Beweises für unser Dasein thatsächlich ist, zu pflegen, hätte ihn die Seinswissenschaft schon längst aufdecken und der wohlverdienten Missachtung preisgeben sollen.

Noch aber haben wir uns durch das Vorstehende mit Kant im gegenwärtigen Punkte nicht völlig auseinandergesetzt. Noch liegt es uns ob, die Stellung Kants zur Gottesidee speziell vom Standpunkte der Willenslehre aus wenn auch nur mit zwei Worten zu beleuchten. Obwohl es für ein natürliches, durch die Verstrickung in ein gewisses System nicht getrübtes Denken, nimmt man einmal ein höchstes Wesen an, nichts Verfängliches haben konnte das Sittengesetz, selbst wenn man es als auf der reinen Vernunft im Sinne Kants beruhend ansah, dennoch auch in dieser Gestalt aus dem Gottesbegriff hervorgehen zu lassen, so war es doch einem Kant bei seiner bis zum Eigensinn zähen Verfolgung des Apriorismus nicht möglich, dem Sittengesetz durch dessen Beziehung zur Vorstellung von einem Daseinszweck auch nur ein Jota von seiner Eigenschaft als einem Erzeugnisse der reinen Vernunft nehmen zu lassen. Musste ein höchstes Wesen angenommen werden, so durfte es, das war für Kant die conditio sine qua non, nicht vor dem Sittengesetz, sondern höchstens hinter ihm seinen Platz finden. Etwa wie man ein Möbel, wenn es uns an einer gewissen Stelle nicht passt, an eine andere Stelle schiebt, so hat es Kant im vorliegenden Falle mit dem Gottesbegriffe gethan. Ein höchstes Wesen muss sein, dessen beschied sich auch Kant, da es nicht die Grundlage des Sittengesetzes bilden kann, muss es sich damit begnügen, bei einem anderen Postulate des Gemüts diese Rolle zu spielen und deshalb wurde es für Kant die Grundlage der Glückseligkeit und der Unsterblichkeit. Wie sehr er aber damit zunächst gegen seine These verstiess, dass die Gottesidee ein regulatives Prinzip sei, — was, wenn nicht das Sittengesetz, soll sie als solches Prinzip noch regulieren! — entgeht ihm vollständig. Es verüberflüssigt sich für uns aber auch sonst hier nochmals den Beweis zu führen, dass die Vorstellung von einem höchsten Wesen so recht eigentlich die Grundlage unseres ganzen Vernunfterkennens und unseres ganzen Vernunftwollens bildet und dass daher dieser Begriff nicht willkürlich irgendwo anders eingeschoben werden kann, sondern in dieser seiner Eigenschaft die Unterlage des Ganzen bildet. Das alles dürfen wir hoffen, oben zur Genüge dargethan zu haben. Wer sich aber noch besonders davon überzeugen will, bis zu welchem Widersinne ein so starr festgehaltenes Prinzip wie das vom Apriorismus in seiner Anwendung auf das Sittengesetz und

den Gottesbegriff führen kann, dem ist zu empfehlen, die Vorrede zu lesen, die Kant seinem Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen (neben einer theoretischen, spekulativen, praktischen Vernunft als reiner und erfahrungsmässiger erscheint hier noch eine blosse (!) Vernunft) Vernunft vorangeschickt hat. Nachdem Kant noch in der Kritik der reinen Vernunft davon ausgegangen war, dass der Gottesbegriff die Voraussetzung des Sittengesetzes bildet: „Wir werden," sagt er dort, „künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Dasein eines höchsten Wesens voraussetzen" und nachdem er dann sein ganzes Werk die Kritik der praktischen Vernunft dem Nachweise des geraden Gegenteils gewidmet, dass das Sittengesetz als kategorischer Imperativ nicht aus der Gottesidee, sondern aus der reinen Vernunft entspringe, und er dort der personifizierten Pflicht einen förmlichen, freilich recht bedenklich hölzern klingenden Hymnus gebracht: „Pflicht, du erhabener Name (!), der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst" u. s. w. kann er nun, da er es unternimmt, die Religionen zu behandeln, doch ohne aller Vernunft Hohn zu sprechen, sich nicht mehr dem Anerkenntnisse entziehen, dass ein moralisches Gesetz ohne Gottesidee gar nicht denkbar ist. In welch unglaublich gewundener, den Theoretiker in der höchsten Verlegenheit zeigender Weise er das aber thut, das mag man eben in jener Vorrede wie in dem ganzen Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nachlesen.

Nach dem ihm ebenso unerwartet gekommenen wie in der Geschichte des Schrifttums fast einzig dastehenden Erfolge, den sein Werk die Kritik der reinen Vernunft gehabt, war Kant, davon geben seine späteren Schriften mehr oder minder deutliches Zeugnis, ihm selbst bewusst oder nicht bewusst, der Gedanke gekommen, mittelst der Philosophie eine völlige Umwälzung auch auf dem Gebiete der Religion herbeizuführen, mit anderen Worten Reformator auch auf dem Gebiete der Religion zu werden. Die nurangezogene Schrift über die Religion namentlich lässt darüber keinen Zweifel. Freilich war dies ein Unternehmen, bei dem er sowohl sein Können als seine Zeit völlig verkannte. Begierig hatte eine Generation, die durch die Encyklopädisten in Frankreich namentlich durch einen Voltaire, einen Rousseau und andere vorbereitet war, einer Lehre gelauscht, die den Menschen und

das Sittengesetz von dem Glauben an ein höchstes Wesen loslöste und auf sich stellte, einer Lehre, mit der, wie es der geistreiche Spötter Heine drastisch bezeichnete, Kant „den Himmel gestürmt und die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen hat, so dass der Oberherr der Welt unbewiesen in seinem Blute schwimmt, die Unsterblichkeit der Seele in den letzten Zügen liegt“. Als es dann aber derselbe Kant unternahm, Gott auf anderem Wege wieder einzuführen, da fand er damit bei derselben Generation herzlich wenig Beachtung, denn in diesem Punkte wollte die damalige Zeit von Kant nicht belehrt sein. Und darin hatte sie auch nicht Unrecht. Denn was Kant in dieser Beziehung lehrt, ist, wenn wir's auch nicht mit Heine als die Farce nach der Tragödie bezeichnen wollen, doch schlechterdings nicht dazu angethan, jemandem die Religion zu ersetzen. In der That hat Kant durch seine auch wissenschaftlich unhaltbare Lehre vom kategorischen Imperativ und seine Widerlegung der damals anerkannten Beweise vom Dasein Gottes inbezug auf die religiöse Auffassung nur einer seichten, einer verflachenden Zeitströmung Vorschub geleistet. Was aber seine eigenen Anschauungen über den Gottesbegriff und die Religion anlangt, so tritt, nachdem sich längst jene Wässer einer seichten Aufklärung verlaufen haben, neben die Erkenntnis ihrer Leere noch der üble Eindruck, dass Kant sich so weit überheben konnte, zu meinen, er könne durch seine pedantischen Doktrinen eine Lehre von der unendlichen Tiefe und Erhabenheit des Christentums ersetzen. Er zerschlägt vor unseren Augen den erhabenen gotischen Dom des Christentums mit seinen himmelanstrebenden Türmen, mit seinen von dem mystischen Lichte bemalter Fenster durchfluteten Hallen und lädt uns ein, mit ihm in eine nach dem Richtscheite nüchtern zusammengezimmerte Bretterbude einzutreten, aus der uns anstatt der brausenden Klänge der Orgel und der Melodien himmlischer Chöre die knarrenden Töne einer schulmeisterlichen Logik entgegenklingen.

Dass dieser Teil der Kantschen Lehren so gut wie keinen Anklang fand, kann sonach nicht Wunder nehmen. Eins aber ist von dem Auftreten Kants bei seiner Beurteilung der Gottesidee doch übrig geblieben, und das ist, dass es auch heute in der Seinswissenschaft, und zwar auch von denjenigen ihrer Vertreter, die von der Notwendigkeit der Vorstellung eines höchsten

Wesens überzeugt sind, als eine unumstössliche Wahrheit gilt, dass diese Vorstellung von einem höchsten Wesen nur ausserhalb der Wissenschaft ihr Dasein führen könne, ja — und hierin geht man noch über Kant, der die Gottesidee, wenn schon als Ausfluss nur der praktischen Vernunft, so doch wissenschaftlich behandelt hat — hinaus, dass überhaupt eine wissenschaftliche Behandlung von der Vorstellung von einem höchsten Wesen nicht möglich sei. Die Vorstellung von Gott gehört nicht in das System und ihre blosse Aufstellung genügt in den Augen der Vertreter dieser Auffassung, um den, der sie aufstellt, der Unwissenschaftlichkeit zu zeihen. Einer solchen Auffassung sollen die obigen Erörterungen entgegentreten. Fassen wir deren Ergebnisse nochmals kurz zusammen, um dadurch die logische Schwäche dieser mit ebensoviel Geringschätzung gegen Andersdenkende als Mangel an Selbstprüfung auftretende Auffassung des Weiteren aufzudecken, so haben die obigen Untersuchungen über das Verhältnis der Vorstellung von einem höchsten Wesen zum wissenschaftlichen Denken folgendes ergeben. Das streng logische und damit auch rein wissenschaftliche Verfahren unseres Erkennens hebt die naive Auffassung der blossen Sinneserkenntnis auf. Über die Wirklichkeit der Aussenwelt führt es zu dem letzten und unumstösslichen Schlusse, dass das, was wir als Aussenwelt ansehen, reines Erzeugnis unseres Ich ist, und dass, wenn in Wirklichkeit etwas ausser uns besteht, es jedenfalls etwas anderes ist, als das, was wir durch unsere Erkenntnismittel und unser Erkenntnisverfahren erkennen. Inbezug auf den freien Willen führt dasselbe Verfahren zu dem ebenso unumstösslichen letzten Schluss, dass es einen freien Willen thatsächlich nicht giebt und nicht geben kann, und inbezug auf die Naturgesetze zu dem letzten Schluss, dass diese als Teil unserer Erkenntnis von der Aussenwelt ebenso lediglich ein Erzeugnis unserer Vorstellung sind wie die ganze Aussenwelt. Hiermit vergleiche man nun die Auffassung des Materialismus oder Mechanismus oder Atomismus, wie man die Richtung nennen mag, die der Gottesidee entgegentritt. Sie kann auch ihrerseits die obigen letzten Folgerungen des wissenschaftlichen Denkens nicht ablehnen, im Gegenteile, je mehr sie von dem wissenschaftlichen Denken Gebrauch macht, um so deutlicher und klarer werden auch ihr diese Folgerungen. Aber diese Anerkennung der Richtigkeit der letzteren besteht für

sie nur als eine grundsätzliche. Praktisch existieren jene Folgerungen für sie nicht, praktisch erkennt sie vielmehr bloss und gerade das an, was durch jene Folgerungen thatsächlich aufgehoben wird, nämlich die Wirklichkeit des von den Sinnen Wahrgenommenen, die thatsächliche Freiheit des Willens, die Unabänderlichkeit der Naturgesetze. Nur was durch die Sinne wahrgenommen wird, ist wirklich, ist beweisbar, kann für die Wissenschaft in Betracht kommen. Mag es auch durch dieselben Erkenntnismittel und dasselbe Erkenntnisverfahren, die sie allein als die wissenschaftlichen anerkannt, bei deren folgerichtiger Durchführung als nicht bestehend erkannt und nachgewiesen werden, so räumt die materialistische Auffassung doch diesem Nachweis keine Wirkung auf jene Ergebnisse ein. Welche von beiden Auffassungen verdient nun den Vorzug? Die letztere, die die uns zu Gebote stehenden Erkenntnismittel nur teilweise ausnutzt, den übrigen Teil aber völlig willkürlich von der Hand weist, obwohl sie selbst diesen letzteren Teil als ebenso wissenschaftlich als den ersteren anerkennen und seine Ergebnisse gelten lassen muss, oder die erstere Auffassung, die unter Abstandnahme von jeder Willkür die uns zu Gebote stehenden Erkenntnismittel voll ausnutzt und deren Folgerungen auch für die Sache voll zieht? Wir meinen bei nur einigermassen sachlicher Erwägung kann kein Zweifel sein, dass vor dem Richterstuhle eines wahrhaft wissenschaftlichen Verfahrens, vor dem Richterstuhle einer wahrhaften Logik und des Vernunfterkennens nur die erstere bestehen kann.

f. Die Vernunftbestimmungsgründe des Willens unter der Einwirkung des Staates und der Gesellschaft.

Wesen des Rechts. Staat.

Von dem Standpunkte aus, den wir uns durch die bisherigen Darlegungen errungen haben, können wir nunmehr die ganze gewaltige Umwälzung übersehen, die die Vernunft bei den Willensvorgängen hervorgerufen hat. Des Steuers beraubt, das bei den tierischen Lebewesen in Gestalt der Instinkte dem Willen die Richtung, und zwar eine solche Richtung giebt, die regelmässig der Erhaltung und Entwickelung des Individuums gemäss ist, ist der menschliche Wille durch die Vernunft hinausgeschleudert auf das Meer der Freiheit, die er beliebig und selbst zur Hemmung

und Vernichtung seines Daseins anwenden kann. Er ist andererseits aber auch durch dieselbe Vernunft in den Stand gesetzt, zurückgehend auf den Urwillen sich eine Vorstellung von seinem Daseinszweck zu bilden und dadurch seiner Fahrt eine bestimmte Richtung zu geben, wie sie der Schiffer nach dem Kompass oder nach einem leitenden Gestirn giebt. Alle seine Handlungen unterstehen dem Gesichtspunkte ihrer Beziehung zum Daseinszweck und so entstehen im Menschen die Vorstellungen von dem Guten und Bösen, von der Tugend und dem Laster, von der Sittlichkeit und der Unsittlichkeit, jenachdem Handlungen oder Gesinnungen dem Daseinszwecke gemäss sind oder ihm widerstreiten. Dieser Gesichtspunkt hat nach dem obigen zunächst und unmittelbar nichts zu thun mit den Beziehungen zu unseren Mitmenschen, sondern er ist zunächst nur für uns gegeben. Auch wenn jemand ohne alle Beziehung zu den anderen Menschen ist, wenn er sich allein in einer Einöde befände, würde er für ihn bestehen und für seine Handlungen und Gesinnungen massgebend sein müssen. Und wenn daneben jener Gesichtspunkt auch auf unsere Beziehungen zu unseren Mitmenschen Anwendung leidet, ja hier sogar ein noch reicheres Feld für seine Anwendung findet, so ist diese Anwendung doch keine unmittelbare, sondern nur eine abgeleitete. Nur erst wenn wir uns eine Vorstellung von unserem eigenen Daseinszweck gebildet haben, ist eine Anwendung desselben und damit auch eine Bewertung unserer Handlungen und Gesinnungen gegenüber unseren Mitmenschen vom sittlichen Standpunkte aus möglich. Die Begriffe Bös und Gut, Tugend und Laster, Sittlich und Unsittlich sind daher an sich weder in ihrer Entstehung noch in ihrer Anwendung von dem Bestehen der Gesellschaft oder von den Beziehungen zu unseren Mitmenschen abhängig. Ferner geht daraus, dass der Zweck unseres Daseins verschieden aufgefasst werden kann und verschieden aufgefasst wird, hervor, dass die Begriffe Gut und Bös keine absoluten in dem Sinne sind, dass sie für alle denselben Inhalt haben können oder haben müssen. Die obige Darstellung hat zwar ergeben, dass meist innerhalb derselben Völker und mehr noch innerhalb der Bekenner derselben Religion eine gewisse Übereinstimmung der Anschauung von Gut und Bös besteht, aber dies hindert weder, dass auch innerhalb dieser Gemeinschaften jene Anschauungen schwanken, noch dass der Einzelne nach Befinden

selbst sehr weit abweichende Anschauungen über Gut und Bös, Tugend und Laster, Sittlich und Unsittlich haben kann. Auf die Bildung dieser Anschauungen Einfluss auszuüben, ist zwar für die Seinswissenschaft nicht ausgeschlossen, ihr Anteil wird sich aber, da für das Sittengesetz die Vorstellung vom Daseinszweck massgebend ist, die sie sich an der Hand der Vorstellung von einem höchsten Wesen bildet, in der Hauptsache auf die folgerichtige Ausbildung des Sittengesetzes zu beschränken haben.

Wenn nach dem obigen die Begriffe gut und bös ihrer Entstehung nach nicht von den Beziehungen zu unseren Mitmenschen abhängig sind, so liegt es doch andererseits ebenso auf der Hand, dass diese Beziehungen für die Ausbildung jener Begriffe von der grössten Bedeutung werden müssen. Die tausenderlei Berührungen, in denen in Gesellschaft und Staat der Mensch zu seinen Mitmenschen inbezug auf Leben, Gesundheit, Ehre, äussere Güter u. s. w. u. s. w. steht, stellen der Vernunft bei der Ausbildung der Begriffe Gut und Bös nicht bloss neue und äusserst umfangreiche Aufgaben, nein sie dienen eben dadurch auch sehr wesentlich und in hervorragender Weise zur Läuterung der sittlichen Anschauungen und zur Ausbildung von Grundsätzen, die dem Menschen zur Bethätigung namentlich einer edleren, einer erhabeneren Gesinnung ein reiches Feld bieten. „For the production of the highest type of man, can go only pari passu with the production of the highest type of society (Spencer).*) Wie die Gesellschaft für die sittlichen Anschauungen, so werden aber auch andererseits die sittlichen Anschauungen für die Bildung der Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung. Die vornehmste Wirkung in dieser Hinsicht besteht darin, dass das Sittengesetz in Gestalt des Rechts der Ausgangspunkt für die Bildung des Staates wird, und zwar vollziehen sich die betreffenden Vorgänge hierbei in folgender Weise. Wie sich die Menschen untereinander teils stillschweigend, teils ausdrücklich zum Gebrauche der Sprache einigen können und einigen (I a, S. 221 ffg.), in derselben Weise können sie sich auch einigen und einigen sie sich zur Regelung ihrer gegenseitigen Beziehungen in Ansehung ihrer persönlichen und vermögensrechtlichen Güter nach bestimmten Grundsätzen. Diese Grundsätze, nach denen mehrere Personen ihre persönlichen Beziehungen, sowie ihre Machtsphären inbezug auf die Beherrschung der Güterwelt untereinander abgrenzen und regeln, bezeichnen wir als Recht und demgemäss auch die Handlungen, die mit diesen Grundsätzen übereinstimmen, als recht oder rechtmässige, diejenigen, die ihnen zuwiderlaufen als Unrecht oder rechtswidrige. „Das Recht ist eine Norm, welche den Freiheitsgebrauch in Angemessenheit zu den menschlichen Lebens- und Güterverhältnissen regelt“ (Ahrens). Im Gegensatze zu den Begriffen Gut und Bös, die für die Handlungen des Menschen ohne Rücksicht auf andere Menschen gelten, setzen die Begriffe von Recht und Unrecht somit die Beziehungen zwischen mehreren Menschen untereinander und demgemäss auch eine — stillschweigende oder ausdrückliche — Vereinbarung voraus. Dies aber genügt auch für die Entstehung des Rechts. Eines weiteren Erfordernisses bedarf es an sich für die Entstehung des Begriffes Recht nicht. Namentlich hängt der Begriff Recht nicht von dem Vorhandensein eines Staates oder von einem Schutze durch diesen ab. Auch Angehörige verschiedener Staaten und Staaten untereinander können durch Vereinbarung rechtliche Beziehungen unter sich herstellen (Völkerrecht), wie auch Angehörige desselben oder verschiedener Staaten Rechte untereinander vereinbaren können, selbst wenn sie von dem Rechte der betreffenden Staaten abweichen und der Staat sie nicht schützt. Ebensowenig ist es ein wesentliches Erfordernis des Rechts, dass dessen Durchführung durch staatliche Machtmittel erzwungen werden kann. Ja dieses Erfordernis gilt nicht einmal für die staatlich anerkannten Rechte ausnahmslos. Man denke beispielsweise an die zahlreichen Naturalobligationen des Römischen Rechtes, an die unklagbaren Rechte aus verjährten Forderungen auch im heutigen Rechte. Das Recht besteht also in nichts weiterem als in den Grundsätzen, nach denen mehrere ihre Verhältnisse inbezug auf ihre persönlichen und wirtschaftlichen Güter regeln. Wenn mehrere sich zu einem Zusammenleben nach einer Rechtsordnung unter einer obersten Gewalt einigen, so entsteht durch eine solche Vereinbarung ein Staat. Der Staat ist also die Vereinigung Mehrerer zum Zusammenleben unter einer obersten Gewalt nach einer Rechtsordnung. Wie hiernach eine Rechtsordnung die Voraussetzung des Staates

*) Denn die Hervorbringung des Menschen in seiner höchsten Ausbildung kann nur im gleichen Schritte mit der Hervorbringung der Gesellschaft in deren höchster Ausbildung vorsichgehen.

ist, so gewinnt hinwiederum auch das Recht dadurch, dass es einer staatlichen Ordnung zur Grundlage dient, sowohl nach seinem äusseren wie nach seinem inneren Bestande wesentlich an Wert. Denn nicht nur wird eine Rechtsordnung dadurch, dass sie die Grundlage eines Staates bildet, überall eine grössere Ausbildung und eine räumlich und inhaltlich ausgebreitetere Anwendung finden, sondern sie wächst auch in ihrer Bedeutung dadurch, dass der Staat sie durch Zwangsmittel durchzuführen berufen und in der Lage ist. Wie Recht und Unrecht schon insofern nicht mit Gut und Bös zusammenfallen, als die ersteren nur für die Beziehungen zwischen Menschen und Menschen gelten, so brauchen sich auch sonst diese Begriffe nicht zu decken. Es kann etwas gut sein und braucht darum noch nicht recht zu sein und umgekehrt, z. B. wenn ein Wucherer zur Zeit, als die Wuchergesetze noch nicht bestanden, durch die Zwangsmittel des Staats sein ausgewuchertes Opfer hat herbeischleppen lassen, so war das eine rechtmässige und dennoch eine unsittliche Handlung, und ebenso kann eine Handlung unrecht sein, ohne dass sie deshalb auch bös ist und umgekehrt, z. B. wenn jemand in Unkenntnis der Zollgesetze eine verzollbare Ware an der Grenze nicht angiebt, so ist dies eine rechtswidrige, aber noch keine dem Sittengesetze widersprechende Handlung. Auch dies erklärt sich aus dem verschiedenen Ursprung beider. Denn während für das, was Gut und Bös ist, die Auffassung vom Daseinszweck massgebend ist, muss massgebend für das, was recht oder unrecht ist, die durch Gesetz bekundete oder stillschweigend bestehende Vereinigung über das Recht sein. Kommt es sonach vor, dass Gut und Bös mit Recht und Unrecht sich nicht vollkommen decken, ja ist es nach Lage der Dinge sogar ausgeschlossen, dass dies bei irgend einer Gesetzgebung gänzlich der Fall sein kann, so liegt es doch ebenso sehr in der Sache, dass das Bestreben des Staates dahin gerichtet sein soll, das Recht überall mit dem Sittengesetz in Einklang zu bringen. Beide, Recht und Sittengesetz, sind ja gleichmässig Vernunfterfordernisse, beide sollen daher gleichmässig zur Verwirklichung des Daseinszweckes, also zur Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung dienen. Dies deuten auch die Bezeichnungen für Recht in den meisten Sprachen an. Wie das deutsche „Recht", so enthält auch die Bezeichnung „rigu" im Sanskrit, enthalten ferner die Bezeichnungen „rectum, droit, right" sämtlich nicht bloss den Hinweis darauf, dass das Recht eine Richtschnur bilden soll, sondern auch darauf, dass es eine Richtung, ein Ziel, einen Zweck, die dem Dasein angemessen sind, in sich schliesst und in sich schliessen soll. Ein auf die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung gerichtetes Recht, das allerdings nie ein positives, sondern immer nur ein ideales sein kann, bezeichnen wir als Naturrecht. Obwohl dasselbe sich nie völlig verwirklichen lässt, da es unmöglich ist, im Wege der Vereinbarung also des gegebenen, des thatsächlich bestehenden, des geltenden, des positiven Rechts den gesamten Rechtsstoff festzusetzen und zu regeln, dieser Verwirklichung auch in jedem Staate sich mehr oder minder Machtbestrebungen einzelner oder ganzer Gesellschaftsklassen entgegensetzen, soll seine Verwirklichung doch stets erstrebt werden und bildet daher das Naturrecht für das positive Recht überall die Rechtsquelle, diesen letzteren Ausdruck aber nicht im juristischen, sondern nur in dem Sinne genommen, dass das Naturrecht, d. h. die Rechtsordnung, bei der das Recht allenthalben mit dem Sittengesetz übereinstimmt, dem Gesetzgeber als leitendes Moment vorschweben soll. Nach diesem Charakter des Naturrechtes, der dieses in innigste Beziehung mit der Willenslehre und der Ethik bringt, erklärt es sich ohne weiteres auch, dass das Naturrecht als Vernunftrecht von jeher unter seinswissenschaftlichen Gesichtspunkten behandelt worden ist und in neuerer Zeit dementsprechend auch als Rechtsphilosophie bezeichnet zu werden pflegt. Was die ebenfalls auf Vereinigung beruhende Sprache für die Menschheit als Erkenntnis- und Verständigungsmittel ist, das ist das Recht für den Verkehr und das Zusammenleben der Menschen.

Der Zweck des Rechtes ist nach dem obigen die Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung. Kann nun auch der Staat einen bestimmten Zweck haben? Diese Frage ist, wenn man sie wörtlich nimmt, eine überflüssige. Denn in dem Begriffe Staat liegt es an sich schon, dass der Staat einen Zweck haben muss, nämlich den, das Zusammenleben von Menschen unter einer höchsten Gewalt nach einer Rechtsordnung zu ermöglichen. Wenn die Frage nach dem Staatszwecke aufgeworfen wird, bedeutet sie daher nicht diese selbstverständlichen Verhältnisse, sondern will besagen, dass die Frage aufgeworfen werden kann, Staatszweck.

ob der Staat neben dem nurgedachten, schon in dem Begriffe Staat liegenden Zwecke noch anderweite Zwecke verfolgen kann beziehentlich verfolgen soll, ob man also dem Staate als solchem noch weitergehende Aufgaben zuweisen kann und soll, als bloss den, das Zusammenleben der Staatsgenossen nach einer Rechtsordnung zu ermöglichen. Bei der Verneinung der obigen Frage würde die Rechtsordnung des Staates sich darauf zu beschränken haben, die Interessensphäre der einzelnen gegen einander und gegen den Staat so abzugrenzen, dass Konflikte thunlichst vermieden werden, die Staatsgenossen also sich nicht unter einander bekämpfen, noch mit dem Staate selbst in Widerstreit treten. Im übrigen würde der Staat aber eine rein passive Rolle zu spielen haben. Eine solche Auffassung der Aufgabe und des Berufs des Staats würde indessen eine nur sehr unvollkommene sein. Schon in dem Wesen des Rechts liegt es, dass es nicht bloss ein Prinzip der Ordnung ist, nicht bloss das Prinzip der Abwehr des Unrechts, sondern dass es dazu bestimmt ist, der Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung zu dienen. Diesen Zweck hat demgemäss auch der Staat mit seiner Rechtsordnung zu verfolgen. Er hat sonach seine Rechtsordnung so einzurichten, dass sie nicht bloss Konflikte hintanhält, sondern den Staatsgenossen auch ein Mittel zur Verwirklichung des Daseinszwecks in dessen voller Bedeutung wird, er hat also an seinem Teile dazu beizutragen, die Erhaltung, Entwickelung und Vervollkommnung der unter ihm vereinigten Staatsgenossen zu fördern. Dieser Zweck soll namentlich in der Gesetzgebung zum Ausdruck kommen. „Die gesamte Gesetzgebung eines Volks ist der praktische Niederschlag seiner derzeitigen Auffassung vom Staatszweck“ (Gerber). Schwieriger zu beantworten als die nurgedachte ist die weitere Frage, wie weit der Staat bei dieser Aufgabe, in deren Erfüllung sich mit ihm auch die Gemeinde, die Familie, der einzelne teilt, zu gehen habe und gehen darf. Bekanntlich wird diese Frage von der Gesetzgebung und Praxis der verschiedenen Staaten verschieden beantwortet. Der Patrimonialstaat, der Polizeistaat, der Rechtsstaat sind ebensoviele Ausdrücke und Etappen einer solch verschiedenen Beantwortung. Als Anhaltspunkt für eine richtige Beantwortung dieser Frage wird man nehmen können, dass auf allen den Gebieten, auf denen die Rücksicht auf die Förderung des Gemeinwohls überwiegt, die

Rücksicht auf den einzelnen und dessen Handlungsfreiheit zurücktreten muss. Auf dem Gebiete der Volkserziehung, des öffentlichen Verkehrs, der Verteidigung des Landes, des Hochschulwesens, der Arbeiterversicherung, des Schutzes der heimischen Gütererzeugung gegen die Konkurrenz des Auslandes und ähnlichen schlägt dieser Gesichtspunkt ein und ist thatsächlich auch für die Gesetzgebungen der modernen Staaten nahezu überall mehr oder minder massgebend geworden.

Sitte.

Neben dem Staate ist es auch die Gesellschaft, die einen weitgehenden Einfluss auf die Bestimmungsgründe des menschlichen Willens übt. Hatte das moralische Gesetz beim Staat in Gestalt des Rechts und der Rechtsordnung seinen Ausdruck gefunden, so findet es ihn innerhalb der Gesellschaft durch die Sitte. Sitte in dem Sinne, in dem diese Bezeichnung hier gebraucht wird, ist nicht gleichbedeutend mit dem Wort Sitte, das den Bezeichnungen sittlich und unsittlich, die in der Hauptsache mit den Begriffen Gut und Bös zusammenfallen, zugrundeliegt, ist also auch nicht gleichbedeutend mit Ethik und mit Sittengesetz. Dem, was der Sitte entspricht, steht nicht das Unsittliche gegenüber, sondern Sitte in diesem Sinne bedeutet den Inbegriff der Grundsätze, nach denen sich der gesellige Verkehr im Gegensatz zum Rechtsverkehr und dem sonstigen nach staatlichen Gesetzen geregelten Verkehr richtet. Die Sitte schliesst Rechte und Pflichten in sich, welche über die durch das blosse Sittengesetz und die Staatsgesetze bestehenden Rechte und Pflichten hinausgehen. Sie beruht auf Brauch und Gewohnheit, ihr Gebiet ist das des Wohlanständigen, der gegenseitigen Rücksicht, der Gesittung. Die Sitte kann zwar in einzelnen Fällen mit dem Rechte im Widerspruch stehen (Duell), sie darf aber niemals dem Sittengesetze widerstreiten. Die Sitte ist zu billigen, insoweit sie eine Steigerung und Verfeinerung des Sittlichen bildet, namentlich der Ausfluss eines besonders fein ausgebildeten Gefühls für die Rücksichten gegen andere ist, sie ist verwerflich, wenn diese Verfeinerung in eine Überfeinerung ausartet, die sich als Manier, als Geckentum, als Ziererei, als Blasiertheit äussert.

6. Einfluss der Willensfreiheit auf die gewillkürten Vorstellungen.

a. Vorbemerkung.

Wirklichkeitsvorstellungen und Gemütsvorstellungen.

Alles Erkennen ist Vorstellen, aber nicht alles Vorstellen ist Erkennen. Mit dem Erkennen wird von uns der Zweck verfolgt, eine Wiedergabe des Wirklichen in uns zu erzeugen. Die Vorstellungen, die diesem Zweck dienen, sind die Wirklichkeitsvorstellungen. Auch die Wirklichkeitsvorstellungen brauchen aber deshalb, weil sie der Wiedergabe des Wirklichen dienen, nicht auch sämtlich in einer Wiedergabe des Wirklichen zu bestehen. Das ist bloss bei den Wahrnehmungen der Sinne und bei den durch Denken gewonnenen Vorstellungen der Fall, die auf Wirklichkeits- (assertorischen) Urteilen beruhen. Neben ihnen her gehen aber noch unzählige Vorstellungen, die ebenfalls im Dienste des Erkennens des Wirklichen stehen, also Wirklichkeitsvorstellungen sind, dennoch aber keine Wiedergabe des Wirklichen enthalten. Das ist die grosse Anzahl der Vorstellungen, durch die die Wiedergabe des Wirklichen erst vorbereitet wird, das sind die Vorstellungen, die wir in Gestalt von Fragen, Zweifeln, Vermutungen, Annahmen u. s. w., wie wir's oben bezeichneten, als Pioniere hinaussenden, die in dem Fadengewebe der Vorstellungen hier einen Knoten knüpfen, dort einen Knoten lösen, die in einem Herumtasten in der Welt unserer Vorstellungen bestehen zu dem Zwecke, um in der Wirklichkeit Verbundenes zu verbinden und in der Wirklichkeit Getrenntes zu lösen, mit anderen Worten, ein Bild der Wirklichkeit in uns erst herzustellen. Diese vorbereitenden, meist nur im Zustande des freien Vorstellens möglichen Wirklichkeitsvorstellungen sind die Mittel, durch die wir zum Wissen und zu den Wissenschaften gelangen. Es giebt aber auch eine ganze Wissenschaft, und zwar eine uns hier unmittelbar angehende Wissenschaft, die allein in solchen Vorstellungen besteht, das ist der Teil der Seinswissenschaft, den wir als Metaphysik, als Wesenslehre bezeichnen. Die Metaphysik hat es ausschliesslich mit solchen Vorstellungen zu thun, die über unser Wissen hinausgehen, indem sie einerseits vor ihm und andererseits hinter ihm liegen, vor ihm, insofern sie erst förmliches Wissen erzeugen sollen, hinter ihm, indem sie über das derzeitige Wissen hinaus in das Bereich der Spekulation reichen. Die bisher gedachten sind die Wirklichkeitsvorstellungen. Ausser ihnen giebt es aber auch noch Vorstellungen, die gar nicht den Zweck haben, Wirkliches wiederzugeben, ja deren Inhalt selbst, dem Denkenden bewusst, von der Wirklichkeit abweichen, ihr widerstreiten können. Das sind die gewillkürten, die Einbildungs-, die Phantasie-, die Gemüts-Vorstellungen. Zwar weichen diese Vorstellungen inbezug auf das bei ihnen auftretende Verfahren des Stoffsammelns und Stoffordnens in keiner Weise von den Wirklichkeitsvorstellungen ab. Insbesondere ist es gänzlich ausgeschlossen, dass bei ihnen anderer Stoff verwendet werden kann als der bei den Wirklichkeitsvorstellungen sich allein bietende Stoff, der durch die äusseren und die inneren Sinne geliefert wird. Wohl aber unterscheiden sie sich von den Wirklichkeitsvorstellungen in deutlicher Weise zunächst durch ihren abweichenden Zweck und demzufolge auch durch ihren abweichenden Inhalt. Inbezug auf den Zweck weichen sie von den Wirklichkeitsvorstellungen dadurch ab, dass bei ihnen nicht, wie bei den letzteren beabsichtigt wird, der Wiedergabe des Wirklichen zu dienen, sondern der Zweck verfolgt wird, Bedürfnisse des Gemüts zu befriedigen. Dem den Lebewesen im Zustande des gebundenen Erkennens und Wollens unbekannten, mit der Vernunft erst auftretenden Bedürfnisse und Triebe des Menschen, sein Erkennen über die Sphäre des zur Erhaltung und Fortpflanzung Dienlichen hinaus, und zwar ins Ungemessene auszudehnen und zu erweitern, entspricht es, dass bei der Vernunft auch die Bedürfnisse des Gemütes sich nicht auf die des materiellen Lebens beschränken, sondern weit über sie hinausgehen. Diese weiterreichenden Bedürfnisse wurzeln sämtlich in den der Vernunft wesentlich eigenen Beziehungen zu dem Ursprung des Menschen und der Welt, wurzeln sämtlich in den Beziehungen zu einem höchsten Wesen und dem Daseinszweck. Über die materielle Welt, über die Welt der Wirklichkeit hinauslangend, wie sie hiernach angelegt sind, kann auch ihre Befriedigung nicht durch die wirkliche Welt und ihre Erscheinungen herbeigeführt werden. Wodurch sie befriedigt werden können, das sind vielmehr allein die Vorstellungen von etwas ausser und über dieser Welt, ist allein die Idee, d. h. die freie von dem Wirklichen losgelöste, über das Wirkliche hinaus reichende Vorstellung. Wie sich die Beziehungen zwischen den Bedürfnissen unseres Gemütes und

diesen Vorstellungen herstellen, richtet sich ebenfalls nach dem, was oben (S. 82 fg.) über die Entstehung der Gefühle dargelegt worden. Auch hier findet der fundamentale Grundsatz Anwendung, dass die betreffenden als Bedürfnisse auftretenden Gefühle nicht von den entsprechenden Vorstellungen gewirkt, erzeugt werden, sondern diese Erzeugung geht allein von der Anlage des Gemüts aus. Zu den in der Anlage unseres Gemüts vorhandenen Gefühlen suchen wir uns erst die Vorstellungen, die geeignet sind, die Gefühle zu befriedigen, nicht umgekehrt. Das natürliche, anerschaffene Band zwischen den Gefühlen und den Vorstellungen, das zur Folge hat, dass gerade diese Gefühle von diesen Vorstellungen befriedigt werden, besteht noch bevor zu den betreffenden Gefühlen die Vorstellungen gefunden sind. Darüber, welche Vorstellungen unsere Gefühle befriedigen, welche nicht, entscheiden nicht die ersteren, sondern entscheidet allein unsere Gemütsanlage. Während bei den Wirklichkeitsvorstellungen der Wille sich nach dem Wirklichen, d. h. den sinnlichen Unterlagen richtet, richten sich daher bei den gewillkürten Vorstellungen die sinnlichen Unterlagen nach dem Willen. Zwei grosse Gebiete sind es, denen jene der Vernunft eigenen und wesentlichen Bedürfnisse angehören. Das eine Gebiet umfasst das Bedürfnis unseres Gemütes, den erst mit der Vernunft in ihm aufgetretenen Widerstreit der Daseinsgefühle durch entsprechende Vorstellungen, nämlich durch die Anknüpfung an ein höheres Einigendes aufzulösen, und dies geschieht durch den Inbegriff der Vorstellungen, die wir als Religion bezeichnen. Das andere Gebiet umfasst das Bedürfnis unseres Gemüts, die Vorstellung des Unvollkommenen durch die Vorstellung des Vollkommenen, die Vorstellung des Niedrigen und Gewöhnlichen durch die Vorstellung vom Erhabenen und Grossen zu ergänzen. Das letztere geschieht durch den Vorstellungskreis, den wir als Kunst (schöne Künste) bezeichnen. Man sieht, Religion und Kunst sind Schwestern, und zwar sowohl durch ihren gemeinsamen Ursprung aus den Vernunftbedürfnissen des Gemüts als durch die Natur der Vorstellungen, die zur Befriedigung dieser Bedürfnisse dienen. Nach ihrem lediglich auf gewillkürten Vorstellungen beruhenden Stoff, nach dem wir sie schon oben (Ia, S. 251 fg.) in gewissen Beziehungen der Kunst an die Seite gestellt haben, gehört hierher eigentlich auch noch die Mathematik. Da aber die der

Mathematik zu Grunde liegenden Vorstellungen nicht zu dem Zwecke, Bedürfnisse des Gemüts zu befriedigen, sondern zu Zwecken der Wirklichkeitserkenntnis hervorgerufen werden, und die Bearbeitung ihres Stoffs nach dem Satze vom Widerspruch sich vollzieht, kommt sie für uns nicht hier, sondern erst neben der Sprachwissenschaft (Philologie) als theoretisches, als Vernunft-Erkenntnismittel in Betracht.

b. Religion.

Wesen der Religion. Glaube.

Zu der Vorstellung von einer alle Wirklichkeitserscheinungen als Ursprung und Quelle in sich vereinigenden und einigenden Urkraft und eines Urwillens, die wir uns anders als unter einem Wesen, dem höchsten Wesen, nicht vorstellen können, sind wir oben bereits gekommen, aber dies nicht auf dem Wege der gewillkürten Vorstellungen, sondern auf dem Wege der Wirklichkeitsvorstellungen. In der That kann nichts weniger eine Willkürvorstellung sein als die Vorstellung, auf der unsere ganze Erkenntnis der Wirklichkeit sowohl als unser ganzes Vernunftwollen beruht, als die Vorstellung von einer Urkraft und einem Urwillen, ohne die weder die Naturwissenschaften möglich sind, noch Vernunftbestimmungsgründe des Willens und damit die Willensfreiheit. Die Vorstellung von einem höchsten Wesen ist für die Vernunft sogar die allerwirklichste, die wir uns denken können, weil sie die für unser gesamtes Vernunftdasein, für unser ganzes Vernunfterkennen und Vernunftwollen die allernotwendigste und die allerunentbehrlichste ist. In diesem Sinne ist auch für uns das höchste Wesen das ens realissimum, der Weltuntergrund und Weltangelpunkt, die höchste Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Wirklichkeit. Die Vorstellung eines höchsten Wesens im bisherigen Sinne ist also in dieser Beziehung nicht zu dem Zwecke, um den Bedürfnissen des Gemüts zu dienen, hervorgerufen worden, sondern zu dem Zwecke, dem Verstande und zunächst nur diesem Genüge thun, indem wir mit ihr alles Vernunfterkennen der Wirklichkeit erst ermöglichen, also eine Wiedergabe des höchsten Wirklichen mit ihr bezwecken. Eben darum aber kann auch die Vorstellung eines höchsten Wesens mit dem bisherigen Inhalt unserer über das Wirkliche hinausgehenden Bedürfnisse des Gemüts allein noch

nicht genügen. Unser Gemüt verlangt mehr als das Dasein eines höchsten Wesens, mehr als die Erklärung aller Wirklichkeitserscheinungen und die Auflösung der Vielheit bei den Wirklichkeitserkenntnissen in Einheit durch dieses, es verlangt hierüber auch die Herstellung solcher Beziehungen des höchsten Wesens zu uns und unserem Gemüte, die uns ihm so nahe als möglich bringen. Das höchste Wesen soll für uns nicht bloss die Urkraft und der Urwille sein, unser Gemüt verlangt, dass es ein dem unseren verwandter Geist sei, der uns nach seinem Vorbilde geschaffen, das höchste Wesen soll als Urkraft nicht bloss mit Allmacht ausgestattet sein, sondern unser Gemüt verlangt die Vorstellung, dass diese Allmacht auch zu uns in ähnlichen Beziehungen steht, wie die Gewalt, die ein Vater über seine Kinder übt, das höchste Wesen soll die Welt nicht bloss nach Zwecken geschaffen haben, sondern unser Gemüt heischt auch die Vorstellung, dass diese Zwecke mit den Vorstellungen von unserem Daseinszweck übereinstimmen, dass Gott allgütig, dass er gnädig, dass er barmherzig ist, das höchste Wesen soll nicht bloss selbst ewig sein, sondern unser Gemüt verlangt auch die Vorstellung, dass es auch uns unsterblich geschaffen hat, verlangt die Ewigkeit, d. h. die Unsterblichkeit auch für uns: „Die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transcendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat" (Paulsen). Erst durch Vorstellungen solcher Art werden die Vernunftbedürfnisse unseres Gemüts befriedigt. Diese Vorstellungen werden aber nach dieser ihrer Enstehung weder zu dem Zwecke von uns hervorgebracht, um eine Wiedergabe des Wirklichen zu enthalten, noch auch beanspruchen sie, dass ihr Inhalt der Wirklichkeit entspricht. Der Zweck, weshalb wir solche Vorstellungen hervorrufen, liegt vielmehr nach dem vorstehenden darin und nur darin, in ihnen Mittel zur Befriedigung der Vernunftbedürfnisse unseres Gemüts zu finden. Ebendeshalb weil wir uns dieses Umstandes bewusst sind und uns weiter auch sagen, dass solche Vorstellungen nach diesem ihren Ursprunge nicht gleichbedeutend mit den Wirklichkeitsvorstellungen und darum auch nicht beweisbar, d. h. im letzten Grunde auf die Sinneswahrnehmungen zurückführbar sind, ebendeshalb nennen wir auch das Fürwahrhalten dieser Vorstellungen nicht Wissen, sondern Glauben. Wir verstehen unter

Glauben sonach diejenigen Vorstellungen, die wir zum Zwecke der Befriedigung unserer religiösen Bedürfnisse hervorbringen.

Offenbarung.

In dem vorgedachten Ursprung der Glaubensvorstellungen ist auch der Grund für die als Offenbarung bezeichnete Entstehung von Glaubenssätzen zu suchen. Unter Offenbarung, nehmen wir von den zahlreichen und ziemlich auseinandergehenden Erklärungen dieses Begriffs diejenige, die den seinswissenschaftlichen Beziehungen dieses Begriffs am meisten Rechnung trägt, ist die Entstehung von Glaubensvorstellungen durch unmittelbare, also ohne die Beteiligung des menschlichen Geistes, erfolgte göttliche Eingebung zu verstehen. Fragen wir nun, welche nähere Bewandtnis es mit der Offenbarung hat, so ist für uns zunächst ausgeschlossen, dass auf dem Wege der Offenbarung Vorstellungen gewonnen werden können oder je gewonnen worden sind, deren Stoff nicht ebenfalls auf die Wahrnehmungen der äusseren oder inneren Sinne zurückzuführen ist (Ia, S. 58). In keinem Dogma irgendwelcher Religion, in keiner Stelle ihrer heiligen Schriften, in keinem uns berichteten Gesichte eines Heiligen, in keinem religiöse Motive betreffenden Erzeugnisse eines Künstlers auf irgendwelchem Gebiete findet sich irgend eine Vorstellung, der anderer Stoff zugrunde läge, als der durch die sinnlichen Wahrnehmungen (innere und äussere) gegebene. Dies gilt zunächst von den auf die körperliche Welt bezüglichen Vorstellungen. Wie übernatürlich auch manche bildliche oder sonstige Darstellung von heiligen Personen und Erscheinungen gehalten sein, wie überschwenglich auch die Phantasie in ihnen walten mag, die Elemente, der Stoff, aus denen sich diese Darstellungen zusammensetzen, sind immer und überall die auf den Wahrnehmungen der äusseren Sinne beruhenden. Und ebenso verhält es sich auch mit den rein geistigen Vorstellungen. Sie beruhen ohne Ausnahme auf dem durch den inneren Sinn in Gestalt des Bewusstseins, der Gefühle, der Triebe u. s. w. gewonnenen Stoff, wie er unseren Gemüts-Vorstellungen zugrunde liegt. Wenn sich sachlich die Offenbarungen von den sonstigen Glaubensvorstellungen unterscheiden, so kann es also mindestens nicht durch den ihnen zugrundeliegenden Stoff sein. Es fragt sich daher nur, ob das Verfahren bei Gewinnung gewisser Glaubensvorstellungen es rechtfertigt, dieselben als Offenbarungen im obigen Sinne zu bezeichnen. Hier könnte in Frage kommen einmal die

Entstehungsart der den betreffenden Vorstellungen zugrundeliegenden Gefühle oder die der Vorstellungen selbst. Was die erstere anlangt, so haben die obigen Darlegungen über die Entstehung der Gefühle ergeben, dass die Gefühle allein von unserer Gemütsanlage erzeugt werden, dass daher jede Einwirkung in der Weise, dass wir Gefühle, zu denen die Anlage in uns nicht vorhanden ist, erzeugen, oder auch, dass wir auf Gefühle weiter einwirken können, als deren Anlage eine solche Einwirkung zulässt, ausgeschlossen bleibt, mit anderen Worten, dass die Gefühle in uns ursprünglich, uns anerschaffen sind. Hiernach könnte man an sich allerdings auf deren Entstehung den Begriff Offenbarung als eine ohne unser Zuthun unmittelbar durch die Urkraft vor sich gehende Art der Vorstellungen anwenden. Freilich käme dabei nur so gut wie nichts heraus, da nach dieser Sachlage alle Gefühle unter die geoffenbarten fallen würden. Es bliebe also für die Annahme einer Offenbarung noch die Entstehung der betreffenden Glaubensvorstellungen selbst übrig. Wollte man bei diesen eine Entstehung durch Offenbarung behaupten, so müsste angenommen werden, dass bei ihnen der eigene Geist des Menschen weniger als bei der Entstehung oder vielmehr gar nicht beteiligt wäre. Eins würde aber so wenig wie das andere aus den wirklichen Verhältnissen begründet werden können. Der Begriff Offenbarung lässt sich sonach seinswissenschaftlich als ein technischer nicht verwenden. Wo er als solcher verwendet worden ist (Alexandrinische Logoslehre, Theopneustie, in der Scholastik), ist er ohne schärfere Umschreibung geblieben. Selbstverständlich schliesst dies nicht aus, dass der Begriff Offenbarung dennoch seine Berechtigung für diejenigen Glaubensvorstellungen behält, die uns auf einer besonders tiefen und erleuchteten religiösen Auffassung zu beruhen scheinen, so dass man mit den Reformatoren namentlich die in der heiligen Schrift niedergelegten Glaubenssätze, soweit sie diesen Anforderungen entsprechen, zu den auf Offenbarung beruhenden rechnen kann.

Glaube und Wissen.

Eine weitere Frage bei den Glaubensvorstellungen ist die, ob Glaubensvorstellungen mit ausgemachten Vernunftwahrheiten in Widerspruch stehen dürfen. Indem wir diese Frage so gestellt, haben wir die eine für sie präjudizielle Frage schon beantwortet, nämlich die, ob es überhaupt vorkommen kann, dass Glaubensvorstellungen bei einer und derselben Person mit erkannten Vernunftwahrheiten sich widersprechen. Gewiss kann dies vorkommen, kommt es doch selbst, wie oben gezeigt worden, vor, und zwar auch auf den allerwichtigsten Gebieten, dass selbst ausgemachte Vernunftwahrheiten über das Wirkliche sich widersprechen. Wir wissen, dass das, was wir erkennen, nicht die Wirklichkeit ist, und doch nehmen wir es als die Wirklichkeit an, wir wissen, dass unser Wille nicht frei ist, und doch nehmen wir ihn als frei an. Wie viel weniger also ist es ausgeschlossen, dass sich Vorstellungen auf zwei so verschiedenen Gebieten wie denen der Wirklichkeit und des Glaubens widersprechen können. Hat sich nun der Glaube deshalb, weil er dem Wissen widerspricht, von letzterem eine Kritik gefallen zu lassen und hat solchenfalls der Glaube dem Wissen oder hat das Wissen dem Glauben zu weichen? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir auf die verschiedene Entstehung beider Vorstellungsarten zurückgehen. Entscheidend für beide, sowohl für die Wirklichkeits- wie die Glaubensvorstellungen, ist im letzten Grunde das Gefühl. In dem einen Fall, nämlich bei den Erkenntnis- oder Wirklichkeits-Vorstellungen, ist das Entscheidende das Wirklichkeitsgefühl (S. 102 fg.), für die Glaubensvorstellungen sind es die religiösen Gefühle. Die Wirklichkeitsgefühle nehmen ihren Ausgang von den sinnlichen Wahrnehmungen, die Glaubensvorstellungen von dem Gemüte. Was sich bekämpft, sind sonach im Grunde genommen auch hier nicht die Vorstellungen, sondern die Gefühle. Als neu tritt aber hier allerdings eine Abweichung ein von der Lage, die bei blossen sich widerstreitenden Erkenntnisvorstellungen stattfindet. Bei den Erkenntnisvorstellungen, soweit sie positiv sind, duldete das Erkenntnis- oder Wirklichkeitsgefühl keinen Widerspruch. Wir können nicht gleichzeitig dasselbe für wahr und für falsch, für richtig und nicht richtig, für wirklich und nicht wirklich halten. Eines schliesst das andere aus, und darum hat das Gesetz vom Widerspruch oder ausgeschlossenem Dritten in der Erkenntnislehre auch eine so unbedingte Geltung. Bei dem Widerstreit von Erkenntnisvorstellungen mit Glaubensvorstellungen liegt dies anders. Hier können die Widersprüche nicht bloss unausgeglichen in unserer Brust nebeneinander ruhen, sondern es ist dies sogar das Gewöhnliche, und zwar um so gewöhnlicher, je weniger der Mensch gewohnt ist, sich über seine Vorstellungen und Gefühle Rechenschaft zu geben. Der Inder,

der den Tiger für ein heiliges Tier hält, kennt die wirklichen Eigenschaften des Tigers so genau wie mancher Zoologe und kann, wenn er aus diesen Kenntnissen nur die nötigen Schlüsse ziehen will, sich ebensogut wie jener sagen, dass dem Tiger irgendwelche besondere Beziehungen zur Gottheit nicht beiwohnen. Dennoch ruhen beim Inder beide Vorstellungen in der Brust geschwisterlich nebeneinander, die eine schliesst die andere nicht aus, von den betreffenden Gefühlen sucht nicht das eine das andere zu verdrängen. Der gewöhnliche Mann glaubt fest an Gottes Allmacht, hat sich aber vielleicht auch noch nie einen Zweifel über die Unabänderlichkeit der Naturgesetze gemacht. Der psychologische Grund davon liegt nahe. Er beruht eben darin, dass wenn schon die betreffenden Vorstellungen sich widersprechen, doch ein gleicher Widerstreit nicht zwischen den ihnen zugrundeliegenden Gefühlen stattfindet. Beide Gefühle werden durch die ihnen entsprechenden Vorstellungen befriedigt, das eine, das Wirklichkeitsgefühl, durch die Wirklichkeitsvorstellung, das religiöse Gefühl durch die Glaubensvorstellung. Wie in den nurgedachten Fällen liegt es in unzähligen anderen Fällen auch und nicht bloss bei den Ungebildeten, sondern auch bei den Gebildeten. Können hiernach einander widersprechende Wirklichkeits- und Glaubensvorstellungen sehr wohl unausgeglichen neben einander bestehen, ja konnten wir dies oben sogar als das Gewöhnliche bezeichnen, so ist aber damit doch keineswegs gesagt, dass jene beiden Gefühlsarten nicht bisweilen auch miteinander in Kampf treten. Ja dieser Kampf kommt bekanntlich sogar sehr häufig vor, er kann selbst unser ganzes Innere in den gewaltigsten Aufruhr bringen und ganze Völker ergreifen. Die Religionskriege, die man berechtigt ist, als die allererbittertsten und grimmigsten anzusehen, bilden hierfür den besten Beleg.

Bei dem Kampfe dieser beiden Gefühlsarten, der Wirklichkeitsgefühle und der religiösen Gefühle gegeneinander ist wie bei jedem Widerstreite der Gefühle die Stärke der Gefühle für den Verlauf des Widerstreits ausschlaggebend. Bei demjenigen, bei dem die Erkenntnisgefühle besonders ausgeprägt sind, werden diese, bei wem es die religiösen Gefühle sind, die letzteren die Oberhand in diesem Streite behalten, und hierbei hängt es ganz von dieser Stärke der betreffenden Gefühle ab, ob das eine durch das andere ganz überwältigt wird oder

nur gedämpft, nur eingeschränkt, nur abgeschwächt wird. In unserer Zeit wird eine so starke Betonung auf die Ausbildung des Verstandes gelegt, dass bei dem Widerstreite mit den Glaubensvorstellungen der erstere fast überall den Ausschlag giebt. Ja wir haben oben bei den Darlegungen über die Lebenskraft sogar ein drastisches Beispiel davon gehabt, wie die Anhänger des Materialismus aus Besorgnis, sie könnten zur Anerkennung transcendentaler Dinge genötigt werden, sie könnten namentlich den religiösen Gefühlen irgend ein Zugeständnis machen müssen, sogar so weit gehen, aus dieser blassen Furcht heraus selbst gewisse durchaus auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Erkenntnisvorstellungen willkürlich zu unterdrücken, ein Beispiel, das man getrost der Verwerfung der Galileischen Lehre durch die päpstliche Kongregation an die Seite stellen kann. Dort war es die ausschliessliche Betonung der Glaubensvorstellungen, hier ist es eine solche der Verstandesvorstellungen, die dabei ausschlaggebend wird. Fragt man nun, mit welchen Mitteln man bei diesem Kampfe auf die eine oder andere Seite einwirken kann, so wird hier zunächst aus der oben dargelegten Natur beider Vorstellungsgattungen das eine klar, dass und warum man namentlich auf dem Wege der erkenntnis-theoretischen Beweisführung so wenig gegen Glaubensvorstellungen auszurichten vermag. Wenn ein gebildeter Protestant und ein Katholik von gleicher Bildung einander über die Berechtigung ihrer beiderseitigen Glaubensbekenntnisse mit logischen Gründen belehren wollen, so dürfte hierbei meist nicht viel herauskommen. Es beruht dies einfach darauf, dass logische Argumente nicht gegen Vorstellungen anwendbar sind, die für sich gar nicht beanspruchen, auf logischem Wege gewonnen worden zu sein. Bloss logische Argumente sind daher in solchen Fällen nur hölzerne Waffen, sie sind Streiche in die Luft, Schläge, die man gegen das Wasser führt. Wenn in Deutschland das Auftreten der Reformation von einem bedeutenden Aufschwunge der Wissenschaft begleitet war, so ist dies kein Beweis gegen den obigen Grundsatz, sondern kann ihn nur bestätigen. Denn dieser Aufschwung auf wissenschaftlichem Gebiete entsprang aus derselben Wurzel, aus der die Reformation auf religiösem Gebiete hervorging, nämlich aus dem in der Seele des Deutschen Volkes damals sich vollziehenden stärkeren Hervortreten der als Verstand auftretenden

Wirklichkeitsgefühle. Will man in diesem Streite zu Gunsten der einen oder der anderen Vorstellungsgattungen einwirken, so kann man dies daher auch mit Erfolg nur dadurch, dass man auf die diesen Vorstellungskreisen zugrundeliegenden Richtungen der Gemütsanlage einwirkt. Wo dies durch logische Gründe geschehen kann, werden hierbei auch logische Gründe nicht ausgeschlossen sein, im allgemeinen aber wird es am wirksamsten dadurch geschehen, dass man diejenige Seite des Gemüts durch systematische Erziehung ausbildet, der man das Übergewicht sichern will. Hierbei bleibt selbst äusserer, namentlich staatlicher Zwang nicht ohne Einwirkung, wie dies die nach dem Grundsatze cujus regio ejus religio in Süddeutschland durchgeführte Gegenreformation deutlich bewiesen hat. Die Nachkommen der evangelischen Christen in Böhmen, die doch durch staatliche Gewalt zur Rückkehr zur katholischen Kirche gezwungen worden, sind heute ebenso überzeugte katholische Christen wie andere Katholiken.

Verstandes- und Gemütspflege.

Endlich ist hier noch die Frage zu beantworten, ob sich zur Lösung der Frage nach dem Anteil, der jedem der beiden genannten Vorstellungsgattungen gebührt, gewisse Anhalte aus sonstigen im Wesen der Seele liegenden Gesichtspunkten finden lassen. Und allerdings vermögen wir solchen Anhalt im Wesen der Seele zu finden. Es ist oben unser Bestreben gewesen darzuthun, wie trotz des anscheinend gestörten Gleichgewichts der Kräfte bei der menschlichen Seele ein solches Gleichgewicht dennoch möglich, ja sogar das natürliche sei, und wenn in Wirklichkeit dieses Gleichgewicht bei zahlreichen Menschen nicht besteht, es nicht sowohl daran liegt, dass die Anlage unserer Seele dieses Gleichgewicht ausschliesst, als daran, dass wir von der in der Vernunft liegenden Möglichkeit, dieses Gleichgewicht herzustellen, nicht den entsprechenden Gebrauch machen. Wir sind nicht so angelegt, dass unsere seelischen Fähigkeiten auch abgesehen von der notwendigen Entwickelung, die wir bis zur vollen körperlichen Ausbildung durchzumachen haben, ohne unser eigenes Zuthun zureichten, um ihre Aufgabe und zwar sowohl auf dem Gebiete des Verstandes als dem des Gemütes voll zu erfüllen. Sondern hierzu ist eine fortwährende von unserem Willen abhängige Aus- und Weiterbildung erforderlich. Auf dem Gebiete des Verstandes hat unsere Zeit diesen

Umstand in seiner vollen Bedeutung erkannt. Sie legt das allerstärkste Gewicht darauf, den Verstand so zu schulen und zu schärfen, dass die menschliche Herrschaft über die Aussenwelt eine immer grössere wird, und in der That sind die Erfolge, die auf diesem Gebiete erzielt worden, geradezu erstaunliche zu nennen. Daneben wird aber nur allzusehr übersehen, dass die Verhältnisse beim Gemüt ebenso liegen. Auch auf dem Gebiete des Gemüts ist uns die Füglichkeit geboten, unser Dasein trotz aller in Gestalt von Krankheiten, Nahrungssorgen, äusserem Unglück und anderen entgegenstehenden Einrichtungen der Welt der Dinge zu einem harmonischen zu gestalten. Während wir aber beim Verstand uns bewusst sind, dass eine Befriedigung der durch diesen zu erfüllenden Bedürfnisse nur durch fortwährende Aus- und Weiterbildung seiner Anlage möglich ist, vermeinen beim Gemüte nur zu viele, dass dieses seine volle Wirksamkeit auch ohne jede Pflege und Förderung müsse ausüben können, und sind nur zu bereit, wenn sie sehen, dass dies nicht der Fall ist, die Vorwürfe hierfür ihrem Schöpfer zu machen, der sie hilflos dem Jammer und dem Elende des Lebens preisgegeben habe. Dass auch das Gemüt zur Erfüllung seiner Aufgaben herangebildet sein will, der Pflege und der Förderung bedarf, das sagen sie sich nicht. Eine wahrhaft harmonische Ausbildung unserer Seele erfordert aber nun einmal eine gleiche Pflege des Gemütes wie des Verstandes. Auch die Religionen, selbst die christliche, sind keine geoffenbarten Religionen in dem Sinne, dass ihre Lehren uns angeboren wären. Sie sind sämtlich vielmehr positiv, d. h. sie beruhen sämtlich auf bestimmten, erst in uns aufzunehmenden Glaubens-Sätzen und Thatsachen. Eine unmittelbar uns allen gleichmässig geoffenbarte Religion giebt es nicht. Auch hierin also liegt ein weiterer Fingerzeig dafür, dass unser Gemüt erst der Aus- und Weiterbildung bedarf, um seine Aufgabe voll zu erfüllen. Nur wenn wir unserem Gemüt dieselbe Pflege zuwenden wie dem Verstande, nur wenn wir die Beziehungen, die zwischen uns und dem höchsten Wesen bestehen und die das Höchste und Erhabenste bilden, zu dem sich unsere Gedanken aufschwingen können, pflegen, nur dann kann von einem Gleichgewicht unserer seelischen Kräfte, das sich vor allen Dingen in der Überwindung der Widerwärtigkeiten, Bitternisse und Drangsale des Lebens äussert, die Rede sein. Nur wem es gegönnt ist, diesen Gleich-

klang der Kräfte in sich zu erzeugen, nur der kann wahrhaft glücklich genannt werden.

c. Kunst.

Wesen der Kunst.

Bei den Gefühlen, die religiöse Vorstellungen in uns hervorrufen, handelte es sich um solche Bedürfnisse, die aufs Innigste mit unserem ganzen Dasein verflochten sind. Was uns bei ihnen antrieb, in Gestalt von Glaubensvorstellungen gewillkürte Vorstellungen hervorzurufen, war das mit der Vernunft unzertrennbar verknüpfte Bedürfnis, unser Dasein an seinen Ursprung und Ausgang, an die Idee eines höchsten Wesens anzuknüpfen und zwar so anzuknüpfen, dass unser Dasein für uns nicht mehr, wie es ohnedies der Fall sein würde, etwas Zufälliges, in seinen innersten Beziehungen von uns Unverstandenes bleibt, sondern in allen seinen verschiedenen Beziehungen zusammengefasst und an ein Einheitliches geknüpft wird, das einer Sonne gleich wärmende, befruchtende, freudiges Leben ausgiessende Strahlen auf die starre Landschaft unseres Daseins wirft. Für unser Dasein nicht gleich bedeutsame und nicht gleich unbedingte Befriedigung heischende Bedürfnisse unseres Gemütes sind es, die dem Vorstellungsgebiete zugrunde liegen, das wir als Kunst — für uns gleichbedeutend mit den schönen Künsten — bezeichnen, immerhin aber sind es Bedürfnisse, die mit den religiösen nicht bloss die Allgemeinheit ihres Auftretens teilen, nein auch, sofern gerade sie mit besonderer Deutlichkeit der Vernunft das Gepräge einer weit über das Tierische hinausreichenden Fähigkeit geben, auch der Befriedigung von Bedürfnissen dienen, die für das ganze Seelenleben von weitreichendem Einflusse werden. Verglichen mit den religiösen Bedürfnissen, die mit der einen bestimmten Tendenz auftreten, unserem gesamten Dasein eine allgemeinere und festere Unterlage zu geben, verfolgen die der Kunst zugrunde liegenden Bedürfnisse nicht gleich einheitliche, sondern verschiedene und dabei untereinander keineswegs gleichwertige Zwecke. Diese Zwecke können gerichtet sein auf eine blosse Unterhaltung und Erheiterung, sie können aber auch tiefer gegründet sein, indem sie sich auf unsere Erhebung und die Veredelung unseres Daseins und Wesens richten. „Aut prodesse volunt aut delectare poetae, aut simul et jucunda et idonea dicere vitae“ (Horaz).*) Die erstgenannten Zwecke stehen selbstverständlich in ihrer Bedeutung für unser Seelenleben hinter den letzteren zurück. Gleichwohl bildet die Kunst auch bei diesen Zwecken ein für unser Dasein schätzbares, uns vielfach förderndes Gut. Sie ist in dieser Gestalt eine freundliche Begleiterin des Menschen, die ihn nach anstrengenden, im Kampfe ums Dasein verbrachten Stunden die Gedanken von den Mühsalen und der Unrast des Lebens abzieht, die ihm die Sorgen wegscherzt, die ihn aufheitert und ihm dadurch frischen Sinn und neuen Mut zu Leben und Wirken verleiht. Einen weit höheren Wert erhalten die Künste indessen erst, wenn sie auf die letztgedachten Zwecke, wenn sie auf die Zwecke der Erhebung und Veredelung des Gemütes gerichtet sind. Denn hier erst tritt die innere Beziehung der Kunst zu den höchsten Aufgaben der Vernunft voll hervor. Zu diesen höchsten Aufgaben der Vernunft aber gehört die Anknüpfung unseres Daseins an ein höchstes Wesen und die auf ihr beruhende Setzung eines Daseinszwecks. Unmittelbar wird diese höchste Aufgabe der Vernunft, wie oben gezeigt worden, nicht durch die Kunst, sondern durch die Glaubensvorstellungen, durch die religiösen Vorstellungen erfüllt. Nur diese sind geeignet und imstande, jenen Widerstreit in unserem Gemüte zu lösen, den die grossen Probleme des Daseins in unserer Seele hervorrufen. Mittelbar aber beteiligt sich hierbei, indem sie von derselben Aufgabe ihren Ausgangspunkt nimmt, auch die Kunst in ihrer höheren Richtung. Auch ihre Wiege steht da, wo die der Religion steht, auf dem gemeinsamen Boden der Anlage der menschlichen Vernunft. Erfüllte die Religion ihre Aufgabe, indem sie das in der Vernunft begründete Bedürfnis der Verwandlung der Vielheit in Einheit, des Zurückgehens von dem Wirklichen auf dessen Ursache, durch Hervorbringung der Vorstellung von einem höchsten Wesen und seiner Eigenschaften befriedigt, so erfüllt die Kunst ihre Aufgabe dadurch, dass sie den Gedanken, den der Schöpfer mit den Geschöpfen gedacht hat, weiter verfolgt, weiter ausdenkt, und zwar in zweierlei Richtung, nämlich einmal indem sie das Geschaffene von allem

*) „Was die Dichter bezwecken, ist Nutzen oder Vergnügen, oder sie schreiben für beides zugleich, für Lust und Belehrung.“

befreit denkt, was ihm nach unseren Gefühlen seinem Zwecke Zuwiderlaufendes anhängt, und sodann dadurch, dass sie das Geschaffene, Natur und Menschen, diese in ihren Einrichtungen, jene in ihrer körperlichen Anlage, in ihren Kräfteentfaltungen, ihren Vorstellungen, ihrem Willen, ihren Gefühlen und Leidenschaften steigert und vergrössert. Das erstere ist das Gebiet des Schönen, das letztere das Gebiet des Erhabenen.

Das Schöne.

Nicht also bloss das Gebiet des Schönen, sondern auch das andere Gebiet, das mit dem Schönen keineswegs zusammenfällt, das Gebiet des Erhabenen gehört der Kunst an. Beiden ist gemeinsam, dass sie eine Weiterverfolgung, ein Weiterausdenken des göttlichen Gedankens an dem Geschaffenen enthalten. Dem Schönen charakteristisch ist, dass bei ihm diese Weiterverfolgung des göttlichen Gedankens am Geschaffenen in der Hinwegdenkung alles dessen, was unseren Gefühlen widerstreitet, und in der Hinzufügung der Eigenschaften, die ihm genehm sind, besteht. Ganz unverkennbar liegt hierin, dass auch der Begriff des Schönen in nichts anderem als in dem Begriffe vom Zweck wurzelt, Zweck hier aber nicht in dem Sinne der Angemessenheit zu den praktischen, sondern der Angemessenheit zu den höheren, den Vernunft-Bedürfnissen, also im Begriffe des dem Göttlichen Angemessenen wurzelt. Denn da das, worin wir die göttlichen Gedanken am Geschaffenen erkennen, in den Zweckbeziehungen der Gegenstände und Erscheinungen besteht, so kann auch die Hinwegdenkung des an dem Geschaffenen unseren Gefühlen Widerstreitenden nur in der Beseitigung des uns als zweckwidrig Erscheinenden und in der Ergänzung durch das, was uns als zweckentsprechend, als mit dem göttlichen Gedanken übereinstimmend erscheint, bestehen. Beides zusammen ergiebt das Vollkommene. Etwas für schön erklären, das man im Ganzen oder in seinen Teilen für zweckwidrig im obigen Sinne eingerichtet und deshalb als mangelhaft und unvollkommen erkennt, ist ein Widerspruch in sich selbst. Die Begriffe schön und vollkommen decken sich zwar nicht ganz. Denn wenn etwas schön erscheint, braucht es darum noch nicht in allen Beziehungen vollkommen zu sein, wohl aber deckt sich der Begriff schön mit in gewisser Beziehung vollkommen. Erscheint jemand in seinem Äusseren schön, so ist das gleichbedeutend damit, dass er in Beziehung auf sein Äusseres vollkommen erscheint. Denn vollkommen ist für uns das, was mit unseren Zweckvorstellungen übereinstimmt, was demnach so ist, wie es sein würde, wenn es von uns selbst geschaffen worden wäre. Deshalb brauchen wir auch die Bezeichnung schön nicht allein für das, was wir durch unsere Einbildungskraft hervorgebracht haben, sondern auch für wirkliche Gegenstände und Erscheinungen, sofern sie unseren Vorstellungen vom Vollkommenen entsprechen. Angewendet auf körperliche Dinge bedeutet sonach der Begriff schön, dass die einzelnen Teile des betreffenden Gegenstandes untereinander und zum Ganzen in solchem Verhältnisse stehen, wie es ihre gegenseitige Zweckbestimmung mit sich bringt, also dass sie vor allem ebenmässig sind. Ein schönes Antlitz ist uns das, bei dem jeder Teil, das Auge, die Nase, der Mund dasjenige Mass haben und so gestaltet sind, wie es nach unseren Vorstellungen ihre Zwecke bedingen, ein schönes Gebäude dasjenige, dessen Teile zu einander alle in den richtigen, d. h. ihren Zwecken entsprechenden Verhältnissen stehen. Auf geistige Erscheinungen angewendet, nennen wir schön, was sich in seinem Verhalten und seinen Äusserungen mit der Erfüllung der der betreffenden geistigen Erscheinung gesetzten Bestimmung in Einklang befindet. Eine schöne Seele ist uns die, deren Kräfte sämtlich ihrer Bestimmung gemäss angelegt sind und sich bethätigen, bei der also Verstand und Gemüt gleichmässig ausgebildet, alle Kräfte untereinander in Harmonie sind, bei der das Wollen sich im Einklange befindet mit dem Können, der Verstand seiner Aufgabe zum Erkennen gewachsen ist, das Gemüt zu allem Guten neigt, der Leidenschaft und alles fremd ist, was das Gleichgewicht der Seele stört. Schönheit ist Ruhe. „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung" (Schiller).

Das Erhabene.

Das Erhabene fällt mit dem Schönen nicht zusammen. Das Moment der Vollkommenheit, des Ebenmasses, des Ein- und Gleichklanges ist dem Erhabenen nicht wesentlich. Im Gegenteile sucht sich das Erhabene mit Vorliebe unter den Gegenständen die aus, die aus dem Rahmen des Ebenmasses und Gleichklanges heraustreten. Das Erfordernis des Ebenmasses und Gleichklanges macht bei ihm dem Erfordernisse der Steigerung, der Emporschraubung aller Erscheinungen zu höherer, zu überwältigender Bedeutung Platz (der Kothurn bei den Griechen). Bei dem Menschen sind

es die Leidenschaften, die tragischen Konflikte in uns inbezug auf die Widersprüche des Daseins, ferner aussergewöhnliche Schicksalsfügungen, erschütternde Ereignisse im Leben des einzelnen wie ganzer Völker, bei der Natur gewaltige Ereignisse oder Zustände, die die Domäne des Erhabenen bilden. Seine innere Verwandtschaft mit dem Schönen aber tritt auch bei dem Erhabenen beispielsweise auf dem Gebiete des Dramas darin wieder zu Tage, dass, soweit bei ihm das Gleichgewicht durch Leidenschaften, durch erschütternde Ereignisse gestört worden, es doch am Ende durch die Reinigung (Katharsis) wiederhergestellt wird. Hat uns das Schöne erhoben dadurch, dass es unseren Vorstellungen gestattet, seinen Gegenstand zur höchsten Höhe des Zweckmässigen und Vollkommenen emporzuheben, so erhebt uns das, was wir Erhaben nennen, weil es seinen Gegenstand grösser, bedeutender, erschütternder, überwältigender gestaltet, als es die Wirklichkeit thut.

Niedere Künste.

Bei den niederen Künsten, also den Künsten, die nur zur Unterhaltung, zur Erhöhung der Annehmlichkeit und des Wohlgefallens, der Erheiterung dienen, wie auf dem Gebiete der Dichtkunst bei der Posse, auf dem Gebiete der Malerei bei der Genremalerei, auf dem Gebiete der Bildnerei bei den dekorativen Künsten finden die vorstehenden Gesichtspunkte zwar nicht volle Anwendung, aber auch für sie haben dieselben noch bis zu einem gewissen Grade Geltung, namentlich für das, was bei ihnen gemieden werden soll. Das Heitere und Unterhaltende in der Kunst darf nie zur Sinnlosigkeit und noch weniger zur Unsittlichkeit, das zur Annehmlichkeit Dienende nicht zum Bizarren und Widerspruchsvollen ausarten, andernfalls würden jene Künste mit ihrer ebenfalls in der Vernunftanlage unserer Seele liegenden Bestimmung in Widerspruch treten.

Kants und Schopenhauers Auffassung vom Schönen.

Die vorstehende Kennzeichnung des Wesens der Kunst weicht durchaus von derjenigen ab, die Kant und nach ihm Schopenhauer aufgestellt hat und die man auch in den neuesten seinswissenschaftlichen Werken über Kunst nur allzuhäufig wiederholt findet. Nach Kant und Schopenhauer beruht das Wesen der Kunst in dem durchaus uninteressierten Wohlgefallen, das den Geschmack bestimmt. Auch hier wieder hat es Kant die „reine Vernunft" angethan. Auf dem Gebiete der Erkenntnisvorstellungen bestand sie in der Freiheit von den Erfahrungserkenntnissen, auf dem Gebiete der Ethik in der Freiheit von jeder Gefühlsunterlage, auf dem Gebiete der Ästhetik soll sie in der Freiheit von dem „interessierten Wohlgefallen" bestehen. Welche Willkür, ja sagen wir es nur gerade heraus, welches Spielen mit Begriffen liegt in dieser Ausdeutung der „reinen Vernunft"! Und wenn nur dabei noch für die Sache wenigstens etwas herauskäme. Aber wie unglücklich, wie ganz verfehlt ist dieses Kriterium des uninteressierten Wohlgefallens für die Kunst gewählt! Trifft sie auch nur irgendwie eine wesentlichere Eigenschaft der Kunst? Sicherlich nicht! Die lediglich verneinende Eigenschaft der Kunst, das man bei dem durch sie hervorgerufenen Wohlgefallen durchaus interesselos ist, d. h. dass „Einem an der Existenz der betreffenden Sache nichts gelegen ist oder auch nur gelegen sein kann", — nebenbei bemerkt ist Wohlgefallen ohne Interesse ebensowenig denkbar wie hölzernes Eisen — ist für das eigentliche Wesen der Kunst in Wirklichkeit gänzlich bedeutungslos. Wenn man bewundernd vor den Deckengemälden der Sixtinschen Kapelle steht, wenn man die unendliche Erhabenheit eines Domes wie des Kölnischen anstaunt, wenn man von den Klängen der Beethovenschen Musik ergriffen wird, so kommt doch wahrlich alles andere in Betracht, als der Umstand, dass man sich hierbei sagt, dass einem an der Existenz der betreffenden Darstellungsgegenstände „nichts gelegen ist". Dieses Merkmal unterscheidet die Kunst weder von der Religion noch von der Wissenschaft, es trifft schlechterdings keine wesentlichere Eigenschaft der Künste, die allein in der Hervorbringung von gewillkürten Vorstellungen und in der Richtung dieser Vorstellungen auf das Schöne und Erhabene liegen. Alles in allem: jene Charakteristik der Kunst kommt auf eine Velleität so offensichtlicher Art hinaus, dass es schwer fasslich ist, wie man einen so schiefen, fast armselig zu nennenden Gedanken zur Unterlage breitester Ausführungen, ja eines ganzen wissenschaftlichen Systems über die Kunst machen konnte, wie es Kant, unbekümmert darum, dass man bei solcher Lektüre förmlich von geistigem Skorbut befallen wird, in seiner Kritik der Urteilskraft gethan hat. Doch „dulce est desipere in loco"*) (Horaz).

Ausdrucksmittel für die Kunst.

Die Kunst besteht an sich und zunächst allein in Vorstellun-

*) „Auch Unsinn labt bisweilen."

gen, Ideen. Alles, was an Kunst hervorgebracht wird, muss vorher in der Vorstellung, in der Idee des Künstlers gewesen sein, Raphael musste seine Madonna, Praxiteles seinen Hermes, Goethe seinen Faust, Wagner seine Nibelungentrilogie erst in der Vorstellung ausgestaltet haben, ehe die Feder, der Pinsel der Meissel, die Partitur die Kunstwerke zur äusseren Erscheinung bringen konnten. Auch ohne Hände würde Raphael der grösste Maler, ein Phidias, ein Michelangelo der grösste Bildhauer, auch ohne Gehör ein Beethoven, ein Wagner die grössten Tondichter gewesen sein. Um aber die Ideen der Kunst zur äusseren Erscheinung zu bringen, bedarf es auch gewisser äusserer Mittel. Diese bestehen bei den Künsten, deren Vorstellungen in der Zeit sich vollziehende Erscheinungen zum Gegenstand haben, nämlich der Dichtkunst und der Musik, in der Sprache und den Tönen, bei den Künsten, deren Vorstellungen sich auf im Raume befindliche Dinge beziehen, wie bei der Malerei und der Bildnerei (Plastik), sowie der Baukunst, in Farben, beziehentlich in der Wiedergabe durch die körperliche Darstellung. Diese äusseren Mittel aber dienen dem doppelten Zwecke, nicht bloss die Mitteilung der eigenen Kunstvorstellungen an andere zu ermöglichen, sondern auch dem Vorstellenden selbst zu einer deutlicheren Gestaltung und dauernden Festhaltung seiner Ideen Hilfe zu leisten. Nicht jede Kunstvorstellung lässt sich durch jedes der genannten Mittel zum Ausdruck bringen. Vielmehr bringt jedes dieser Mittel die Eignung für einen besonderen Kreis von Vorstellungen mit. Lessing hat in seinem Laokoon vielleicht zu viel Mühe an eine ziemlich selbstverständliche Sache gewendet, wenn er dies für die Malerei gegenüber der Dichtkunst nachgewiesen hat. Etwas verborgener, aber immerhin deutlich feststellbar sind die der Malerei gegenüber der Bildnerei eigentümlichen Gebiete, während das Gebiet der Musik gegenüber dem aller übrigen Künste sich von selbst kennzeichnet. Beurteilt man die in Rede stehenden verschiedenen Gebiete in ihrem Verhältnisse zu den beiden Hauptrichtungen der Kunst, dem Schönen und dem Erhabenen, so zeigt sich, dass sich hierbei nicht alle diese Gebiete gleich verhalten. Von den verschiedenen Zweigen der Dichtkunst eignet sich die Lyrik vorzugsweise für das Schöne, das Drama, namentlich die Tragödie, ferner das Epos, der Roman, die Ballade für das Erhabene. Von den bildenden Künsten ist es die Bild-

hauerkunst (Skulptur), der das Schöne mehr liegt als das Erhabene, während bei der Malerei das Erhabene mindestens nicht das Vorwiegende bildet. Bei der Architektur, soweit sie Kunst ist, wiegt für den Profanbau das Schöne, für die kirchlichen und sonstigen öffentlichen Bauten das Erhabene vor. Bei der Musik hat lange Zeit der Charakter der im Schönen eingeschlossenen Harmonie und Lieblichkeit, der sich besonders im Melodienreichtum gefällt, fast die ausschliessliche Herrschaft geführt, während seit dem Beginn der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in ihr das Streben nach neuen Formen und Ausdrucksmitteln, namentlich aber nach grösserer Vertiefung, die sich gleichzeitig in stärkerer Betonung des Leidenschaftlichen und Gewaltigen ausprägt (Wagner, Liszt, Brahms), die Oberhand gewonnen hat. Auch sonst bedingen die verschiedenen Kunstgattungen eine Verschiedenheit der Behandlung des Gegenstandes und haben daher ihre eigenen Gegenstände. Der erhabenste Vorwurf der Dichtkunst und der bildenden Künste wird immer der Mensch sein. Die Architektur, soweit sie auf den Namen einer höheren Kunst Anspruch erheben darf, kann ihren Gegenstand nur in den inbezug auf ihren Inhalt beschränkten Zwecken finden, die die Bauwerke für den Menschen haben. Der Musik gebührt das Reich der Töne als der Erzeuger sonst vorstellungsloser Gefühle.

Kunstgesetze.

Für die seinswissenschaftliche und praktische Auffassung des Wesens der Kunst ist es eine vielumstrittene Frage, ob es für die Kunst und deren Erzeugnisse bestimmte Gesetze giebt, die es gestatten, darüber zu urteilen, ob und welchen künstlerischen Wert ein Kunsterzeugnis hat, oder ob auf diesem Gebiete nach dem landläufigen Grundsatze, dass über den Geschmack nicht zu urteilen ist, alles allein dem Gefühle zu überlassen ist, das sich nach gar keinen Vorstellungen zu richten habe. Bei Beantwortung dieser Frage darf nicht verschiedenes vermengt werden. Die gegenwärtige Frage spaltet sich in die drei weiteren Fragen: lassen sich Gesetze für den Inhalt eines Kunsterzeugnisses, lassen sich solche für die Wahl der Kunstgattung und lassen sich solche für die Technik der betreffenden Kunstgattung aufstellen. Um mit der letzten Frage zu beginnen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese Frage zu bejahen ist. Jede Kunstgattung hat ihre mehr oder minder bestimmte Technik, über die sich feste Regeln aufstellen lassen und aufgestellt worden sind, die

Dichtkunst für die Lyrik, das Drama, das Epos u. s. w. durch die Regeln vom Versbau, von dem scenischen Aufbau, für die Entwickelung der Handlung u. s. w., die Malkunst durch die Regeln von der Farbengebung und der Lichtwirkung, die Baukunst die Regeln von den einzelnen Konstruktionen und der Behandlung der Materialien, die Musik von der Harmonie, von der Instrumentierung u. s. w. (Generalbass, Kontrapunkt). Ebenso lassen sich auch gewisse Regeln für die Wahl der Kunstgattung aufstellen, wie denn auch oben schon hierfür gewisse grundlegende Gesichtspunkte angedeutet worden sind. Recht eigentlich strittig ist die Frage nur auf dem erstgedachten Gebiete, dem des Inhalts der Kunst. Lassen sich bestimmte Gesetze und Regeln für das künstlerische Vorstellen überhaupt also darüber aufstellen, was schön ist und nicht schön, was erhaben ist und nicht erhaben? Blicken wir zurück auf die übrigen uns nunmehr sämtlich bekannten Vorstellungskreise der menschlichen Seele, so entnahmen wir die Gesetze für das Erkennen der Wirklichkeit aus der Einrichtung unserer Sinne und des Denkverfahrens, für die Erkenntnis des Guten und Bösen aus unserer Vorstellung vom Daseinszweck, für das Erkennen auf religiösem Gebiete aus den Vorstellungen von einem höchsten Wesen und seinen Eigenschaften. Auch von der Kunst nun haben wir oben dargethan, wie sie in dem Wesen der Vernunft wurzelt, indem sie auch ihrerseits an die Vorstellung von einem höchsten Wesen und den Zweckbegriff anknüpft, in dessen Vorstellungskreis sie sich versetzt, und von dem sie ihren Inhalt und ihre Richtung empfängt. Erkennt man diesen Ursprung und diese Wesenseigenschaften der Kunst an, dann würde es aber auch eine Verkennung der thatsächlichen Verhältnisse bedeuten, wenn man die Möglichkeit der Aufstellung von Regeln auch für den Inhalt der Kunst, mit anderen Worten von Regeln über die Berechtigung und den Wert gewisser Vorstellungen als künstlerischer bestreiten und von der Hand weisen wollte. So wie wir bei den Vorstellungen von dem Sittlichen zwar die Aufstellung eines Begriffs von dem absolut Sittlichen bei den Verschiedenheiten der Vorstellung vom Daseinszweck als unmöglich ansehen mussten und dennoch feststellen konnten, dass sich auf Grund einer bestimmten Vorstellung vom Daseinszweck auch bestimmte Gesetze für die Sittlichkeit aufstellen lassen und thatsächlich innerhalb der einzelnen Völker und Religionsgemeinschaften aufgestellt worden sind und seit Jahrtausenden bestehen, so lässt sich ähnliches, bestimmt wenigstens für die Kulturvölker, auch von den Vorstellungen des Schönen und Erhabenen behaupten. Der beste Beweis dafür ist die in den Kunstwerken der verschiedensten Zeiten selbst niedergelegte Auffassung über die Ziele der Kunst. Es ist ein und dasselbe Bestreben, das sich in den ersten Kunstwerken der verschiedensten Zeiten, das sich in den Werken eines Phydias, eines Michelangelo, eines Thorwaldsen, das sich in den Werken eines Raphael, Tizian, Rubens, Murillo, Dürer, Holbein, das sich in den griechischen und römischen Bauwerken, das sich in den Werken eines Erwin von Steinbach, eines Peter Vischer ausprägt, wenn schon es von den einzelnen Künstlern in sehr verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht worden ist. Dieses Bestreben aber besteht in der Anknüpfung der Kunst an das Göttliche, in dem Bestreben nach der Verwirklichung des Schönen und Erhabenen, durch die Versenkung in die am Geschaffenen hervortretenden Gedanken des Schöpfers und in deren Weiterbildung. Von diesem Standpunkte aus aber lassen sich sehr wohl auch weitere Regeln für die Kunst gewinnen und es würde übel um die Kunst stehen, wenn sie sich nicht gewinnen liessen. Nur muss man bei der Allgemeinheit dieser Unterlage es vermeiden, der Sache irgendwie Zwang anzuthun. Im Gegenteil dürfte auf keinem Gebiete der Freiheit der Entfaltung der Idee grösserer Spielraum zu gewähren sein als gerade auf dem Gebiete der Kunst. Hat man die Kunst doch von jeher die göttliche genannt und dies nicht bloss deshalb, weil sie in ihrem Ursprung auf den göttlichen Gedanken zurückgreift, sondern auch darum, weil sie sich in der Freiheit der Gestaltung der Ideen, in dem völlig freien Schalten und Walten mit ihrem Vorstellungsstoffe der göttlichen Freiheit beim Schöpfungswerke annähert.

Wandlung des Kunstgeschmacks.

In gewisser innerer Verbindung mit der letztberührten Frage steht eine Erscheinung, die wir bloss bei den gewillkürten Vorstellungen auf dem Gebiete der Kunst — Kunst hier im weitesten, auch auf die dekorativen Künste sich erstreckenden Sinne gebraucht — auftritt, das ist die Erscheinung, dass sich die Hinneigung und Empfänglichkeit zu gewissen Kunstrichtungen erfahrungsgemäss in längerer oder kürzerer Zeit abschwächt und erschöpft. Es ist ja bei den Gefühlen eine allgemein geltende,

oben auch betonte Erscheinung, dass sie bei längerem Bestehen an Stärke verlieren, dass Widerstreitsgefühle wie Genehmgefühle in ihrer Stärke nachlassen, je länger sie andauern. Um diese Erscheinung indessen handelt es sich hier nicht. Es handelt sich hier vielmehr darum, dass nicht bloss einzelne Gefühle, sondern die gesamte Anlage der Gefühle nach einer gewissen Richtung hin eine Abschwächung, die sich zur völligen Abstumpfung auswachsen kann, erfährt. Diese Erscheinung tritt nicht überall, sie tritt vielmehr allein bei den Künsten auf. Wir beobachten dasselbe nicht bei den Erkenntnisgefühlen, deren Anlage von dem Einflusse der verschiedenen Altersstufen abgesehen in der Regel dieselbe bleibt, wir beobachten es ferner nicht bei den sittlichen Vorstellungen, wir beobachten es aber auch nicht einmal bei den gewillkürten Vorstellungen, die dem religiösen Gebiete angehören. Im Gegenteile lässt sich auf allen diesen Gebieten behaupten, dass die Gefühle und die Empfänglichkeit bei ihnen mit der Bethätigung verstärkt werden. Die Empfänglichkeit und Hinneigung für gewisse Wissensvorstellungen, die Empfänglichkeit für gewisse Vorstellungen vom Sittlichen, die Empfänglichkeit für die Vorstellung vom Göttlichen stumpfen sich durch ihre Bethätigung nicht ab, nein sie steigern sich regelmässig mit ihr. Anders auf dem Gebiete der Kunst. Hier nehmen wir es als ziemlich regelmässige Erscheinung wahr, dass sich die Neigung und Empfänglichkeit, und zwar sowohl für gewisse Gegenstände als für gewisse Geschmacksrichtungen, in gewissen Zeiträumen abschwächt, ja sich bisweilen im Laufe der Zeit ganz verliert. Die augenfälligste und bekannteste Erscheinung auf diesem Gebiete ist die Wandelbarkeit der Neigung und Empfänglichkeit auf dem in gewisser Hinsicht wenigstens mit den niederen Künsten in Beziehung stehenden Gebiete der Mode, d. h. dem Geschmack auf dem Gebiete des Bekleidungswesens und der sonstigen zu Gebrauchszwecken der Menschen dienenden Gegenstände. Der Wandel des Geschmacks kann hier sogar soweit gehen, dass selbst das Hässliche gefällt, dass also — anscheinend ein vollkommener Widerspruch — das Hässliche schön erscheint. Aber auch auf dem Gebiete der eigentlichen Künste spielt diese Wandelbarkeit des Geschmacks eine bedeutende Rolle. Die Kunstgeschichte lehrt, soweit wir sie zurückverfolgen, dass die einzelnen Geschmacksrichtungen sich sämtlich nur eine gewisse Zeit hindurch erhalten haben, um dann anderen

Platz zu machen. Man denke an die Wandlungen, die die Kunstrichtung auf dem Gebiete der Baukunst in der Antike, die sie in der nachchristlichen Zeit in Italien, die sie in Deutschland und Frankreich in Gestalt des romanischen, des gotischen Stils, der Renaissance u. s. w. mit ihren zahlreichen Abarten durchgemacht hat. Ein Teil dieser Wandlungen ist ja gewiss darauf zurückzuführen, dass sich die gesamten Kulturanschauungen der betreffenden Epochen geändert haben, ein grosser Teil aber ebenso gewiss auch darauf, dass sich ohne eine solche Änderung der kulturellen Unterlagen das Interesse, die Neigung bestimmter Zeitalter an den betreffenden Richtungen erschöpft hat. Worin nun mag diese letztere Erscheinung ihren Grund haben? Da sie nur bei der Kunst und den ihr verwandten Vorstellungen auftritt, kann dieser Grund auch nur im Wesen der Kunst selbst gesucht werden. Augenscheinlich liegt er in folgendem. Im Gegensatz zur Religion und Ethik, bei denen die Vorstellungsunterlagen im Laufe der Jahrhunderte sich nur wenig ändern, bringt es das Wesen der Kunst mit sich, dass deren Ausübung in der fortwährenden Hervorbringung neuer, von den bisherigen abweichenden Vorstellungen besteht. Da nun aber der Kreis von Vorstellungen auf den einzelnen Gebieten kein unbegrenzter ist, so muss die Folge hiervon sein, dass die Kunst nach längerer oder kürzerer Zeit einmal an einem Punkte ankommt, wo der betreffende Vorstellungskreis erschöpft ist. Es bleibt dann nur übrig, entweder die Produktion einzustellen oder neue Gebiete der Kunst aufzusuchen. „Die Kunstgeschichte lehrt unwiderleglich, dass jede Richtung, wenn sie sich eine Zeitlang in glücklicher Reife behauptet hat, entweder durch eine neue Kunst ersetzt wird, oder in langem Epigonentum hinsiecht“ (Woermann). Man erlebt dann, dass der Geschmack, auf diesem toten Punkte angekommen, aus den bisherigen und überhaupt den normalen, seinem inneren Wesen nach ihm zukommenden Bahnen ausbricht, dass er das bisher als wahr, gut und schön Angesehene geflissentlich missachtet, sich in bisweilen unbändiger Lust an der eroberten Scheinfreiheit über alle Gesetze hinweggesetzt und der Phantasie die Zügel frei schiessen lässt. Die Sturm- und Drangperiode im achtzehnten Jahrhundert, die romantische Schule, das junge Deutschland, in unseren Tagen die sogenannte „Moderne“ haben Deutschland auf dem Gebiete der Litteratur dieses Schauspiel in mehr oder minder drastischer Weise vorge-

führt. Derartige Ausbrüche aus den natürlichen Bahnen des Geschmacks haben stets noch damit geendet, dass man früher oder später doch wieder zu den alten Gesetzen zurückgekehrt ist. Beweis genug, dass diese im innersten Wesen der Kunst wurzeln. Fast stets aber haben diese Erscheinungen auch einen Gewinn für die Kunst bedeutet. Freilich hat dieser Gewinn nicht immer in dem Aufstieg zu dem Höchsten der Kunst bestanden, wie nach der Sturm- und Drangperiode des achtzehnten Jahrhunderts, die das leuchtende Doppelgestirn eines Goethe und Schiller am Himmel der deutschen Litteratur hervorgebracht hat, viel häufiger noch haben sich solche Bewegungen mit einem viel mässigeren Gewinn begnügt, wofür der Ausgang der romantischen Schule und der Schule des jungen Deutschland Zeugnis ablegen.

Die im vorstehenden dargestellte, in dem Wesen der Kunst liegende Eigentümlichkeit ist nicht zu verwechseln mit der Erscheinung, dass mit dem Niedergang gewisser Kulturepochen regelmässig auch ein Niedergang der Künste verbunden ist, wie sich diese Erscheinung, in gewissem Sinne wenigstens, bei der Architektur, in dem sogenannten Übergangsstil zwischen dem romanischen und dem gotischen Stile, in der Spätgotik, in dem Barock- und dem Zopfstil ausgeprägt hat. Im letzteren Falle hat der Wandel der Geschmacksrichtung einen ganz anderen Grund und eine ganz andere Bedeutung als im ersteren. Im letzteren Fall bedeutet er thatsächlich einen Verfall, d. h. ein Rückgehen der Kunst in ihrem inneren Werte, im ersteren Falle bedeutet der Wandel nur ein Suchen nach neuen Formen, nach neuer Gelegenheit zur Bethätigung, und kann sehr wohl entweder bereits ein Fortschritt in der Kunst sein oder doch ihn anbahnen. Uns scheint, diese beiden Momente werden vielfach verwechselt bei der Beurteilung der Kunstrichtungen, namentlich der Richtung der bildenden Künste in der Gegenwart. Ganz unleugbar hat der Umschwung, der sich in der Richtung der bildenden Künste im Laufe des letzten Jahrzehnts vollzogen, nicht seinen Grund in einem Schwinden der tieferen kulturellen Unterlagen. Das Gegenteil anzunehmen verbietet schon der Hinblick auf den Aufschwung, den die menschlichen Fähigkeiten auf allen sonstigen geistigen Gebieten genommen haben. Sondern er hat seinen Grund in der eingetretenen Ausschöpfung der bisherigen Richtungen und dem Streben nach Aufschliessung neuer Gebiete. Der letztere Umstand schliesst nicht aus, dass dieses Suchen nach neuen Gebieten mit Verirrungen verbunden ist, und in der That sind es auch häufig genug recht kräftige Irrtümer, die dabei mit unterlaufen. Aber bestehen bleibt doch, dass dieses Suchen nicht einer absteigenden, sondern einer aufsteigenden Richtung angehört — „im Widerwärtigen grosse tüchtige Züge“ (Goethe), — und darum weder an sich den Tadel verdient, der ihm häufig wird, noch die Aussicht auf die Eröffnung neuer Bahnen und einer neuen grossen Epoche für die Kunst ausschliesst.

7. Die Geisteswissenschaften.

Wir haben die Erkenntnislehre abgeschlossen mit der Lehre von den Wissenschaften, konnten aber dort entsprechend dem Umfange des Gebiets in der Hauptsache nur die Naturwissenschaften berücksichtigen. Es erübrigt demnach, am Schlusse der gesamten Erscheinungslehre, und zwar im unmittelbaren Anschlusse an die Willenslehre, die für diese Wissenschaften in der Hauptsache den Stoff liefert, auch das Erforderliche über die Geisteswissenschaften noch darzulegen. Der Einteilung in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften liegt der Gesichtspunkt zugrunde, dass wir unsern gesamten Erkenntnisstoff, ausschliesslich jedoch des von unserem inneren Ich selbst, nach den Mitteln, die uns den Stoff zuführen, also je nachdem der Stoff mit Hilfe der äusseren Sinne oder mit Hilfe des inneren Sinnes gewonnen wird, in Geist und Körper einteilen. Die Seinswissenschaft als die Lehre von der inneren Erscheinung unseres Ich steht hierbei als Grundwissenschaft über beiden (Ia, S. 309). Mit ihr scheiden sonach von den Geisteswissenschaften alle die Erkenntnisse aus, die zwar ebenfalls auf Grund der inneren Wahrnehmungen gewonnen worden sind, aber die innere Erscheinung unseres Ich, also die Vorgänge beim Erkennen und Wollen, selbst betreffen. Übrig bleiben hiernach für die Geisteswissenschaften folgende Gebiete von Vorstellungen: 1. Die Vorstellungen von dem höchsten Wesen und die auf sie aufgebauten Vorstellungen vom Daseinszweck als Unterlage der Bestimmungsgründe des Willens. 2. Die Vorstellungen von den Beziehungen unserer Handlungen zum Daseinszweck inbezug auf uns selbst als Unter- Wesen.

lage der Vorstellung von Gut und Bös. 3. Die Vorstellungen von den Beziehungen unserer Handlungen zum Daseinszweck inbezug auf Staat und Gesellschaft als die Unterlage der Vorstellungen vom Recht. 4. Die Vorstellungen vom Schönen und Erhabenen als den Gegenständen der Kunst. Diesen Gegenständen schliessen sich als solche, deren Stoff ebenfalls auf innerer Wahrnehmung beruht, die Vorstellungen von den durch die Vernunft geschaffenen Erkenntnismitteln, nämlich der Sprache und der Mathematik, an. Betrachten wir zunächst, wie sich die unter 1 bis 4 aufgeführten Gebiete als Gegenstände der Wissenschaft stellen. Unter Wissenschaft verstehen wir nach dem obigen (Ia, S. 298) eine Summe von auf gesetzmässigem Wege gewonnenen, nach bestimmten Gesichtspunkten zu einem einheitlichen Ganzen zusammengestellten Erkenntnissen. Die nächste Frage ist daher, lassen sich von den auf den obigen Gebieten auftretenden Vorstellungen gewisse als auf gesetzmässigem Wege gewonnene Erkenntnisse bezeichnen und behandeln? Stellen wir hierbei an die Gesetzmässigkeit der betreffenden Erkenntnisse gleich strenge Anforderungen, wie bei den exakten Disziplinen unter den Naturwissenschaften, so ist diese Frage zu verneinen. Erkenntnisse von der äusseren Gesetzmässigkeit, mit der die Erkenntnisse auf dem Gebiete der Physik, der Mechanik, der Chemie gewonnen werden, giebt es auf dem Gebiete der in Rede stehenden Geisteswissenschaften nicht. Der Grund hiervon liegt einfach darin, dass, während die Wahrnehmungen der äusseren Sinne, die die Unterlage der Naturwissenschaften bilden, meist konstante, zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen übereinstimmende sind, die den Geisteswissenschaften zugrundeliegenden Wahrnehmungen des inneren Sinnes, der bei den fraglichen Wissenschaften als Gefühl auftritt, einen viel schwankenderen Charakter an sich tragen. Allein wie es auch unter den Naturwissenschaften solche Wissenschaften giebt, die ihre Erkenntnisse mittelbar und unmittelbar auf die innere Wahrnehmung stützen, wie beispielsweise zum Teil die biologischen Wissenschaften, und deren Erkenntnisse dennoch als gesetzmässige anerkannt werden, so lässt sich auch den Erkenntnissen auf den Gebieten der verschiedenen Geisteswissenschaften eine gewisse, wenn auch minder strenge Gesetzmässigkeit nicht abstreiten, und zwar sowohl inbezug auf die Gewinnung der Erkenntnisstoffe als inbezug auf deren Bearbeitung. Für das erstere kommt in Betracht, dass nicht bloss bei uns selbst die Vorstellungen über die betreffenden Gegenstände meist beständige bleiben, ein Umstand, der sich nur dadurch erklären lässt, dass auch die ihnen zugrundeliegenden Gefühle dieselben geblieben sind, und hiernächst, dass auch zwischen verschiedenen Personen, ja ganzen Völkern, und zwar auch zu verschiedenen Zeiten auf grossen Gebieten, wie wir anzunehmen berechtigt sind, eine gewisse Übereinstimmung der Gefühle herrscht. Von einer gewissen Gesetzmässigkeit wenigstens kann man daher auch bei dem Stoffe, der den betreffenden Vorstellungen unterliegt, wohl reden. In noch höherem Grade gilt dies von dem Verfahren, nach dem dieser Stoff be- und verarbeitet wird. Allerdings weicht dasselbe ebenfalls von dem Verfahren bei den Naturwissenschaften einigermassen ab. Was die Bearbeitung des Stoffes und dessen Gesetzmässigkeit bei den Geisteswissenschaften anlangt, so fallen bei ihr die Erfahrungsschlüsse, die bei den Naturwissenschaften eine so bedeutende Rolle spielen, ganz weg. Wie wir uns ein höchstes Wesen, wie wir uns das Gute und Böse, wie wir das Schöne uns vorstellen, darüber entscheidet nirgends die Erfahrung, sondern immer nur das Gefühl, das sich bei dieser Entscheidung weder an eigene frühere Gefühle, noch an die Gefühle anderer kehrt, sondern sich ausschliesslich nach seiner jeweiligen Richtung bestimmt. Selbst wenn dabei die Auffassungen anderer eine gewisse Berücksichtigung erfahren, so beruht diese Berücksichtigung nicht in einem Erfahrungsschlusse. Ein Erfahrungsschluss könnte hierbei nur dahin gehen: weil andere zu verschiedenen Zeiten dasselbe glauben, so müssen sie es auch immer glauben, nicht aber dahin, so muss auch ich es glauben. Sondern sie beruht ebenfalls nur auf dem erfahrungsfreien Gefühl, auf das der Glaube anderer allerdings unter Umständen auch einen bestimmenden Einfluss üben kann. Dagegen findet der Anwendungsschluss auch auf dem Gebiete der betreffenden Geisteswissenschaften ausgedehnte Verwendung. Wenn ich es für gut und gottgefällig halte, meinen Nächsten wie mich selbst zu lieben, so schliesse ich daraus, dass es auch ein Gebot Gottes ist, dem Nächsten in der Not beizustehen; wenn ich es für unrecht halte, jemanden zu betrügen, so schliesse ich daraus, dass es auch unrecht ist, in einem bestimmten Fall jemanden dadurch um sein Geld zu

bringen, dass ich ihm falsche Thatsachen vorspiegele; wenn ich es an dem Menschen für schön halte, dass bei ihm alle Glieder ebenmässig gebaut sind, dann muss mir auch eine davon abweichende Gestaltung missfallen. Auf derartigen Anwendungsschlüssen beruht bei allen den in Rede stehenden Geisteswissenschaften das ganze Gebäude der Vorstellungen, und soweit dies der Fall ist, können die betreffenden Schlüsse auch dieselbe unbedingte Richtigkeit beanspruchen wie bei den Naturwissenschaften. Gäbe es also unter den in Rede stehenden Geisteswissenschaften eine, bei der, wie diese Schlussfolgerungen, so auch die Vordersätze feststünden, so würden wir sie ebenso zu den strengen Wissenschaften zählen können, wie die meisten Naturwissenschaften. In der That haben wir unter ihnen auch eine Wissenschaft, bei der eine grosse Anzahl solcher Vordersätze wenigstens formell festgestellt sind, das ist die Rechtswissenschaft. Bei ihr sind durch das teils in dem Gesetzgebungs-, teils in dem Gewohnheitsrechte bestehende positive Recht thatsächlich nicht bloss solch feststehende Unterlagen auf grossen Gebieten gegeben, sondern es ist auch auf ihnen durch ein System von Anwendungsschlüssen das ganze Gebäude der Wissenschaft mehr oder weniger voll ausgebaut worden. Namentlich gilt dies vom bürgerlichen Rechte und dem bürgerlichen Prozesse, dem Strafrecht und dem Strafprozesse, dem Staatsrecht u. s. w. Hier können wir ganz genau die Art und Weise verfolgen, wie die einzelnen Rechtssätze, nachdem eine Unterlage als Prinzip gegeben worden, im Wege der Anwendungsschlüsse aus ihr gefolgert und mit ihnen das System aufgebaut worden ist. Nehmen wir das erste beste Beispiel aus dem bürgerlichen Rechte. Für dieses steht der Grundsatz fest, dass zum originären Erwerbe des Eigentums an herrenlosen beweglichen Sachen in der Regel eine gewisse Bethätigung der Beteiligten zu erfordern ist. Demgemäss spricht man beim Finden eines Schatzes in der Regel dem Finder einen Anteil, bei den Früchten einer beweglichen Sache das Eigentum dem Eigentümer der letzteren, bei der Umbildung einer Sache das Eigentum dem, der die Sache umbildet, zu, oder aus dem Strafrecht: bei ihm wird es als Grundsatz angesehen, jeden gegen die Verletzung seiner Gesundheit durch andere zu schützen. Demgemäss wird es unter Strafe gestellt, wenn jemand einen anderen körperlich verletzt, oder ihm Gift beibringt, oder ihn tötet. Die gesamte

Aufstellung einer Rechtsordnung sowohl als die Anwendung des bestehenden Rechts besteht in nichts anderem als darin, dass im ersteren Falle aus gewissen Grundsätzen und im zweiten Falle aus dem positiven Rechte auf dem Wege der Anwendungsschlüsse dort der neue Rechtssatz gefunden wird, hier die Anwendung auf den gegebenen Fall stattfindet. Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Rechtswissenschaft weist die Theologie auf, insofern sie sich auf anerkannte Glaubenslehrsätze, Dogmen, stützt. Hier ist auch die Theologie in der Lage, durch Anwendungsschlüsse einen weiteren wissenschaftlichen Ausbau vorzunehmen. Am schwankendsten sind die Unterlagen bei der Kunstwissenschaft. Wiewohl es auch bei ihr nach dem obigen an einer weitverbreiteten und durch die verschiedenen Zeitalter sich hinziehenden Übereinstimmung über gewisse Grundsätze auf dem Gebiete der Ästhetik nicht fehlt, so haben wir doch bei ihr keine formale Grundlage, wie sie bei der Rechtswissenschaft in den Gesetzen, bei der Theologie in den Dogmen vorhanden sind und den wissenschaftlichen Auf- und Ausbau unterstützen. Inbezug auf die Festigkeit und Ausbildung ihres systematischen Aufbaues haben wir demgemäss die betreffenden Geisteswissenschaften in nachersichtlicher Reihenfolge zu ordnen: Rechtswissenschaft, Theologie und Ethik, Kunstwissenschaft. Die nach ihrem Gegenstande einen besonderen Charakter an sich tragenden Gebiete der Sprachwissenschaft (Philologie) und der Mathematik stellen sich nach diesem ihrem Charakter für die wissenschaftliche Behandlung wesentlich günstiger. Wie die Sprache nach ihrer Entstehung als der Niederschlag der Auffassung der Menschheit über die Erkenntnis- und Willensvorgänge anzusehen ist (Ia, S. 17), so hat auch ihre wissenschaftliche Behandlung sowohl auf dem Einzelgebiete der Ethymologie als dem der Syntax vielfach an die Erkenntnislehre Anklingendes. Die Mathematik aber, von der wir oben (Ia, S. 251 fg.) nachgewiesen haben, dass sie bei ihrem lediglich durch die Einbildung erzeugten Stoff nur eine unechte, nur eine abgeleitete Wissenschaft ist, bildet durch die Reinheit ihres dem wissenschaftlichen nachgebildeten Stoffs und die Reinheit ihres ebenfalls dem wissenschaftlichen nachgebildeten Verfahrens eine Art Idealwissenschaft. Sie ist eben deswegen auch von jeher für die Seinswissenschaft ein Gegenstand nicht bloss besonderer Aufmerksamkeit, sondern auch des Neides und der

Nachahmung geworden. Freilich hat man dabei übersehen, dass, wenn die Seinswissenschaft in derselben Weise wie die Mathematik behandelt wird, man die letztere zu einem reinen inhaltslosen Schemen verwandelt. Die Systeme der spekulativen Schule, die auf dem Gedanken beruhen, die gesamten Erkenntnisse ebenso wie die Mathematik aus sich selbst heraus zu entwickeln, sind hierfür der beste Beleg.

Einteilung. Es bleibt uns nun nur noch übrig, über die Einteilung der Geisteswissenschaften das Erforderliche mit zwei Worten darzulegen. Die Naturwissenschaften haben wir eingeteilt nach ihren Gegenständen und nach deren räumlichem und zeitlichem Verhalten. Auch bei den Geisteswissenschaften ist eine Einteilung nach den Gegenständen möglich und angezeigt. Wie sich hiernach die Einteilung der Geisteswissenschaften gestaltet, ist schon oben angedeutet worden. Die Geisteswissenschaften zerfallen nach diesem Gesichtspunkte 1. in die Wissenschaften, die sich auf ein höchstes Wesen beziehen, die theologischen Wissenschaften, 2. in solche, die die Vernunftbestimmungsgründe des Willens zum Gegenstande haben, und zwar a) die Lehre vom Sittlichen, Ethik, b) die Lehre vom Recht, Rechtswissenschaft, c) die Lehre vom Schönen und Erhabenen, Kunstwissenschaft oder Ästhetik, 3. die Wissenschaften von den Vernunft-Erkenntnismitteln der Sprache und der Grössensymbolik: die Philologie und die Mathematik. Eine weitere Einteilung der Geisteswissenschaften, wie sie bei den Naturwissenschaften unter dem Gesichtspunkte des räumlichen und des zeitlichen Verhaltens vorgenommen werden konnte, lässt sich nach der Beschaffenheit der den Geisteswissenschaften zugrundeliegenden Gegenstände nicht durchführen. Nur den ersteren, den Gesichtspunkt des zeitlichen Verhaltens, können wir insofern auch hier verwerten, als wir die Geisteswissenschaften nach der zeitlichen oder der geschichtlichen Entwickelung der betreffenden Vorstellungskreise einteilen und diesem Gesichtspunkte das Wesen, den systematischen Aufbau der betreffenden Vorstellungen selbst gegenüberstellen, so dass also die obengenannten Geisteswissenschaften weiter einzuteilen sind nach ihrer geschichtlichen Entwickelung und nach ihrem Systeme, eine Einteilung, die übrigens auch den auf dem Gebiete der Vorstellungen von dem inneren Ich aufgestellten Kategorien (S. 14) entspricht. Die im Anhange unter C. beigefügte Tabelle giebt im Anschlusse

an die der Erkenntnislehre beigefügte Tabelle B. über die Naturwissenschaften eine solche nach den vorgedachten Gesichtspunkten über die Geisteswissenschaften.

8. Schluss.

Wir sind am Schlusse unserer Darstellung der Erscheinungslehre angelangt. Werfen wir noch einmal einen Blick zurück auf das grosse und ausgedehnte Gebiet, das wir mit dieser Behandlung umfasst, auf die Wege, auf denen wir dieses Gebiet durchmessen haben, so kennzeichnet unsere Darstellung vor allem Eins, das ist die Sonderung des gesamten Stoffs nach dem Gesichtspunkte der Gebundenheit und Freiheit des Wollens und Erkennens. Unter den vielen Fragen, die auf dem Gebiete der Psychologie, und zwar nicht ohne Schuld ihrer Vertreter, bislang noch ungeklärt geblieben sind, nimmt die Frage nach dem Unterschiede zwischen der Menschenseele und der Tierseele eine der ersten Stellen ein. Wie soll an die Lösung anderer Fragen gedacht werden können, so lange diese grundlegende Frage noch ihrer Lösung harrt! Wir haben es zunächst unternommen, diese fundamentale Frage theoretisch zu beantworten: Die Vernunft ist die Seele in der Form der Freiheit, der Verstand die Seele in der Form der Gebundenheit. Dass der Mensch sagen kann: Ich will alles erkennen, was ich erkennen kann, und will alles, was ich wollen kann, von diesem grossen Akte der Manifestierung der Freiheit der Seele gehen alle Unterschiede zwischen menschlichem und tierischem Erkennen und Wollen aus, auf sie führen alle zurück. Mit dieser auf theoretischem Gebiete sich bewegenden Erklärung von Vernunft und Verstand aber war es uns nicht genug, wir haben diese Erklärung alsbald auch auf die praktische Probe gestellt, und zwar auf die umfassendste praktische Probe, die sich anstellen lässt: wir haben die sämtlichen Seelenthätigkeiten einzeln gegen diese Frage gehalten und sie nach ihr geschieden. Und siehe da, es ist nicht eine unter ihnen gewesen, bei der das obige Unterscheidungsmerkmal versagt hätte. Und dabei haben wir nicht nach der Sitte so vieler Vertreter der Seinswissenschaft, wenn die Wirklichkeit nicht in die Schablone des Systems passt, ihr Gewalt angethan,

sondern überall haben wir das obige Merkmal ungezwungen wirken lassen und den wirklichen Verhältnissen Rechnung tragend die Folgerungen aus ihm gezogen. Wir haben nach alledem einiges Recht anzunehmen, dass thatsächlich mit der obigen Lösung eine feste Unterlage auch in dieser Frage gewonnen worden ist.

Überschauen wir es nun noch einmal das Bild von der Seele im Zustande der Freiheit, das sich vor unseren Augen bei dieser Sonderung entrollt hat, lassen wir noch einmal die Wirkungen an unserem geistigen Auge kurz vorüberziehen, die die grosse Befreiungsthatsache der Loslösung der menschlichen Seele von dem Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb auf dem geistigen Gebiete hervorgerufen hat. In deutlichen Umrissen steht sie vor uns, die Seele, die bei ihrer Erkenntnisthätigkeit über die engen Schranken der nächsten Umgebung hinausschweift, die den gesamten Erdball umfasst, die auch darüber noch hinaus in den Himmelsraum dringt, um dort ungezählte Welten und die sie bewegenden Kräfte mit dem Verstande zu erfassen, die den Begriff der Unendlichkeit in sich aufzunehmen, den Gedanken des Unermesslichen zu denken vermag, die ihren Träger befähigt, sich die Erde und ihre Kräfte dienstbar zu machen, das Verständigungsmittel der Sprache zu erfinden, Rechtsordnungen zu errichten, die Gemeinschaften der Familie, der Gesellschaft, der Staaten zu schaffen und nicht zuletzt auch, eine Welt über der Welt, sich ihrer selbst bewusst zu werden und das Wesen ihrer eigenen Erscheinung zu ergründen! Dabei war es wunderbar, wie die Bahnen, auf denen die Vernunft sich bethätigt, alle nach einem Punkte hin führten und gerichtet sind, alle in einem Punkte ausmündeten. Gleichsam die Stufen eines Thrones stiegen wir unvermerkt hinan und als wir aufschauten, standen wir unmittelbar angesichts des Alleserschaffenden, Alleserhaltenden. Und nun erst fiel die Binde von unserem Auge, schauten wir klar im Lichte göttlicher Wahrheit den Ursprung, die Quellen der menschlichen Vernunft. Hier waren sie zu finden die Wurzeln unserer Vernunfterkenntnis, hier auch die Wurzeln unseres Vernunftwollens, von hier gehen sie aus die Ströme, die wir im Thale verfolgt und die nun zwiefach deutlich vor unseren Augen liegen. Nicht bloss das höchste Wesen aber erkannten wir, nein wir erkannten auch, wie die Gedanken des höchsten Wesens in uns wiederkehren und

nachgedacht werden, wie sein Wille in unserem Willen sich wiederholt und nachgewollt wird, mit anderen Worten, wie wir selbst nach seinem Bilde geschaffen, wie wir das Ebenbild des höchsten Wesens sind. Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, sind wir von dem Thale aus nach der Höhe emporgestiegen, von den Teilen zum Ganzen, von der Vielheit zur Einheit vor- und emporgedrungen. Nicht ebenso ist die Seinswissenschaft der früheren Jahrhunderte und Jahrtausende verfahren. Sie hat nicht Gott aus der Welt, sondern umgekehrt die Welt aus Gott erklärt und abgeleitet. Das aber macht uns auch ihre Lehren so ehrwürdig selbst da, wo wir sie nicht teilen können. Auch die von den Aufklärungsbestrebungen des achtzehnten Jahrhunderts vorbereitete seinswissenschaftliche Anschauung Kants hat sich genügen lassen, für die Gottesidee eine andere Formel aufzustellen, die Gottesidee selbst aber hat sie nicht angetastet, und ebenso hat die spekulative Schule, sehen wir von ihrer Hinneigung zum Pantheismus ab, ihr System an die Gottesidee angeknüpft. Erst der Seinswissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, erst einem Feuerbach, einem Büchner, einem Nietzsche war es vorbehalten, die Gottesidee selbst zu verneinen und damit das Band zu durchschneiden, das unsere Seele mit ihrem Ursprung verknüpft, den Strom abzudämmen, aus dem Leben und Inhalt in unsere Seele quillt, und uns mit solchem Vorgehen nackt und bar in eine seelenlose Welt hinauszuweisen. Erst ihnen war es vorbehalten, den uralten Adelsbrief der Menschheit, der uns zu Kindern des Höchsten macht, zu zerreissen und statt dessen uns unsere Stellung an der Seite des Tieres anzuweisen.

Konnte es hiernach noch Wunder nehmen, dass eine solche Seinswissenschaft, nachdem sie sich ihres besten Besitzes entäussert, bar ihrer Würde, ihre Rolle alsbald an die zoologische und biologische Wissenschaft abtrat, als in der Person eines Darwin ein Gelehrter erstand, der ihr verhiess, das Schöpfungswunder an der Hand seiner Anpassungs- und Entwickelungslehre zu erklären! Oder ist es etwas anderes als ein Verzicht auf die ihr ureigenste Aufgabe, wenn diese neueste Philosophie es in allen Tonarten preist, dass ihr durch den Darwinismus neue Bahnen angewiesen worden seien, von denen sie die Lösung selbst der letzten und äussersten Fragen erwartet? War hierzu, so fragen wir, eine Lehre wie der Darwinismus überhaupt und

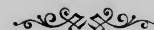
auch nur im Entferntesten angethan? Angenommen selbst einmal, dass die Darwinsche Theorie nicht in ihren ersten Anfängen stecken geblieben, dass es ihr vielmehr gelungen wäre, die Abstammung des Menschen nicht bloss, sondern auch die aller Geschöpfe von einem Urgeschöpfe abzuleiten, die ganze Entwickelung der Lebewesen also als einen einzigen grossen Entwickelungsprozess nachzuweisen. Wäre damit von der Aufgabe der Seinswissenschaft auch nur der geringste Teil gelöst, wäre damit das Geschaffene auch nur um ein Haar weniger wunderbar als es ist? Wäre es nicht vielmehr bloss ein Tausch mit dem Gegenstande, den man dabei vornähme? Träte nicht an die Stelle des Wunders, dass überhaupt Geschöpfe bestehen, nur das andere, dass sie alle aus einem Urgeschöpfe hervorgegangen sind? Und wäre es dann weniger Aufgabe der Seinswissenschaft, die grossen Probleme der Erkenntnis und des Willens zu lösen, als es so der Fall ist? Welches noch viel schlimmere Zeugnis aber stellt jene Richtung der Seinswissenschaft ihrer Auffassung von dem innersten Wesen des Darwinismus aus, wenn sie annimmt, dass gerade diese Theorie das Dasein eines höchsten Wesens zu widerlegen imstande sei. Wir meinen, dass sie eine solche Hoffnung an ein ungeeigneteres System als das Darwinistische gar nicht knüpfen konnte. Noch bei keiner Theorie ist mit solcher Entschiedenheit, ja man möchte fast sagen Leidenschaftlichkeit ein bestimmter Zweckzusammenhang in der Schöpfung behauptet, noch nie ein solcher Bienenfleiss daran gewendet worden, diesen Zweckzusammenhang selbst in die kleinsten und unbedeutendsten Erscheinungen hinein zu interpretieren, wie beim Darwinismus. Man lese beispielsweise nur das neueste Erzeugnis auf dem Gebiete des Darwinismus, Ernst Haeckels Schrift über die Kunstformen in der Natur, von der ein Beurteiler mit Recht rühmt, dass es staunenswert sei, welch unermessliche und wunderbare Fülle in den Gebieten des organischen Lebens versteckt sei, die uns erst durch das verbesserte Mikroskop und die verfeinerten Beobachtungsmethoden aufgeschlossen worden sind, und so sehr unseren Kunstvorstellungen entgegenkommen, dass sie die grössten Vorteile für die Entwickelung der modernen bildenden Künste und des Kunstgewerbes versprechen. Entgeht es denn den Vertretern jener Richtung ganz, dass bis zu diesem Masse als zweck- und zielstrebig erscheinende Einrichtungen in der Schöpfung nur durch Setzung eines Urwillens erkannt werden können und dass, je mehr es ihnen gelingt, solche Erscheinungen nachzuweisen, sie nur um so mehr den Nachweis von einem in der Schöpfung vorhandenen Willen führen, ohne den nun einmal ein Zweck nun und nimmer gedacht werden kann! Entgeht es ihnen ganz, dass, wenn dem Darwinismus gelänge, was er mit seiner Entwickelungslehre anstrebt, dies nichts anderes sein würde, als der naturwissenschaftliche Beweis dafür, dass ein Urwille, also ein höchstes Wesen da ist und noch dazu ein solches, das in seinem Hauptgedanken uns verständlich ist, d. h. so denkt und will, wie wir, die wir diese Gedanken nachdenken, diese Zwecke als solche erkennen! Und von einer solchen Theorie kann jene philosophische Richtung die Widerlegung der Gottesidee erwarten! Stehen da nicht wenigstens inbezug auf folgerichtiges Denken und das Erfassen der psychologischen Vorgänge Männer wie Du Bois-Reymond, Helmholtz und Virchow noch hoch über jenen, sofern sie das Vorhandensein einer Kraft in der Natur in Abrede stellen, weil sie — gewiss sehr folgerichtig — sich sagen, dass sie mit der Koncedierung dieses Begriffs auch das Dasein einer Urkraft und damit eines höchsten Wesens einzuräumen genötigt werden? Wie klein, wie so bar jedes richtigen Verständnisses vom Wesen der Seinswissenschaft ist überhaupt die Auffassung, dass eine Seinswissenschaft, die von dem Dasein eines höchsten Wesens ausgeht, irgend welche Ergebnisse der Naturforschung nicht vertragen könne!

Eine ihrer wahren Aufgabe sich bewusste Seinswissenschaft hat nicht den mindesten Anlass, ehrlichen Forschungen in der Richtung der Darwinschen entgegenzutreten, im Gegenteil, sie begrüsst sie ebenso wie sie die noch grösseren und bedeutungsvolleren Entdeckungen eines Kopernikus und Galilei begrüssen konnte. Bedauernswert nur die Seinswissenschaft, die zum Fluge in den Wolken angelegt, mühsam auf der Erde kriecht, die eine Königin unter den Wissenschaften sich zur Dienerin ihres Gesindes herabwürdigt! Eine solche Seinswissenschaft ist eine Afterwissenschaft. Die wahre Seinswissenschaft kann nur ein Ziel haben, und das ist: den Ursprung der Vernunft da zu suchen, wo er in Wirklichkeit liegt, nämlich in einem höchsten Wesen. Eine solche Seinswissenschaft aber wird nicht in die Versuchung kommen, den Menschen zum Tiere zu erniedrigen, wird nicht

einem Virchow zustimmen können, wenn er es Huxley als höchstes Verdienst anrechnet, „kühn die Grenzen überschritten zu haben, welche Tradition und Dogma (!!) zwischen Mensch und Tier errichtet haben“. Nein erhaben und edel, wie sie ihrer Sendung nach ist, kann sie auch ihren Gegenstand nur erheben und adeln, indem sie sich zu dem Satze bekennt: Von allem Geschaffenen ist das Wunderbarste der Mensch!

C. Einteilung der Geisteswissenschaften.

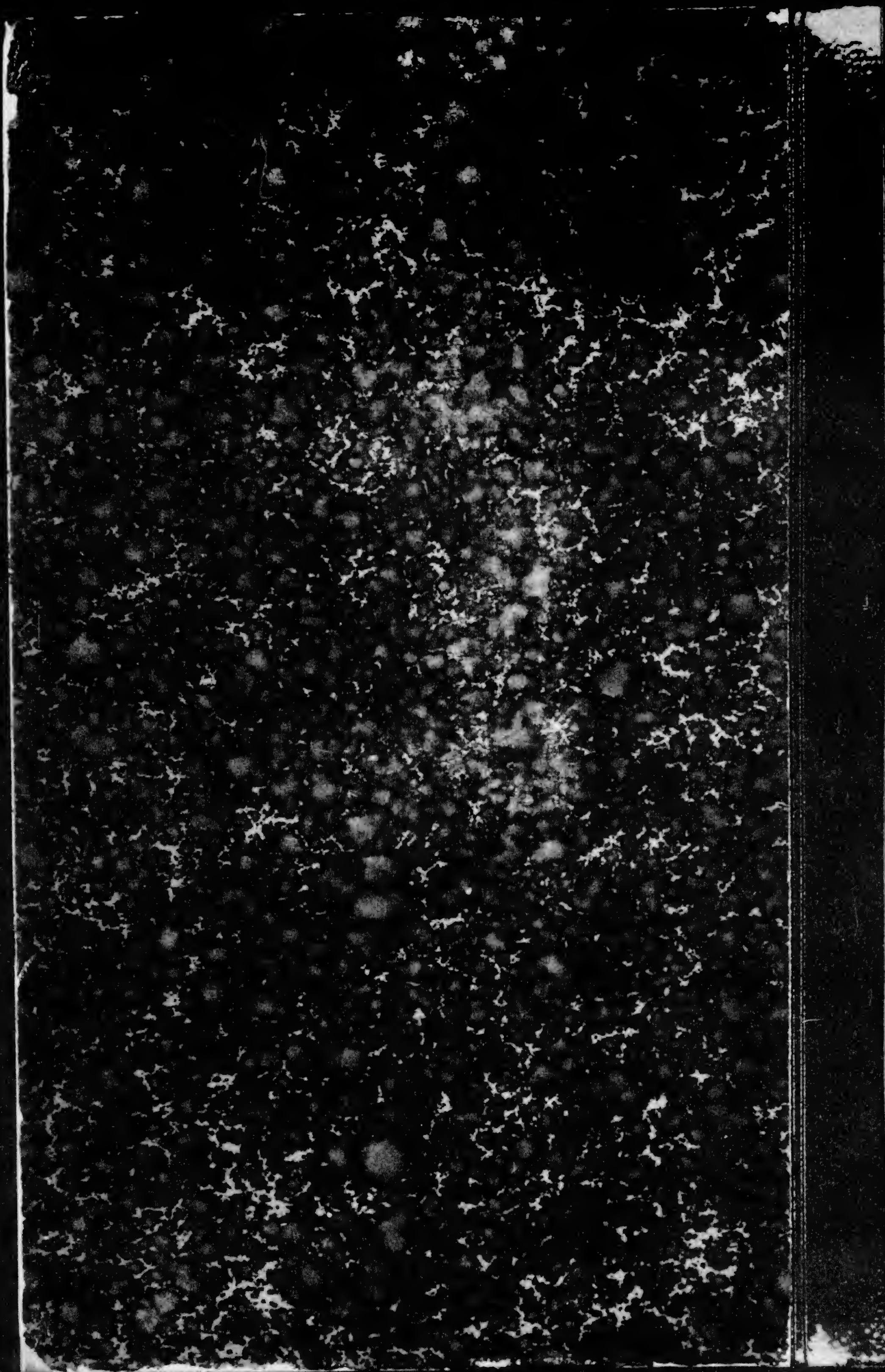
Gegenstand.	Zweck des Daseins. Gottesbegriff.	Vernunftbestimmungsgründe des Willens				Vernunft-Erkenntnismittel.	
		inbezug auf uns selbst.	inbezug auf Staat und Gesellschaft. Staat.	Gesellschaft.	inbezug auf das Schöne.	Sprache.	Mathematik.
Wesen (System).	Systematische Theologie und Dogmatik oder Glaubenslehre.	Ethik oder Tugendlehre.	Rechtslehre.	Politik. Volkswirtschaft. Sociologie.	Kunstwissenschaft.	Philologie.	Mathematische Wissenschaften.
Geschichtliche Entwickelung.	Religionsgeschichte.	Kulturgeschichte.	Rechtsgeschichte.	Politische und Sozialgeschichte.	Kunstgeschichte.	Sprachgeschichte.	Geschichte der Mathematik.



Druck von Carl Otto in Meerane.


COLUMBIA UNIVERSITY
0025980564

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY



VOLUME 2



1930p3 R 2

Columbia University
in the City of New York
Library



Special Fund

Given anonymously

Grundriss einer Seinswissenschaft

von

H. G. Opitz.

„ἓν καὶ πᾶν.“

Zweiter Band:

Wesenslehre.



LEIPZIG, 1904.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Alle Rechte
insbesondere das der Übersetzung und der Herausgabe in fremde Sprachen
vorbehalten.

Wesenslehre

von

H. G. Opitz.

359453

MAY 12 1904

Vorwort.

Mit der nachfolgenden „Wesenslehre“ wird unser „Grundriß einer Seinswissenschaft“ seinen Abschluß finden. Nicht ohne Genugtuung können wir, am Ende des Wegs angekommen, konstatieren, daß wir bei der Durchführung dieses Werkes auch in seinen Einzelheiten bei keinem wesentlicheren Punkte genötigt waren, von dem Grund- und Aufriß abzuweichen, den wir am Eingang des Werks für den umfassenden Bau der Seinswissenschaft entworfen haben. Ermöglicht worden ist uns das in erster Linie durch die Definition, die wir dem Begriffe „Seinswissenschaft“ gegeben haben, indem wir sie als die Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich und dessen Verhältnis zur sonstigen Welt der Dinge gekennzeichnet. Möchte unserer Darstellung auch sonst nichts gelungen sein, das Eine dürfte ihr nicht abgesprochen werden können, daß sie damit für den Begriff „Seinswissenschaft“ die richtige Definition gewonnen hat. Wofern es nur unbestritten ist, daß die Definition eines Begriffs zweierlei zu leisten hat: einmal die zweifelsfreie Abgrenzung gegen jeden anderen Begriff und sodann die volle Zuweisung alles dessen, was diesem Begriffe inhaltlich zukommt, so muß unsere Erklärung des Begriffs Seinswissenschaft zutreffend sein. Beide Voraussetzungen werden bei ihr erfüllt: wir haben mit dieser Erklärung der Seinswissenschaft ein scharfumschriebenes Gebiet zugewiesen, auf dem sie nicht bloß vor den Eingriffen der übrigen Wissenschaften gesichert ist, sondern durch welches ihr ebenso verwehrt wird, in unzulässiger Weise auf andere Wissensgebiete überzugreifen. Desgleichen haben wir bei dieser Definition den Begriff „Seinswissenschaft“ so bestimmt, daß bei ihm keine Materie ungedeckt bleibt, die irgendwie Anspruch auf Zugehörigkeit zu ihr er-

heben kann. Daher auch das ruhige, von keinem fremden Einfluß beirrte Fortschreiten unserer Darstellung, bei der sich alles willig erschloß und zwanglos dem Gesamtplane einordnete, daher auch das Ebenmaß der einzelnen Teile und die Vollständigkeit sowie Abrundung des Ganzen, die wir der Darstellung geben konnten.

Das Nachfolgende wird dem Bisherigen die Wesenslehre hinzufügen und damit das Ganze abschließen. Bildet die vorangegangene Erscheinungslehre mit ihren beiden Teilen der Erkenntnislehre und der Willenslehre gewissermaßen den Vorhof zu dem Königsbau der Seinswissenschaft, so betreten wir mit der Wesenslehre das Königschloß selbst. Das Königschloß? Ja freilich sollte die Wesenslehre dies für den Bau der Seinswissenschaft sein, so gewiß sein, als alles bisher Dargestellte nur die Vorarbeiten, nur die Vor- und Hilfsgebäude für den eigentlichen und Hauptbau selbst sind, den die Wesenslehre mit ihren erhabenen und abschließenden Lehren bildet. Und doch wie weit ist die Wesenslehre zur Zeit noch entfernt davon, auf diese Bezeichnung Anspruch erheben zu können! Nicht als ein Königschloß, wohl aber als ein großes Lazaret erscheint sie uns gegenwärtig. Drinnen ruht der königliche Kranke auf seidenen Polstern. Eine Schar von Ärzten umsteht sein Krankenlager. Jeder von ihnen sucht seiner Krankheit auf einem anderen Wege beizukommen. Der eine durch die Stimulantien einer in schwindelnden Höhen sich bewegenden Reflexion und Spekulation, der andere mit dem Morphium der Skepsis und des Agnostizismus, ein dritter durch das fieberstillende Chinin des Materialismus und Positivismus, jeder aber durch ein anderes Mittel. Und damit das Bild des Jammers voll wird, erhebt sich der unglückselige Kranke von Zeit zu Zeit von seinem Lager, um, das Feuer lodernder Begeisterung im Auge, von seiner hehren Sendung für die Welt und die Menschheit zu perorieren, bis ihn die Ärzte zur Ruhe mahnen und ihn mehr oder minder sanft auf seine Lagerstätte wieder niederdrücken.

Unten aber steht Kopf an Kopf gedrängt die dichte Menge und wartet des Augenblicks, wo der königliche Jüngling in all seiner Schöne aus dem weitgeöffneten Portale des Schlosses heraustreten und der sehnsüchtig harrenden Menschheit das erlösende Wort auf dem Gebiete der höchsten aller Wissenschaften

verkünden soll. Wird dieser Augenblick der Welt jemals kommen? Ach nur allzufern scheint er noch zu sein! Weniger als je sieht es gegenwärtig wie die Erfüllung solcher Hoffnung aus. Arme Philosophie, so möchten wir vielmehr bei einem Überblicke über ihren dermaligen Zustand ausrufen, beklagenswerteste aller Wissenschaften! Bei jeder anderen Wissenschaft spannt man die Pferde vor den Wagen und so bringt jeder das Gefährt vorwärts, und wäre es auch auf eine noch so geringe Strecke seinem Ziele näher. Bei dir werden die Pferde auf allen Seiten, vorn und hinten, zur rechten und zur linken zugleich gespannt. Wird dann das Zeichen zum Anziehn gegeben, ein Glück noch, wenn das Gefährt wenigstens stehen bleibt, häufiger noch geschiehts, daß es dabei in Stücke geht, und jeder mit dem losgerissenen Stück ins Weite stürmt.

Solche Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie anzustellen, ist freilich wohlfeil genug. Sie nicht bloß anzustellen, sondern womöglich auch mit herbem Spotte zu würzen, mag demjenigen sogar Vergnügen bereiten, der von dem scheinbar sicheren Besitzstand seines empirischen Wissens aus Augen und Sinn verschließt gegen Alles, was er nicht sieht und greift. Dem aber, der sich die Weite des Blicks für das Unendliche des sich über ihm wölbenden Himmels, für die Wunder der Kleinwelt und für die Geheimnisse, die die menschliche Seele birgt, bewahrt hat, können sie nur schmerzlich berühren. Er wird sparsam mit dem Tadel, zurückhaltend mit Vorwürfen sein. Dem Schwachen wird er als mildernden Umstand anrechnen, daß die übernommene Aufgabe auch die stärksten Kräfte übersteigt, dem Irrenden, daß die Wahrheit auf diesem Gebiete auch dem Weisesten sich zäh verbirgt, jedem aber daß er an der erhabensten Aufgabe sich beteiligt, die sich der menschliche Geist zu stellen vermag. Von solcher Gesinnung aus werden, wie sehr es auch an manchen Stellen anders erscheinen könnte, die nachstehenden Darlegungen, wo sie auf die bisherigen Systeme zukommen, gehalten sein.

Was aber das eigene System anlangt, das in der nachstehenden Darstellung der Wesenslehre gegeben wird, so dürfte dasselbe in seinen wesentlichsten Teilen selbständig und neu sein. Freilich sind wir von Allem weiter entfernt, als uns dies als Verdienst anzurechnen. Bei jeder anderen Wissenschaft zwar würde dieser Umstand vielleicht einen Vorzug bedeuten.

Bei der Seinswissenschaft kann er zunächst nur Mißtrauen hervorrufen. Denn bei ihr hat bisher noch immer jedes neue System nur dazu beigetragen, die bestehende Verwirrung zu steigern. Nur wenn der Anerkennung, daß das System ein neues sei, auch die weitere, daß es ein brauchbares System ist, hinzutritt, könnte sie für uns von Wert sein. Deshalb haben wir unser ganzes Bestreben darauf gerichtet, nicht bloß ein neues sondern auch ein brauchbares System der Metaphysik zu bieten, und nur wenn uns dies gelungen wäre, würden wir die Genugtuung für uns haben können, die Sache wahrhaft gefördert zu haben. Was nun aber ist unter der „Brauchbarkeit" eines Systems, auf die hier der ganze Wert gelegt wird, zu verstehn? Ein brauchbares System ist uns dasjenige, welches die der Seinswissenschaft gestellte Aufgabe, das Wesen der inneren Erscheinung unseres Ich und seines Verhältnisses zur Welt der Dinge im Sinne der Aufdeckung der inneren Beziehungen zu den sozialen, moralischen und ästhetischen Wertbegriffen und Werturteilen der praktischen Daseinsführung zu lösen sucht.

Läßt sich ein solches System überhaupt noch liefern? Die Schöpfer der sogenannten großen Systeme vermeinten dazu imstande zu sein und erblickten die Möglichkeit hierzu in dem von ihnen angenommenen streng esoterischen Vermögen der Vernunft, die metaphysischen Fragen unter Umgehung des empirischen Erkenntnisverfahrens auf dem unmittelbaren Wege der Intuition zu lösen. Die Auffassung der Gegenwart hat sich hierin geändert. Sie dürfte es vielmehr charakterisieren, daß inbezug auf die Erreichung jenes Zwecks der Seinswissenschaft auf der ganzen Linie eine zwar nicht ausgesprochene, aber doch immerhin unverkennbare Resignation platzgegriffen hat. Es lag ja eben nur zu nahe, sich zu sagen, daß, wenn es den Bemühungen von Jahrtausenden, und wenn es selbst den genialsten Systemen nicht gelungen ist, diesem Zwecke wesentlich näher zu kommen, man hier überhaupt wohl an einer von vornherein unlösbaren Aufgabe arbeite. Bei solcher Auffassung der Lage blieb aber, wollte man die Arbeit an der Seinswissenschaft nicht aufgeben, ja für die letztere dabei womöglich auch ferner noch den Vorrang vor allen anderen Wissenschaften behaupten, nur übrig, als Ersatz für die Sache die Befriedigung des vorhandenen Bedürfnisses in der Ausbildung einer besonderen Methode zu suchen. Diese Methode wurde tatsächlich auch gefunden. Ein Kind jener Zweifelsstellung, wie sie ist, charakterisiert sie sich durch den seltsamen Bund, den bei ihr das bisherige, auf Intuition sich stützende Verfahren mit dem exakten Verfahren der modernen Naturwissenschaften eingegangen ist. Welch erdenklichen Scharfsinn man aber hierbei auch aufgeboten, wieviel der vorzüglichsten Geistesarbeit man auch an diesen Vorsatz gewendet haben mag, so kommt man mit alledem doch über die Tatsache nicht hinweg, daß das Ganze im Grunde nur auf eine verschleierte Bankerotterklärung der Seinswissenschaft hinausläuft. Eine Methode, mag sie auch noch so tief angelegt und eingehend ausgebildet sein, kann eben doch niemals die Sache ersetzen.

Will man der Seinswissenschaft den Glauben an sich selbst wiedergeben und ihr wieder Aussicht auf Erfüllung ihres Zweckes machen, so muß man zunächst gründlich mit dem Gedanken aufräumen, daß ihr mit anderen Mitteln beizukommen sei, als mit den Mitteln, mit denen auch jede andere Wissenschaft ihre Aufgabe zu lösen hat, nämlich mit den Mitteln des auf empirischem Wege feststellbaren, nach den Regeln der Erkenntnislehre sich richtenden Erkenntnisverfahrens. Man muß die Seinswissenschaft der künstlichen Beleuchtung entrücken, bei der sie unter der intuitiven Methode behandelt worden ist, man muß sie heraustreten lassen in das volle Tageslicht, muß die Freiluft- und Lichtmethode des empirischen Erkenntnisverfahrens auf sie wirken lassen, dann erst wird man auch in der Sache Wandel schaffen. Nur zu wohl allerdings sind wir uns hierbei bewußt, daß die herrschende Praxis in solchem Vorgehen in gewissem Sinne die Preisgabe eines vielleicht unbewußt und ungewollt aber doch wohlgehüteten Fachgeheimnisses erblicken und dieselbe nachzusehen um so weniger geneigt sein dürfte, als sie nicht zugeben wird, daß man diese Preisgabe in der Sache selbst wieder einzubringen imstande ist. Wir setzen aber doch andrerseits auch zuviel Vertrauen in die Objektivität dieser Richtung, als daß wir nicht hofften, sie werde ihr Urteil in diesem Punkte modifizieren in dem Augenblick, wo sie sich überzeugt, daß sie sich in ihrer nurgedachten Voraussetzung irrt, wo sie vielmehr anerkennen muß, daß der nurbezeichnete Weg auch in der Sache selbst zu befriedigenden Ergebnissen führen kann und führt.

Trotz seiner systematischen Vollständigkeit wird auch der nachfolgende Teil unseres Werkes inbezug auf den Umfang des Gebotenen stellenweise nicht einmal den Erwartungen entsprechen, die man selbst an ein nur als Grundriß bezeichnetes Werk stellen kann. Er wird vielmehr nur zu häufig bloße Skizze sein. Der Grund dieses Mangels liegt lediglich auf persönlichem Gebiete. Aus dem Wunsche heraus, einer Aufgabe endlich ledig zu werden, der er nur neben sehr vielen anderen sich widmen konnte, sah sich der Verfasser genötigt, das Werk zu einem Zeitpunkte abzuschließen, an dem der äußeren nicht auch bereits die innere Fertigstellung völlig entsprach. Nur wenn der Verfasser hoffen dürfte, für diesen Mangel durch die sonstige Brauchbarkeit seiner Arbeit entschädigt zu haben, würde er, dessen ist er sich wohl bewußt, hierüber vor sich selbst entschuldigt sein und vom Leser Nachsicht erhoffen können.

Inhaltsverzeichnis.

Abschnitt I.

Allgemeines.

---

1. Begriff und Gegenstand der Wesenslehre.

Sicherlich ists für den Freund der Wissenschaften und den Bewunderer ihrer zum Teil so glänzenden Erfolge eine der schmerzlichsten Betrachtungen, die er anstellen kann, daß unter den Wissenschaften gerade die höchste und erhabenste, nämlich die Wissenschaft von den äußersten und letzten Dingen, die Philosophie, inbezug auf das, was das eigentliche Wesen der Wissenschaft ausmacht: die Gewinnung endgültiger und allgemeinverbindlicher Sätze auch heute noch von dem erwünschten Ziele ebensoweit entfernt ist, wie zur Zeit ihres ersten Auftretens. Ganz zu schweigen von den metaphysischen Systemen minderer Bedeutung, so haben auch nicht einmal die sogenannten grossen Systeme, oder vielmehr, da doch nur eines die wahre Lösung in sich schliessen kann, so hat auch von den großen Systemen keines sich dauernde oder gar endgültige Anerkennung zu erringen vermocht. Die älteren Systeme sind sämtlich über Bord geworfen worden, aber auch die späteren hat das nämliche Geschick ereilt, und wenn diese Systeme trotzdem auch gegenwärtig noch als die „großen" bezeichnet zu werden pflegen, so gilt diese Bezeichnung nicht sowohl dem Umstande, daß man sie als die wahre Lösung der metaphysischen Probleme anerkännte, sondern sie gilt vorwiegend der Kühnheit und Genialität, mit der sie entworfen worden. Nicht mit Unrecht vergleicht unter solchen Umständen von Hartmann den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik mit dem Zustande, in dem sich die Chemie befand, als sie noch Alchimie und die Astronomie, als sie noch Astrologie war. Ob es überhaupt möglich ist, die Metaphysik aus diesem Zustande heraus einem Zustande entgegenzuführen, in dem sie einen gleich umfassenden Besitzstand gefestigter Erkenntnisse aufweisen kann, wie die Chemie und die Astronomie, ob es ihr beschieden ist, sich aus ihrem derzeitigen teils traumhaft-tastenden, teils-überspannt ver- **Einleitung.**

nünftelnden, teils phantastisch-baulustigen Werdezustand zum Zustande eines sicheren Seins, eines Seins voll Licht und Klarheit durchzuringen, diese Frage mag vorläufig noch unbeantwortet bleiben. Eine über Jahrtausende sich erstreckende Erfahrung auf dem Gebiete dieser Bestrebungen scheint mehr für das Gegenteil zu sprechen, scheint denen recht geben zu wollen, die da meinen, daß inbezug auf die Erkenntnis der äußersten und letzten Dinge für alle Zeiten Irrtum und Finsternis der Menschheit Teil sei, ja daß uns gerade an diesem Geschicke ihrer ältesten und erhabensten Schwester so recht deutlich die Unzulänglichkeit und Nichtigkeit auch der übrigen Wissenschaften, die sogenannten exakten nicht ausgenommen, vorgeführt werden solle. Mag dem aber wie gesagt sein, wie ihm wolle, so steht jedenfalls das eine fest, dass, wenn es möglich ist, die Metaphysik noch zur Wissenschaft zu erheben, dies nur geschehen kann, wenn man den Ursachen nachgeht, aus denen die Ergebnislosigkeit der bisherigen Systeme entsprungen ist und sie mit der eindringenden Gründlichkeit feststellt, die der Bedeutung solcher Untersuchungen entspricht. Sollte sich auch der erstere Umstand, ob je eine befriedigende Lösung der metaphysischen Probleme möglich ist, nicht feststellen lassen, diese Gründe, darüber kann kein Zweifel sein, lassen sich feststellen. Denn sie liegen in dem Verfahren, in dem man bisher den betreffenden Fragen beizukommen gesucht hat, und dieses Verfahren ist bis in seine äussersten Ausläufer erkennbar und der Feststellung zugängig. Möglich, daß diese Untersuchungen dazu führen, daß man die in Rede stehenden Gründe in der unzulänglichen Anlage der menschlichen Erkenntnis entdeckt, die für die Lösung der metaphysischen Fragen von Haus aus nicht eingerichtet ist. Gut, dann wird man wenigstens über jene Ergebnislosigkeit der metaphysischen Bestrebungen beruhigt sein und von allen weiteren Versuchen ihrer Lösung nicht mehr erwarten, als sie leisten können. Es ist aber auch möglich, daß neben den ungezählten Irr- und Abwegen, die man eingeschlagen hat, in Wirklichkeit ein zum Ziele führender Weg vorhanden ist, dann kann man sicher sein, daß sich dieser Weg nur feststellen und festhalten läßt, wenn man sich zuvor über die Fehlrichtungen jener anderen Wege klar geworden ist. Es ist also noch keineswegs gewiß, daß man bei und durch Aufdeckung dieser Gründe den richtigen Weg findet, aber sicher, daß man ihn nicht ohne

sie zu finden vermag. Ja, das letztere ist eine durch die Geschichte der Metaphysik so von selbst sich aufdrängende und unumstößliche Tatsache, daß man es geradezu als einen Mangel an Gewissenhaftigkeit und Selbstprüfung bezeichnen muß, wenn es heutzutage Jemand unternimmt, ein neues System aufzustellen, ohne sich vorher volle Klarheit verschafft zu haben, warum die bisherigen Systeme ihre Aufgabe nicht zu lösen vermocht, und daß man aus diesem Grunde allein und von vornherein schon solchen Versuchen mit dem größten Mißtrauen entgegenzutreten berechtigt ist. Es ist nichts leichter, als die Welt durch ein neues metaphysisches System zu beglücken, freilich bei solcher Auffassung aber auch nichts wahrscheinlicher, als daß durch jeden neuen Versuch die Zahl der untauglichen Lösungen nur um einen weiteren vermehrt wird.

Tritt man nun den Gründen näher, auf die der unbefriedigende Zustand der Metaphysik zurückzuführen ist, so überzeugt man sich bald, daß man es hier nicht bloß mit einem einzigen, sondern mit einer ganzen Anzahl von Gründen zu tun hat, deren jeder einzelne der gründlichsten Beleuchtung bedarf, wenn anders man zu einem klaren Bilde vom Sachstande kommen will. Zunächst ist auch hier, wie wir dies nach dem Obigen auch bei der Erklärung des Begriffs „Philosophie“ überhaupt getan haben, der Umstand hervorzuheben, daß man sich bisher weder über den Begriff noch den Gegenstand der Wesenslehre (Metaphysik) zu einigen vermocht hat. Wie der Begriff „Philosophie“ oder „Seinswissenschaft“ überhaupt auch gegenwärtig noch ein durchaus schwankender, von den verschiedenen Vertretern in der verschiedensten Weise definierter ist, ebenso ist das auch bei dem Begriffe Wesenslehre der Fall, den man trotz aller Bemühungen doch weder gegenüber den übrigen Disziplinen der Seinswissenschaft noch überhaupt gegenüber den sonstigen Wissenschaften ein genau umgrenztes Gebiet, einen bestimmt definierten Gegenstand zuzuweisen vermocht hat. Die Folge davon ist unter anderem, daß namentlich in der Gegenwart eine ganze Anzahl rein spekulativ-naturwisschaftlicher Theorieen sich mit dem Löwenfelle der Metaphysik zu umgeben lieben und die Welt in dieser Verkleidung glauben machen wollen, daß sie und sie allein zur Enthüllung der äußersten und letzten Dinge berufen seien, während ihre wahre Gestalt doch nur zu leicht zu erkennen ist und sie die

Hilfebringer tatsächlich hilfsbedürftiger erscheinen läßt, als die, denen sie beispringen wollen. Noch verhängnisvoller aber ist für die Wesenslehre der Umstand geworden, daß man sie nicht streng von den anderen Faktoren, die sich ebenfalls mit der Behandlung und Lösung metaphysischer Fragen befassen, der Religion und der Kunst, auseinandergehalten hat, mit anderen Worten, daß man sich nicht darüber klar geworden ist, daß die Metaphysik Wissenschaft und nur Wissenschaft ist und sein soll. In völliger Verkennung ihres wahren Wesens und ihrer Aufgabe hat die Metaphysik nur zu oft, statt ihrer eigenen sich der Mittel und des Handwerkszeugs der Religion und Ästhetik bedient, und geblendet von den anscheinend mit ihnen erzielten Erfolgen ganz übersehen, daß sie sich dabei der Rechte und Vorzüge entäußert, die in Gestalt der Allgemeinverbindlichkeit ihrer Sätze nur der Metaphysik als Wissenschaft zukommen. Aber auch soweit man die Metaphysik als Wissenschaft erkannt hat, ist man wiederum in neue und verhängnisvolle Fehler verfallen. Anstatt sich darüber klar zu werden, was es heißt, die Metaphysik ist Wissenschaft, anstatt daraus die richtige Folgerung zu ziehn, die nur darin bestehen kann, daß die Metaphysik als Wissenschaft in ihrem Verfahren und ihrem Aufbau unbedingt an die durch die empirische Erkenntnis- und Willenslehre feststellbaren und festgestellten Grundsätze des gesetzmäßigen, des logischen, des folgerichtigen Erkennens gebunden ist, hat man ihr ein Verfahren zugrundezulegen gesucht, das selbst wieder metaphysisch ist und als solches sich über alle Gesetzmässigkeit und Definierbarkeit hinwegsetzt. Was man auf der einen Seite durch die Erkenntnis, daß die Metaphysik Wissenschaft ist, gewonnen hatte, gab man so leichten Herzens wieder preis, indem man das wissenschaftliche Verfahren selbst mit zum Problem machte, d. h. den Grund und Boden, auf dem das Lehrgebäude errichtet werden sollte, selbst mit in die Luft hob. Im Zusammenhange damit steht es endlich, daß man, einmal ledig der Schranken, die die empirische Erkenntnislehre anlegt, ganz neue, angeblich ausschliesslich zur Lösung der metaphysischen Fragen bestimmte, in Wahrheit aber lediglich der Einbildung entsprungene Erkenntnismittel in sich entdeckte und diese auf die Wesenslehre losgelassen hat, unbekümmert darum, daß man damit die Wesenslehre zum Gegenstande einer durch keine Gesetze gebundenen Spekulation machte

und dadurch mehr oder weniger dem wissenschaftlichen Abenteurer und Flibustiertum preisgab. Über alle diese Umstände, die ebensoviele Klippen geworden sind, an denen die Metaphysik bisher gescheitert ist, kann man sich mit der Sicherheit dessen, der vom festen Lande aus den Kurs eines Schiffes beobachtet, vollste Gewißheit verschaffen, denn sie liegen nicht wie der Gegenstand der Metaphysik selbst im Bereiche des Übersinnlichen, sondern sie vollziehen sich vor unseren Augen, sie sind sozusagen mit den Händen greifbar. Gedenkt man aber selbst eine Fahrt über das Meer der Metaphysik zu unternehmen, so soll man sich nicht bei dem Bewußtsein begnügen, daß man jene verfehlten Kurse feststellen kann, sondern man soll diese Feststellung auch selbst und zwar vor Antretung der Fahrt mit aller nur möglichen Gründlichkeit vornehmen, einmal, um die bisher verhängnisvoll gewordenen Klippen meiden zu können und demnächst, um, wenn es einen solchen überhaupt gibt, an der Hand dieser Feststellungen den richtigen Kurs zu ermitteln. Bevor wir daher an die eigentliche Aufgabe der Wesenslehre herantreten, werden wir die obigen, nur überschriftweise angedeuteten Fragen, in denen gleichzeitig das Wesen der Metaphysik zusammengefaßt ist, mit tunlichster Gründlichkeit zu beantworten suchen und dabei mit der Frage nach dem Begriffe und dem Gegenstande der Wesenslehre beginnen.

Erscheinung und Wesen.

Die Philosophie oder Seinswissenschaft ist nach dem Obigen (Ia 8) die Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich als solcher und in ihrem Verhältnisse zur sonstigen Welt der Dinge. Gegenüber den bisherigen Erklärungen des Begriffs Philosophie, die teils an zu großer Allgemeinheit leiden, teils, soweit sie dem Sondercharakter der Philosophie Rechnung tragen, diesen Vorzug durch eine zu einseitige Bestimmung ihres Gegenstandes wieder aufheben, bewährt die obige Erklärung in allen Beziehungen ihren inneren Wert. Indem sie aus einem anscheinend uferlosen Stoffe einen festumgrenzten Gegenstand herausgreift, ermöglicht sie es auf der einen Seite, sowohl Übergriffe der Seinswissenschaft auf die Sondergebiete der anderen Wissenschaften, als auch umgekehrt Angriffe der letzteren auf die Seinswissenschaft auszuschliessen, ein Umstand, der namentlich auch in der strengen Geschlossenheit der gegenwärtigen Darstellung zum Ausdruck ge-

langen konnte. Auf der anderen Seite wahrt unsere Erklärung trotz der sie kennzeichnenden scharfen Begrenzung des Stoffs der Seinswissenschaft doch das gesamte ihr zukommende, alle wesentlichen Daseinsfragen umfassende Gebiet und damit auch den erhabenen Charakter, der der Seinswissenschaft ganz offenbar ihre Stellung über allen anderen Wissenschaften zuweist. Innerhalb der in solcher Weise erklärten Seinswissenschaft nun haben wir oben (I a 9) weiter unterschieden zwischen der Erscheinungslehre und der Wesenslehre, indem wir der ersteren das Gebiet der Erscheinung unseres inneren Ich als solcher, der letzteren das Gebiet der Erscheinung unseres inneren Ich in ihrem Verhältnisse zur äußeren Erscheinung des Ich und der sonstigen Welt der Dinge zugewiesen. Diese Unterscheidung zwischen der Erscheinungslehre und der Wesenslehre ist oben schon begründet worden, aber doch nur in der Allgemeinheit, auf die wir uns an jener Stelle beschränken mußten. Gegenwärtig, wo wir nach der Darstellung der Erscheinungslehre die Schwelle der Wesenslehre beschreiten, heischt es die Sache, daß wir auf die Begründung dieser Unterscheidung nicht bloß zurückkommen, sondern auf sie auch tiefer noch eingehen, als es an jenerStelle der Fall sein konnte.

Unzulänglichkeit der Erkenntnisse.

Wie kommen wir überhaupt dazu, so haben wir hier zunächst zu fragen, inbezug auf die von uns erkannte Welt von einer „Erscheinung," zu sprechen und ihr ein Anderes, nämlich das „Wesen" gegenüberzustellen? Ein Rücklick auf die Darstellung der Erscheinungslehre wird uns nicht bloß das Verständnis dieser Frage erschließen, sondern auch deren Beantwortung ohne Schwierigkeit ermöglichen. Es waren zwei große, das Ganze beherrschende Erscheinungen, die auf dem Gebiete der aus der Erkenntnis- und Willenslehre bestehenden Erscheinungslehre hervortraten und gewissermaßen deren Abschluß bildeten. Die eine von ihnen war das Mißverhältnis, in dem unsere Erkenntnismittel und zwar quantitativ sowohl als qualitativ zu ihrem Gegenstande stehn. Unseren Erkenntnismitteln steht ein seinem Umfange und Inhalte nach unendlicher Stoff gegenüber. Anstatt aber ebenfalls unendlich zu sein wie dieser, sind unsere Erkenntnismittel nur auf das Endliche, anstatt auf ein Ganzes nur auf Teile eingerichtet. Jeden Schritt weiter, den wir in der Erkenntnis der Welt der Dinge vordringen, müssen wir

mit einer gesteigerten Erkenntnis dieses Umstands bezahlen, mit jedem solchen Schritte tritt jenes Mißverhältnis unserer Erkenntnismittel uns deutlicher vor die Seele. Ein vor uns befindlicher Berg erscheint uns erhaben, gewaltig, solange wir noch nicht den Kontinent durchforscht haben, zu dem er gehört. Ist letzteres geschehen, was ist uns dann der Berg noch gegenüber diesem Kontinente? Was aber dieser Kontinent wieder gegenüber dem Planeten, auf dem er sich befindet, was dieser Planet gegenüber der Sonne, die er umkreist, was die Sonne, vor deren Grösse uns bei der bloßen Vorstellung schwindelt, gegenüber den Milliarden Sonnen, die wie Sandkörner auf die Milchstrasse gestreut sind? Ein Staubkorn erscheint uns als das letzte und kleinste unter allen Dingen, und doch, wenn wirs unter das Mikroskop bringen, erkennen wir in ihm ebenfalls eine ganze Welt, erschließt sich uns eine völlig neue Welt, in der sich die Wunder, die sich dort im Grossen vollzogen, im Kleinen wiederholen, eine Welt in ihrer Art ebenso unergründlich tief, ebenso unausmeßbar und grenzenlos, wie dort der gestirnte Himmel. Und was von diesem unendlichen, ja zwiefach unendlichen Stoffe ist uns verliehen zu erkennen? Ein in seiner Kleinheit verschwindender, winziger Ausschnitt, nicht mehr als was wir von der untersten Stufe einer Leiter aus sehen können, die in den Himmel reicht, ein Anfang nur, ja der Anfang nur vom Anfang! So gering aber auch quantitativ das uns Erkennbare ist, so könnte dieses Wenige doch immerhin so von uns erkannt werden, daß das Erkannte seinem Gegenstand voll entspräche. Das aber würde der Fall sein, wenn unsere Erkenntnis eine ursprüngliche und unmittelbare wäre, wenn sie mit dem Sein zusammenfiele, sich mit ihm dergestalt deckte, daß das, was wir sind und was die Welt der Dinge ist, gleichzeitig mit dem Sein und in dem Sein ohne das Dazwischentreten eines Mittels insbesondere ohne die Vorstellungen von Raum und Zeit, die nur die Kennzeichen und Hilfsmittel einer auf Teilerkenntnis angewiesenen Erkenntnis sind, und ohne den ganzen schwerfälligen Apparat der Sinneswahrnehmungen, sowie der Begriffe, Urteile und Schlüsse sich vollzöge. Bei einem solchen Verfahren würden wir Sein und Erkennen nicht trennen, sondern im Sein erkennen und erkennend sein, das Sein würde ein lebendiger Erkenntnisprozeß, die Welt würde unser Erkennen, unser Erkennen die Welt sein. Nicht so in Wirklichkeit. Anstatt

in der nurgedachten Weise ganz in der Wirklichkeit enthalten zu sein, sie ganz zu durchdringen und zu umfassen, anstatt ursprünglich zu sein wie die Wirklichkeit selbst, ist unser Erkennen tatsächlich vielmehr etwas von seinem Gegenstande verschiedenes, ihm gegenüberstehendes, ist es nur eine Wiedergabe, eine Ab- und Nachbildung, ein zweitmaliges Erzeugen der Welt als Welt in uns. Und dabei noch welcher unserem Verständnis in seiner Umständlichkeit und Kompliziertheit vielfach unfaßliche Apparat von Erkenntniswerkzeugen, der zur Herstellung jenes Abbildes in uns in Bewegung gesetzt werden muß! Nicht ein Einheitliches sondern eine ganze Anzahl von Organen ist es, auf die wir hierbei in Gestalt der äußeren und des inneren Sinnes angewiesen sind. Jedes dieser Organe hat seinen besonderen Erkenntnisstoff, den es mit keinem der anderen teilt. Nach diesen verschiedenen Organen wird der an sich einheitliche Erkenntnisstoff in verschiedene Gruppen zerlegt und es bedarf erst der ordnenden Tätigkeit des Denkverfahrens, um diese ebensoviele Bruchstücke darstellenden Gruppen untereinander wieder in Beziehung und Verbindung zu bringen. Auch in dieser Verbindung aber ist das von uns Erkannte alles andere als ein Einheitliches und Ganzes, bleibt es vielmehr ein buntes Allerlei, ein Vorstellungsmosaik, ein Gewebe von unzähligen Stücken und Flicken.

Widerstreit der Erkenntnisse. Dieses in der quantitativen wie qualitativen Unzulänglichkeit unserer Erkenntnismittel und unseres Erkenntnisverfahrens bestehende Mißverhältnis ist die eine der Erscheinungen, die sich wie ein roter Faden durch die Erkenntnislehre hindurchzog, die andere Erscheinung aber, die sich ebenfalls über die ganze Erkenntnis- und Willenslehre erstreckte und mit gleich peinlicher Deutlichkeit sich aufdrängte, beruhte darin, daß unsere Erkenntnis, so dürftig sie ist, sich in ihren Endergebnissen auch n i c h t e i n m a l w i d e r s p r u c h s l o s vollzieht. Es ließe sich ja ganz wohl denken, daß unsere Erkenntnis bei all ihrer Beschränktheit doch in allen oder mindestens den wesentlichsten Beziehungen auf übereinstimmende Resultate hinausliefe. Sie würde ja auch dann noch immer an dem nurhervorgehobenen Mangel der Unzulänglichkeit und Inkongruenz mit ihrem Gegenstande leiden, aber für den Frieden unserer Seele würde durch eine solche Einrichtung unserer Erkenntnis unermeßlich viel gewonnen sein. An die Stelle der quälenden Zweifel, an die Stelle des aufreibenden Kampfes, der unser Inneres

bei der geschilderten Einrichtung unserer Erkenntnis bisweilen bis in seine tiefsten Tiefen aufwühlt, würde eine stille schmerzlose Sehnsucht nach dem uns Verschlossenen, würde ein friedlicher Zug nach dem Ewigen und Unendlichen treten. In Wirklichkeit aber ist ein solches Ausklingen unserer Erkenntnis in Ein- und Gleichklang nicht vorhanden. Vielmehr hat die Erkenntnis- und Willenslehre ergeben, daß unsere Erkenntnisse tatsächlich auf allen Gebieten je nach den Bahnen, auf denen sie sich vollziehen, alsbald auseinandergehen, um schließlich in schreienden Widersprüchen zu enden. Worin diese Widersprüche bestehen und welches sie sind, das haben wir bereits in der Erscheinungslehre aufgedeckt. Hier, wo es gilt, ihnen noch von anderen Seiten und gründlicher unter die Augen zu treten, als es dort möglich war, sind diese Widersprüche zunächst in übersichtlicher Zusammenstellung nochmals vorzuführen.

A. I m V e r h ä l t n i s s e d e r i n n e r e n E r s c h e i n u n g z u r ä u ß e r e n E r s c h e i n u n g u n s e r e s I c h sind diese Widersprüche hervorgetreten 1., inbezug auf die A b h ä n g i g k e i t d e s W i l l e n s. Legte man bei der Untersuchung über die Freiheit des Willens die innere Wahrnehmung zu Grund, so ergab diese Untersuchung, daß der Wille unabhängig von der körperlichen Unterlage, daß er selbständig, daß er der Wahlentscheidungen fähig, daß er seiner selbst Herr, mit einem Worte, daß er frei ist. Zu ganz dem entgegengesetzten Ergebnis kam man dagegen, wenn man bei diesen Untersuchungen von den äußeren Wahrnehmungen ausging. Jemehr man auf diesen fußend die Betätigung des Willens beobachtet, umsomehr überzeugt man sich, daß der Wille, wie er ohne körperliche Unterlage überhaupt nicht sein kann, auch in allen seinen Äusserungen, den stärksten wie den unbedeutendsten, von der äußeren Erscheinung des Ich und deren Zuständen und Verfassungen beeinflußt wird, daß er an diese in allen seinen Äusserungen geknüpft ist, daß er sich nach ihnen richtet, daß er allenthalben von anderen Faktoren bestimmt, daß er gebunden, abhängig, daß er also unfrei ist (Willensproblem). Ein gleicher Widerspruch war hervorgetreten 2., i n b e z u g a u f d i e A b h ä n g i g k e i t d e r E x i s t e n z u n s e r e s i n n e r e n I c h v o n s e i n e r ä u ß e r e n E r s c h e i n u n g. Folgten wir hierbei den Wahrnehmungen des inneren Sinnes, so gelangten wir zu dem Schlusse, daß die innere Erscheinung unseres Ich, die Seele, in

ihrer Existenz unabhängig ist von ihrer körperlichen Unterlage, daß sie unzerstörbar, daß sie unvergänglich, daß sie unsterblich, daß sie ewig ist. Mit gleicher Bestimmtheit mußten wir dagegen aus der äußeren Beobachtung folgern, daß die innere Erscheinung unseres Ich unbedingt an die äußere Erscheinung geknüpft ist, aus der sie entstanden ist, sich entwickelt hat, mit der sie die verschiedensten Wandlungen teilt, mit der sie wächst und abnimmt und mit der sie auch einst aufhören wird zu sein.

B. Im Verhältnisse der inneren Erscheinung unseres Ich zur sonstigen Welt der Dinge sind jene Widersprüche hervorgetreten, 1. inbezug auf die letzte Ursache aller Erscheinungen, die Quelle aller Ursächlichkeit, das primum movens, die causa sui, die wir oben als Urkraft bezeichnet haben. Die innere Wahrnehmung in Ansehung ihrer führte uns zu dem Schlußergebnis, daß die Urkraft anders als eine nach allen Richtungen hin freie, ungehinderte, an Schranken nicht gebundene Betätigungsmöglichkeit sich nicht denken läßt, und daß von diesem Standpunkte aus namentlich auch die Möglichkeit zurückgewiesen werden muß, die Urkraft könne in irgend welcher Weise als an selbstgesetzte Schranken gebunden vorgestellt werden. Auf der andern Seite aber war die Erscheinungslehre, ausgehend von der äußeren Beobachtung, mit derselben Bestimmtheit zu dem jenem geradezu entgegengesetzten Ergebnisse gekommen, daß bei zeitlichen wie räumlichen Erscheinungen gleichermaßen jede Willkür gänzlich ausgeschlossen ist, dieselben vielmehr sich überall nach den im Voraus und für alle Zeit fest bestimmten und deßhalb unabänderlichen Folgeverhältnissen vollziehen, die wir unter der Übertragung von Vorstellungen über menschliche Einrichtungen als „Gesetze“, als „Naturgesetze“ bezeichnen (Allmachtsproblem). Ebenso widerspruchsvoll endeten unsere Erkenntnisse 2. inbezug auf die Einrichtung der Welt der Dinge vom Standpunkte der menschlichen Vorstellung über die Zweckmäßigkeit aus betrachtet. Die innere Wahrnehmung schließt bei dieser Frage mit dem Ergebnisse ab, daß bei der Einrichtung der Welt der Dinge durchgängig Gesichtspunkte maßgebend und bestimmend seien, wie sie der Mensch mit der Vorstellung von einem Willen und dem diesem entspringenden Zweck verbindet, mit andern Worten, daß die Welt der Dinge nach dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit eingerichtet sei.

Gerade das Gegenteil ergaben hinwiederum diese Untersuchungen, wenn man die äußere Beobachtung maßgebend sein ließ. Nach ihr decken sich selbst da, wo uns Einrichtungen nach dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit vorzuliegen scheinen, doch diese Zweckeinrichtungen nirgends mit den Vorstellungen von einem Zwecke, wie wir ihn bei diesen Einrichtungen, hätten wir sie zu schaffen, zu verwirklichen bestrebt sein würden, geschweige denn daß bei den Einrichtungen, die geradezu gegen alle unsere Vorstellungen von einem Zwecke laufen, von einer Zweckmäßigkeit die Rede sein könnte. Die Welt ist also von diesem letzterm Standpunkte aus in keinem ihrer Teile unseren Vorstellungen von Zweckmäßigkeit entsprechend (Zweckmäßigkeitsproblem). Endlich trat dieselbe Erscheinung sich stracks widersprechender Endergebnisse unserer Erkenntnisse auch 3. inbezug auf unsere Erkenntnis selbst und deren Wesen und Wirkung auf. Folgten wir hier bei der Frage, ob das von uns Erkannte etwas von uns Unabhängiges oder, ob es etwa nur das Erzeugnis unseres Vorstellungsvermögens sei, den Wahrnehmungen der äußeren Sinne, so wurden wir zu der Schlußfolgerung genötigt, daß in der Tat unserem erkennenden Ich ein Nichtich, der Innenwelt eine Außenwelt gegenübersteht. Nahmen dagegen unsere Untersuchungen ihren Ausgangspunkt von der inneren Wahrnehmung, so wurden wir mit der gleichen Notwendigkeit zu der Schlußfolgerung genötigt, daß alles Vorgestellte allein und ausschließlich Erzeugnis unseres Vorstellungsvermögens und außer ihm nichts ist (Erkenntnisproblem). Und diese sich überall diametral widersprechenden Ergebnisse, wie wir sie hier inbezug auf das Verhältnis der inneren Erscheinung unseres Ich zur äußeren Erscheinung sowie der sonstigen Welt der Dinge nochmals zusammengestellt und vorgeführt haben, sind keineswegs etwa die Folge eines unrichtigen Gebrauchs unserer Erkenntnismittel. Wären sie dies, so müßte es möglich sein, sie durch Richtigstellung der betr. Erkenntnisoperationen zu beseitigen. Sondern sie ergeben sich auch bei dem richtigsten Gebrauch unserer Erkenntnismittel mit Notwendigkeit und verschärfen sich im Gegenteil nur in demselben Grade, in dem man, von dem einen oder anderen der angegebenen Standpunkte ausgehend, in die betr. Probleme weiter eindringt.

Erklärung des Begriffs „Wesenslehre.“

Mit dem Vorstehenden sind die beiden Erscheinungen, von denen wir oben gesagt haben, daß sie sich wie ein roter Faden durch die ganze Erkenntnislehre und Willenslehre hindurchziehen und gewissermaßen deren Abschluß bilden, nämlich einmal die quantitative und qualitative Unzulänglichkeit unserer Erkenntnismittel gegenüber ihrem Erkenntnisgegenstande und zum Anderen das Ausklingen aller unserer Erkenntnisse in diametrale Widersprüche nochmals gekennzeichnet, hierdurch ist aber gleichzeitig auch die Frage mit beantwortet worden, wie wir dazu gekommen sind, das in der bisherigen Weise Erkannte als Erscheinung zu bezeichnen und der Erscheinung das Wesen gegenüberzustellen. Das Letztere ergibt sich aus dem Ersteren ohne weiteres. Denn mit der Vorstellung von der Unvollkommenheit unserer Erkenntnisse zugleich ist auch die Vorstellung von einer vollkommenen Erkenntnis, mit der Vorstellung vom Widerspruch auch der von der Übereinstimmung und dem Gleichklang gegeben, von jener Vorstellung aber das Verlangen und die Sehnsucht nach dem Vollkommenen, von dieser das Verlangen nach Auflösung der Widersprüche, „die Flucht vor dem Widerspruch“ (v. Hartmann) unzertrennlich. Vermöge dieses unaustilgbar unserer Seele innewohnenden, aus dem höchsten und erhabensten aller Erkenntnisgefühle entspringenden Zuges gilt uns das mit dem Makel der Unvollkommenheit und darüber noch mit der Mißfarbe des Widerspruchs Behaftete nicht als das Äußerste und Letzte, nicht als das Endgültige und wahrhaft Wirkliche, sondern es gilt uns bloß als ein vorläufiges, ein vorbereitendes, ein zu überwindendes, mit anderen Worten bloß als Erscheinung. Hinter ihr als das Äußerste und Letzte, als das wahrhaft Wirkliche, steht das Vollkommene, steht das Widerspruchsfreie, steht das Wesen. Von selbst aber ergibt sich hiernach auch, was den Gegenstand und die Aufgabe der Wesenslehre im Gegensatz zur Erscheinungslehre zu bilden hat. Hatte sich die Erscheinungslehre damit begnügen müssen, das, was sie erkennt, unvollständig und endlich, einzeln und in Bruchstücken zu erkennen, so ist es die Aufgabe der Wesenslehre, das Unvollständige und Endliche zum Vollständigen und Unendlichen, das Einzelne und Getrennte zum Einheitlichen und Ganzen zu erheben. Hatte sich die Erscheinungslehre dabei bescheiden müssen, daß unsere Erkenntnisse inbezug auf das Verhältnis der inneren Erscheinung unseres Ich

zu der äußeren sowie zu der sonstigen Welt der Dinge, insbesondere aber bei den unsere Seele am meisten bewegenden Fragen wegen der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit, der Allmacht der Urkraft, der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung und des Wesens unserer Erkenntnis überall mit Widersprüchen enden, so hat die Wesenslehre diese Probleme des Daseins, diese Rätsel des Lebens durch die Beseitigung der der Erscheinung anhaftenden Widersprüche zu lösen und somit die äußersten und letzten Wahrheiten über unser Dasein vollständig und widerspruchsfrei festzustellen. Die Wesenslehre hat die „erkenntnismäßige Behandlung der allgemeinsten und letzten Daseinsfragen“ zur Aufgabe (Volkelt). Von der Erscheinung hat sie zum Wesen durchzudringen. Wir können hiernach die Wesenslehre als denjenigen Teil der Seinswissenschaft erklären, der durch Vervollständigung unserer Erkenntnisse und die Aufhebung der ihnen anhaftenden Widersprüche die äußersten und letzten Wahrheiten über die innere Erscheinung unseres Ich und ihr Verhältnis zur Welt der Dinge aufzudecken hat. Welcher Vorwurf, den eine Wissenschaft sich stellt, könnte sich mit dem hiernach der Seinswissenschaft gestellten an Bedeutungsschwere und Erhabenheit messen! Aber freilich, so fügen wir sogleich hinzu, welcher Vorwurf auch könnte an himmelstürmender Kühnheit und das Äußerste anstrebender Vermessenheit diesem gleichkommen! Denn welcher Vorwurf kann größere Gefahren bei seiner Lösung, welcher Vorwurf eine stärkere Versuchung in sich schließen, die uns zur Lösung dieser Aufgaben verliehenen Mittel falsch einzuschätzen, namentlich zu überschätzen und uns dadurch kläglich bloßzustellen, indem er uns vortäuscht, daß wir in kühnem Fluge den Äther durchsegeln, während wir doch, dem Zuschauer ein belustigendes Schauspiel, jämmerlich am Boden kleben, indem er uns vorspiegelt, wir zögen den Schleier von den äußersten und letzten Dingen, während uns doch dieser Schleier dichter umgibt als andere, ja, der uns, was das Schlimmste ist, beim Langen nach dem Unerreichlichen häufig genug nicht einmal das Erreichbare erreichen läßt, sondern nur ferner rückt! Und wahrhaftig, die Geschichte der Metaphysik ist sie etwas anderes als eine einzige große Paraphrase dieser Möglichkeiten und Gefahren? Ist sie etwas anderes als ein einziges grosses Parade- und Leichenfeld von gescheiterten Hoff-

nungen, von eingesargten und begrabenen Systemen, etwas anderes als eine große Gräberkammer, angefüllt mit Mumien, deren jede umhüllt ist mit der Beschreibung der kühnen Hoffnungen ihres Daseins, die sich nie erfüllen sollten! Und dennoch kann etwas beredter dafür sprechen, daß es sich bei diesen Bestrebungen keineswegs um etwas bloß aus der Laune Einzelner entsprungenes, zufälliges und vorübergehendes, sondern tatsächlich um einen tief und unaustilgbar in der menschlichen Seele eingewurzelten Zug und Drang handelt, als eben diese Tatsache! Kein Mißerfolg hat diesen Zug in der menschlichen Seele ausrotten, der Anblick von tausend gescheiterten Versuchen, die dem Ikarusflug gleich geendet, hat ihn nicht abschwächen können. Skepsis und Spott haben ihre besten Kräfte vergeblich an ihm versucht, die Naturwissenschaften haben zu ungezählten Malen der Metaphysik die Daseinsberechtigung abgesprochen, haben sie bereits zu den Toten geworfen. Allen zum Trotz besteht aber der Zug nach ihr und wird er bestehen, solange es noch Menschen geben wird, die über sich und die Welt nachdenken. Mit der Vernunft selbst ist uns der Drang nach metaphysischer Erkenntnis in die Wiege gelegt. Ja gehen wir diesem Zug und seiner Entstehung nach, so werden wir erkennen, daß er nichts anderes ist als das Korrelat zu der in der Vernunft liegenden Loslösung von den der Seele im Zustande der Gebundenheit angelegten Erkenntnisschranken, mit anderen Worten, daß er das Komplement der Vernunftfreiheit ist. Die in der Vernunftfreiheit liegende Negation wird durch diesen Zug zur Position. Sind uns durch die Vernunftfreiheit die Pforten zur Erkenntnis des Ewigen und Unendlichen geöffnet worden, so ist es dieser Zug, der uns antreibt und befähigt, durch die geöffneten Pforten in den Saal selbst zu schreiten und uns im Anblick der unsrer dort harrenden Wunder zu ergehn. Diesem Drange nachgehn ist somit gleichbedeutend mit dem Aufsuchen der äußersten Grenzen der Vernunft, auf ihn verzichten, würde heißen, auf die Vernunft selbst verzichten.

Spekulative Naturwissenschaften nicht Metaphysik. Wir haben, wie oben bemerkt, durch die Erklärung des Begriffs Seinswissenschaft als der Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich zunächst der Seinswissenschaft in ihrer Gesamtheit ein bestimmtes, scharf umschriebenes Gebiet zugewiesen und sie hierdurch von allen übrigen Wissenschaften abgesondert. Durch die obige Erklärung des Begriffs Wesenslehre haben wir ein Gleiches nun aber auch inbezug auf diesen Begriff gegenüber der Erscheinungslehre (Erkenntnis- und Willenslehre) getan. Damit würden wir an sich der Aufgabe, Übergriffen der anderen Wissenschaften auf das Gebiet der Seinswissenschaft und umgekehrt dieser auf jene zu wehren voll genügt haben, wenn nicht ein Umstand wäre, der insonderheit bei der Wesenslehre immer von Neuem zu Versuchen geführt hat und noch führt, andere Wissenschaften mit dieser zu vermischen und dadurch den Charakter gleichermaßen beider zu verwirren. Damit hat es folgende Bewandnis. Wir werden unten sehen, daß die hauptsächlichste Denkoperation, deren die Wesenslehre sich bei ihrem Verfahren bedient, die sogenannte Spekulation ist, d. i. jenes eigentümliche Verfahren der Verknüpfung der Begriffe zu Urteilen, der Urteile zu Schlußfolgerungen, bei welchem Erkanntes zugrunde gelegt wird, um noch Unbekanntes aus ihm zu folgern, die Erweiterung unserer Erkenntnis also nicht auf dem Wege der uns sonst den Erkenntnisstoff zuführenden Sinneswahrnehmungen, sondern auf dem Wege der in das noch Unentdeckte hinausgreifenden Folgerung, Vermutung, Kombination angestrebt wird. Durch diesen Umstand nun, daß sich die Wesenslehre der Spekulation bei ihrem Verfahren als ihres hauptsächlichsten Erkenntnismittels bedient und bedienen muß, hat man sich vielfach dazu verleiten lassen, auch andere Wissenschaften, wenn sie von der Denkoperation der Spekulation Gebrauch machen, deshalb weil sie das tun, als metaphysische Wissenschaften anzusehen. Das letztere ist indessen ein vollkommener Irrtum und deshalb streng zurückzuweisen. Denn wenn die Spekulation auch schon für die Wesenslehre das hauptsächlichste Erkenntnismittel bildet, so ist sie für dieselbe doch weder das ausschließliche Erkenntnismittel, noch ist sie ihr dergestalt wesentlich, daß sie eines ihrer Begriffsmerkmale ausmachte. Wie nämlich die Wesenslehre außer der Spekulation auch alle sonstigen Erkenntnismittel anwendet, so tritt andrerseits die Spekulation auch bei den sonstigen, nicht bloß beschreibenden Wissenschaften als eine sehr häufig angewendete Denk- und Erkenntnisoperation auf; und zwar ohne daß deshalb der Charakter der betr. Wissenschaften irgendwie geändert wird. Wenn der Chemiker in seinem Laboratorium mit Wage und Retorte, der Physiker mit der galvanischen Säule oder der Luftpumpe, der Astronom mit dem Pendel und dem Spektrum, oder wenn der

Physiolog am lebenden Tierkörper Versuche macht, so liegt hierin überall ein Operieren mit der Spekulation, liegt hierin überall ein Vorgehen der betr. Wissenschaften auf spekulativem Wege. Nichtsdestoweniger wird dadurch an dem Charakter der betr. Wissenschaften als Naturwissenschaften nicht das mindeste geändert. Ebensowenig ist das der Fall, wenn das spekulative Verfahren bei diesen Wissenschaften eine noch ausgeprägtere Gestalt annimmt, z. B. wenn der Chemiker jene bekannte, die Größe der Atomgewichte zu Grunde legende Tabelle der Elemente aufstellt und aus dieser Tabelle auf rein spekulativem Wege nicht bloß die Richtigstellung der Atomgewichte bei gewissen Elementen bewirkt, sondern aus den Lücken dieser Tabelle auch auf die Eigenschaften noch nicht bekannter Elemente schließt, die später wie das Gallium und Skandium tatsächlich auch entdeckt worden sind; oder wenn der Astronom aus der Störung der Laufbahn eines bekannten Planeten auf das Vorhandensein eines noch unbekannten Planeten schließt, dessen Vorhandensein tatsächlich auch durch das Fernrohr später festgestellt wird. Auch hier wird die Eigenschaft jener Wissenschaften als Naturwissenschaften im mindesten nicht beeinflußt. Ja dies ist selbst dann nicht einmal der Fall, wenn die Spekulation bei den Naturwissenschaften auf gewisse grundlegende Erscheinungen, namentlich die geschichtlichen Entstehungsursachen und Entwicklungsvorgänge der erkannten Welt ausgedehnt wird, selbst dann werden die fraglichen Wissenschaften noch nicht zu metaphysischen. Hierher gehört beispielsweise die auf die chemischen Mischgewichte sich gründende Lehre von dem mechanischen — im Gegensatze zum dynamischen — Atomismus, auf der gegenwärtig die Chemie aufgebaut ist und mit der sie die glänzendsten praktischen Erfolge erzielt hat. Hierher gehört die Äthertheorie, durch die der Physiker die verschiedenen Naturkräfte auf ein und dieselbe Quelle zurückzuführen sucht. Hierher gehört ferner auch die bekannte Lehre von der Entstehung des Planetensystems, die Kant und Laplace aufgestellt hat, sowie die auf die Entropie sich gründende Lehre von der Vergänglichkeit des Sonnensystems. Endlich gehört aber hierher nicht minder auch eine andere Theorie, für die man mit großer Zähigkeit den Charakter einer metaphysischen in Anspruch nimmt, nämlich die Darwinsche Deszendenz- und Selektionstheorie, eine Theorie, von der Volkelt mit Recht sagt: „Besonders im Gefolge des Darwinismus hat sich eine Art Popularphilosophie ausgebildet, die ohne von Erkenntnistheorie und Skepsis beunruhigt zu werden, den durch Anpassung, Vererbung usw. geregelten Mechanismus der Entwickelung, also eine zur Außenwelt der Erscheinung gehörige Tatsache, naiv und resolut zum welterklärenden Problem erhebt.“ Von allen diesen Theorien kann nicht einer der Charakter einer metaphysischen zuerkannt werden. Denn ihnen sämtlich ist eigentümlich, daß sie das empirisch Erkannte als wirklich zu Grunde legen und hiervon ausgehend lediglich eine Erweiterung des empirischen Wissens erstreben, während die Spekulation bei der Wesenslehre, wie unten des näheren dargelegt werden wird, das auf dem Wege der Erfahrung Erkannte nur als Vorstufe des Erkennens, nur als Erscheinung auffaßt, von der erst zum Wahrhaft-Wirklichen, dem Wesen hindurchgedrungen werden soll. Das letztere aber liegt den gesamten genannten Theorien durchaus fern, und nicht eine Zufälligkeit sondern nur die notwendige Folge hiervon ist es, daß es bei den in Rede stehenden Theorien, die Darwinsche Deszendenztheorie nicht ausgenommen, vollständig außerhalb ihres Könnens wie ihrer Aufgabe liegt, das zu leisten, was die Wesenslehre zu leisten hat, nämlich das Mannigfaltige des gesamten menschlichen Wissens unter einem höheren Gesichtspunkt zur Einheitlichkeit zu verknüpfen und dadurch die Widersprüche, die uns bei der Erfahrungserkenntnis in Gestalt der obengedachten Daseinsprobleme entgegentraten, aufzulösen. Keine von allen jenen Theorien kann daher zu den metaphysischen gezählt werden, sondern sie sind nichts weiter als naturwissenschaftliche Spekulationen bezw. spekulative Naturwissenschaft.

Charakter des Materialismus.

Fast könnte es von diesem Standpunkte aus scheinen, daß auch das philosophische System, das man als Materialismus zu bezeichnen pflegt, nicht zu den metaphysischen gerechnet werden dürfe, insofern dasselbe die empirisch gegebene Materie zu seiner ausschließlichen Grundlage nimmt. Mit dieser Annahme würde man indessen zuweit gehen. Denn wenn sich diese Beschaffenheit seiner Grund- und Unterlage auch bei dem Ausbau des Materialismus in der Hinsicht geltend macht, daß der Materialismus sich mit jener Grundlage der Mittel beraubt, eine Erklärung der Materie selbst oder die Hervorbringung seelischer Zustände, namentlich der Bewußtseinsphänomene, zu geben und sein System daher aller-

dings im wesentlichen nur die physische Natur zum Gegenstande hat, so ist doch andrerseits nicht zu verkennen, daß er gleichwohl insofern durchaus ein metaphysisches Gepräge an sich trägt, als er in der Setzung der Materie als Substanz sowohl die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit als auch die Lösung der Daseinsprobleme, die er allerdings mehr durch Verneinung beseitigt als beantwortet, anstrebt. Tatsächlich ist denn auch der Materialismus bei der Einfachheit seines Systems und der Faßlichkeit seiner Unterlagen dasjenige metaphysische System, das ebenso zeitig aufgetreten ist, als es zu allen Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden hat.

Desgl. der Ethik.

Zur Metaphysik ja überhaupt zur Seinswissenschaft gehört endlich auch nicht die Ethik. Bekanntlich wird ja vielfach die gegenteilige Auffassung vertreten. Als das bezeichnendste Beispiel für letzteres kann die Auffassung Spinozas gelten. Spinoza sah die Ethik nicht bloß als einen Teil der Metaphysik an, sondern identifizierte sie sogar geradezu mit der letzteren dergestalt, daß er die Ethik nicht allein unter metaphysischen Gesichtspunkten darstellte, sondern die gesamte Metaphysik in seinem grundlegenden gleichnamigen Werke überhaupt als Ethik behandelte. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung ist indessen eine augenfällige. Die Ethik gehört weder zur Metaphysik noch überhaupt zur Philosophie. Sie gehört zu der letzteren sowenig, wie die Aesthetik oder die Rechtswissenschaft zu ihr gehört. Die Philosophie oder die Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich hat festzustellen, wie die Begriffe Gut und Bös, wie die Begriffe vom Schönen und vom Recht als solche in uns entstehen. Sie kann hierbei diese Begriffe auch nach ihrem materiellen Inhalt je nach dem Verhältnisse, in dem sie zu der eingeschlagenen Entstehungserklärung stehen, einer Kritik unterwerfen. In der Hauptsache und dem Wesen nach aber hat sich die Philosophie auf das Formale dieser Begriffe zu beschränken. Den konkreten, den materiellen Inhalt dieser Begriffe, wie er sich je nach den positiven Gesichtspunkten, die man ihnen zu Grunde legt, verschieden gestaltet, hat nicht die Philosophie, die gleichbedeutend ist mit einer allgemeinen Wissenschaftslehre, diesen Inhalt haben vielmehr die Sonderwissenschaften: die Ethik, die Ästhetik, die Rechtswissenschaft festzustellen. Abstrahieren diese Wissenschaften bei ihrer Feststellung des positiven Inhalts jener Begriffe

von den gegebenen Verhältnissen und Unterlagen, suchen sie diesen Inhalt vielmehr von dem Standpunkt höchster Allgemeinheit aus, wie er in dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft ohne Rücksicht auf bestimmte Zeiten und Völker gefunden werden kann, festzustellen, so werden sie zwar wegen ihrer Annäherung an die Methode und den Gegenstand der Philosophie als philosophische bezeichnet: philosophische Ethik, Kunstphilosophie, Rechtsphilosophie, sie werden deshalb aber auch in dieser Gestalt noch nicht Teile der Philosophie.

2. Die Wesenslehre als Wissenschaft.

Die verschiedenen Erkenntnismittel für metaphysische Fragen.

Zur Befriedigung des oben gekennzeichneten, dem Menschen mit der Vernunft gleichzeitig anerschaffenen und von dieser untrennbaren Zugs nach der Vervollkommnung seiner Erkenntnis und der Auflösung der dieser anhaftenden Widersprüche bietet sich in der Anlage unseres Erkenntnisvermögens nicht ein Mittel nur, sondern es stehen deren verschiedene zur Verfügung. In erster Linie kommt hierbei in Betracht das in der Erkennislehre (I a 186 fg.) dargestellte Vermögen unserer Seele, mit dem Erkenntnisstoffe durch beliebige Verknüpfung und Trennung der Vorstellungen völlig frei schalten und walten zu können, das Vermögen der Einbildungskraft, der Phantasie. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß sich dieses Vermögen nach seinem ganzen Wesen vor allen andern in den Dienst jener Bestrebungen stellen läßt. Übernimmt aber die Einbildungskraft die in Rede stehende Aufgabe, so muß sie hierbei notwendigerweise, um tätig werden zu können, einen Faktor haben, der für die Art der Behandlung der Aufgabe und den für deren Lösung einzuschlagenden Weg die Richtung angibt. Denn ohne dies würde ihre Tätigkeit auf diesem Gebiete rein willkürlich und darum ohne tieferen Wert sein. Dieser richtunggebende Faktor kann aber nur das Gemüt sein. Das Gemüt also ist in diesem Falle das bestimmende und maßgebende. Es trifft die Auswahl aus dem zur Verfügung stehenden unermeßlichen Schatze von Ideen, entscheidet über ihre Verknüpfung, ihren Aufbau, ihren Zusammenschluß zu einem System. Allein Richter, wie es ist, nimmt das Gemüt hierbei an, was zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienlich ist, und lehnt es

ab, was diesen Bedürfnissen zuwiderläuft. Unter diesen Bedürfnissen aber, nach denen das Gemüt entscheidet, sind verschiedene Gruppen zu unterscheiden. Den ersten Rang unter ihnen nehmen die religiösen Bedürfnisse d. h. diejenigen Bedürfnisse ein, die ihre Befriedigung durch die Gottesidee suchen. Es entspricht durchaus demjenigen Zusammenhang, in dem die Fragen wegen einer Vervollkommnung unserer Erkenntnisse und der Lösung der Probleme des Daseins vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs aus der Vernunft mit dem Gemüte stehen und andererseits der Einfachheit der hierbei aufzuwendenden Mittel, daß die Religion nicht bloß zu allererst sondern auch am allgemeinsten die Aufgabe übernommen hat, der Menschheit die Lösung jener Fragen zu bieten. Wie weit wir in der Geschichte der Menschheit zurückblicken, und welche Völker immer es sind, unter denen wir hierbei Umschau halten, überall tritt uns in dieser Beziehung dieselbe Erscheinung entgegen: daß der Mensch zuerst durch die Gottesidee seinem stückweisen Wissen von der Welt der Dinge einen Abschluß zu geben und aus dieser Idee heraus auch der Widersprüche Herr zu werden gesucht hat, die die Erfahrungserkenntnis in ihm hervorruft. In der Sache liegt es, daß diese Lösung durch die Religion nach den Kulturstufen, auf denen sich die einzelnen Völker befanden nnd befinden, eine sehr verschiedene war und ist; und daß namentlich auch die einzelnen Probleme hierbei in verschieden starkem Grade betont und in Berücksichtigung gezogen worden sind. In letzterer Beziehung läßt sich soviel feststellen, daß das Allmachtsproblem und das Unsterblichkeitsproblem, demnächst aber auch das Zweckmäßigkeitsproblem bei den Religionen fast aller Zeiten und aller Völker in besonderem Maße Beachtung gefunden hat, während das Problem der Willensfreiheit erst höher entwickelte Religionsformen eingehender beschäftigt, und das sogenannte Erkenntnisproblem als das am fernsten liegende überhaupt bei Seite gelassen wird.

a) Religion.

b) Kunst.

Hand in Hand mit der Religion oder doch neben ihr hat sich auch, den ästhetischen Bedürfnissen des Gemüts Rechnung tragend, die Kunst und insbesondere die Dichtkunst bei der Lösung der metaphysischen Fragen beteiligt. Namentlich war dies bekanntermaßen bei den Völkern des klassischen Altertums, in ähnlicher Weise aber auch bei den alten germanischen Völkern der Fall. An den Schöpfungsgeschichten, die in den Mythen dieser

Völker auftreten, ebenso wie an der Gestaltung ihrer Götterlehren, und bis zu einem gewissen Grade selbst an der Ausbildung ihrer ethischen Grundsätze haben in der Hauptsache gleichen Anteil wie die religiösen Gefühle und Bedürfnisse so auch die ästhetischen Gefühle und Bedürfnisse gehabt, die diesen Völkern eigen waren. Das Dogma war sonach bei diesen Völkern ebenso von ästhetischen wie religiösen Gefühlen eingegeben, indem jene in gleichem Maße das Denken und Fühlen, das Wissen und Wollen dieser Völker ausfüllte, und dadurch für ihre gesamte Weltanschauung und Lebensauffassung bestimmend wurden.

c) Theosophie und Mystik.

In der Mitte zwischen Religion und Kunst stehend, ist endlich auch noch ein weiterer Zug, der dem Menschen eigentümlich ist, nämlich der Zug und Hang nach dem sogenannten Theosophischen und Mystischen als Gesichtspunkt aufgetreten, der bei der Lösung metaphysischer Fragen seinen Einfluß geltend gemacht hat. Es ist dies jener Zug, der sich auf dem Gebiete der Ausgestaltung der Gottesidee und der Sittlichkeitsbegriffe durch seine starke Hinneigung zu dem Phantastischen und seinen esoterischen, geheimnisvoller Beziehungen zu den Gottesvorstellungen sich rühmenden Charakter kennzeichnet. Auch dieser Zug zieht sich durch fast alle Völker und alle Zeiten, und sein Anteil an der Behandlung metaphysischer Fragen ist zeitweilig stark in den Vordergrund getreten. Seinen bezeichnendsten Ausdruck hat er in der jüdischen Kabbala und in den Schriften eines Theophrastus Paracelsus, eines Jordanus Bruno und Andrer gefunden.

d) Wissenschaft. Deren Charakter.

Den sämtlichen bisher gedachten Methoden, metaphysische Fragen zu behandeln, bei denen die freie, aber in ihrer Richtung teils durch die religiösen, teils durch die ästhetischen, teils durch die theosophischen und mystischen Bedürfnisse des Gemüts bestimmte Einbildungskraft das Mittel des Verfahrens bildet, steht die Behandlung der metaphysischen Fragen auf wissenschaftlichem Wege, also auf dem oben (I a 298 ffg.) festgestellten Weg des gesetzmäßigen Erkennens. Zwischen diesen beiden verschiedenen Gruppen der Behandlung metaphysischer Fragen, auf der einen Seite also der religiösen, ästhetischen und theosophisch-mystischen und auf der anderen Seite der wissenschaftlichen, besteht eine ebenso hervorstechende wie tiefgehende Verschiedenheit, und nur, wenn diese Verschiedenheit aufs genaueste fest-

gestellt und vor Augen geführt wird, darf man sich Hoffnung machen, das Wesen der Metaphysik richtig zu erfassen. Diese Verschiedenheit aber beruht in folgendem. Bei der Lösung metaphysischer Fragen durch die Religion, die Kunst oder die Mystik ist zwar das Verfahren nach den Grundsätzen des folgerichtigen Denkens ebenfalls keineswegs ausgeschlossen, im Gegenteil wird je höher die genannten Faktoren in ihrer Ausbildung stehen, um so stärker auch der Anteil sein, den an der Aufstellung ihrer Lehren auch das gesetzmäßige Erkennen nimmt, dennoch sind die Gesichtspunkte, nach denen bei beiden von dem folgerichtigen Denken Gebrauch gemacht wird, doch grundverschiedene. Das folgerichtige Denken ist nämlich bei den nur genannten Methoden nicht das unbedingt richtunggebende, nicht das unbedingt entscheidende und maßgebende, sondern den Ausschlag gibt bei ihnen letzten Endes als allein maßgebender Faktor das Gemüt und seine Anforderungen. Die wissenschaftliche Behandlung der metaphysischen Fragen dagegen schließt mindestens zunächst grundsätzlich jeden Einfluß des Gemüts bei ihrem Verfahren aus, läßt für dasselbe vielmehr nur und ausschließlich die Erkenntnisgefühle (I b 102 fg.) maßgebend sein. Ihr Verfahren besteht demgemäß darin, jene Fragen auf Grund der Wahrnehmungen des äußeren und des inneren Sinns sowie durch die Operation des folgerichtigen Denkens zu bearbeiten und zwar zu dem Zweck, um auf diesem Wege das, was wahrhaft ist, also die Wirklichkeit festzustellen. Es wird demnach bei dieser Behandlung nicht danach gefragt, welche Vorstellungen sind aus irgendwelchem Grunde dem Gemüte genehmer und entsprechender, nicht danach, welche Vorstellungen befriedigen die religiösen oder ästhetischen oder mystischen Bedürfnisse des Gemüts, sondern allein danach, durch welche Vorstellungen werden die Erkennntnisgefühle befriedigt, welche Vorstellungen sind als der Wirklichkeit entsprechend anzuerkennen und welche nicht. Es stellt sich also diese Art der Behandlung der metaphysischen Probleme den großen Vorwurf, festzustellen, ob und inwieweit diese bedeutendsten aller Fragen unter völligem Ausschlusse jeder Einwirkung des Gemüts allein auf dem Wege der Verstandeserkenntnis beantwortet und gelöst werden können. Aus diesem bedeutsamen Unterschied in der Art der Behandlung ergibt sich aber demnächst auch folgender nicht minder bedeutsame Unterschied

in dem Wert und der Bedeutung, die den auf diesen verschiedenen Behandlungswegen gewonnenen Sätzen zukommt. Für die unter der Einwirkung des Gemüts zustandekommenden Vorstellungen gibt es keine Gesetze, gibt es keine bestimmten, alle bindenden Regeln ihres Zustandekommens. Was gut, was schön, was recht ist, darüber kann wohl namentlich unter sonst gleichgesinnten Menschen im Wesentlichen Übereinstimmung der Auffassung herrschen. Wo das der Fall ist, beruht diese Übereinstimmung jedoch nicht auf einem uns erkennbaren nach bestimmten Gesetzen sich richtenden, in unserem Ich sich abspielenden, an verschiedene Stadien geknüpften Prozeß von verschiedenen seelischen Tätigkeiten, sondern allein auf dem Gefühle. Von den Gefühlen aber haben wir oben (I b 82 ffg.) gesehen, gilt ausnahmslos, daß sie sich lediglich nach der einem jeden eigenen Gemütsanlage richten und demgemäß zwar in ihrer Betätigung und Entwickelung beeinflußt aber nicht willkürlich erzeugt werden können. Wer also bei seinem Verfahren von vornherein erklärt, daß er für dasselbe nur das Gemüt maßgebend sein läßt, der ist unter diesen Umständen weder in der Lage, von der Behauptung eines anderen zu sagen, daß sie richtig oder unrichtig ist, denn darüber entscheidet ja eben nur das Gemüt, und wenn dies beim Gegner anders spricht als bei dem Behauptenden, so hat der letztere weder ein Recht noch ein Mittel, den anderen des Irrtums zu zeihen, noch kann er verlangen, daß der andere seine Ansicht als die richtige anerkennt. Behandelt man also die metaphysischen Fragen rein vom Standpunkte des Gemüts aus, wie dies bei der Behandlung von rein religiösen oder rein ästhetischen oder rein mystischen Gesichtspunkten aus der Fall ist, so hat zwar jeder das Recht, seine Auffassung für berechtigt zu halten, er hat aber nicht das Recht, die Auffassung eines anderen als falsch und unberechtigt zu bekämpfen, mit anderen Worten seine Ansicht als allgemeingeltend und allgemein verbindlich anzusehen und von diesem Standpunkt aus ihre Anerkennung auch von den übrigen zu fordern. Jeder ist bei einem Streit über Religion und Kunst auch den besten vom Gegner vorgebrachten Gründen gegenüber in der Lage, die Ansicht des Gegners mit der Erklärung vollwirksam abzuweisen, daß die betr. Auffassung seinen Gefühlen nicht entspricht, und dagegen kann ihm nichts erwidert werden, weil bei den Kampfbedingungen eben gleich von vornherein feststand, daß im letzten

Grunde nichts anderes als das Gemüt den Ausschlag gibt. Bei dieser Behandlungsmethode gibt es also kein wahr und falsch, kein richtig oder unrichtig, sondern nur ein genehm und nichtgenehm. Daher auch die Ergebnislosigkeit der meisten Kontroversen über religiöse Gegenstände. Anders bei der wissenschaftlichen Behandlung. Es liegt, wenn ich einen bestimmten Gegenstand vor mir sehe und greife, nicht in meinem Belieben, ob ich dessen Vorhandensein annehmen will oder nicht, es liegt, wenn ich davon ausgehe, daß alle Menschen sterblich sind, nicht in meinem Belieben, ob ich daraus folgern will, daß auch Gajus sterblich ist, es liegt, wenn ich weiß, daß die Sonne bisher alle Tage aufgegangen ist, nicht in meinem Belieben, ob ich daraus schließen will, daß die Sonne auch morgen aufgehen wird, sondern ich kann überhaupt nicht anders, ich muß einer in mir liegenden Notwendigkeit entsprechend annehmen, im ersten Falle, daß jener Gegenstand tatsächlich vorhanden ist, im zweiten, daß auch Gajus sterblich ist, im letzten, daß die Sonne morgen wieder aufgehen wird. Ich werde dazu gezwungen durch die sich in meinem Inneren nach bestimmten Gesetzen vollziehenden Vorgänge, die in der gedachten Weise mein Erkenntnis- oder Wirklichkeitsgefühl und die aus dieser hervorgehende Überzeugung beeinflussen. Und diese nach bestimmten Gesetzen sich richtenden Vorgänge vollziehen sich nicht bloß in meiner Seele in der gedachten Weise, sondern in gleicher Weise auch in der Seele jedes anderen geistig normal veranlagten Menschen. Auch jeder andere muß in den obigen Fällen zu den gleichen Urteilen kommen, zu denen ich gekommen bin. Während die Urteile bei der Behandlung nach religiösen, ästhetischen oder mystischen Gesichtspunkten rein subjektive, für andere also nicht maßgebend waren, sind sie sonach bei der wissenschaftlichen Behandlung objektive, auch jeden andern bindende, sind sie solche, von denen ich auch von jedem anderen beanspruchen kann, daß er sie auch seinerseits als richtig anerkennt, wie auch jeder andere von mir beanspruchen kann, daß ich sie als richtig anerkenne. Daher die Allgemeingiltigkeit und Allgemeinverbindlichkeit der Sätze der exakten Naturwissenschaften als der Physik, der Chemie usw. Aus diesem wesentlichen Unterschiede aber, daß bei der Religion, der Kunst, der Mystik die letzte Entscheidung durch das Gemüt getroffen wird und ihre Sätze nur subjektive sind, während bei

der wissenschaftlichen Behandlung die Entscheidungen auf Grund des gesetzmäßigen Erkennens getroffen werden, und daher die Sätze Gemeingiltigkeit beanspruchen können, aus diesem Unterschiede ergeben sich für die Metaphysik mit Notwendigkeit auch zwei weitere wesentliche Folgerungen. Die eine ist die, daß es durchaus als der Sache zuwiderlaufend angesehen werden muß, wenn man bei der Metaphysik die ebengedachten grundverschiedenen Methoden der Behandlung gleichzeitig und nebeneinander anwendet. Ein solches Verfahren schließt eine sachgemäße Behandlung der Metaphysik gleich von vornherein und schlechterdings aus. Man vermischt in solchem Falle Erkenntnisse, die nach dem Nurausgeführten auf ganz verschiedenen Wegen gewonnen worden sind, innerlich eine ganz verschiedene Struktur aufweisen und nach außen von ganz verschiedenem Wert und ganz verschiedener Wirkung sind. Man kann der Religion, man kann der Kunst nicht wehren, sich mit metaphysischen Fragen zu befassen, im Gegenteil bildet dies namentlich bei der ersteren eine ihrer wesentlichsten Aufgaben, aber es muß dies nach außen gekennzeichnet werden, muß kenntlich gemacht werden, daß bei dieser Behandlungsweise die Befriedigung des Gemüts der letzte Zweck und daß für sie daher das subjektive Ermessen im letzten Grunde ausschlaggebend ist. Nicht aber darf eine solche Behandlungsweise unter der Form der Wissenschaft auftreten und unter diesem Vorwande Gesetzmäßigkeit und Allgemeingiltigkeit ihrer Sätze beanspruchen. Gesetzmäßigkeit und Allgemeingiltigkeit kommt eben nur den Sätzen der Wissenschaft zu. Geschieht das Gegenteil, so kann hieraus bloß Verwirrung entstehen, durch die unter allen Umständen die Sache selbst mehr oder minder schwer leiden muß. Das andere aber, was aus der obengedachten Verschiedenheit mit gleicher Bestimmtheit folgt, ist, daß die Metaphysik, wenn sie selbständig auftreten und Allgemeingiltigkeit für ihre Sätze beanspruchen will, das nur kann, wenn sie als Wissenschaft auftritt d. h. wenn sie ihr System als solches und in allen ihren Einzelheiten auf dem Boden des gesetzmäßigen Erkennens errichtet. So allein kann die Metaphysik neben der Religion und der Mythologie ihren selbständigen Rang einnehmen, so allein kann sie Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion werden, so allein mit den übrigen Wissenschaften in Beziehung treten und gleich diesen auf dem Boden der Wirklichkeit stehend, ihre Er-

kenntnisse auch als andere bindend hinstellen. Der alleroberste Grundsatz für die Behandlung der Metaphysik und der Grundsatz, der bei jedem Schritt auf diesem Gebiete unbedingt feststehn muß, ist also: die Metaphysik ist Wissenschaft, sie ist nur Wissenschaft und nichts außerdem, ihre Erkenntnisse dürfen unter Ausschluß jedes anderen Faktors namentlich des Gemüts nur und allein auf dem Wege des gesetzmäßigen Erkennens gesucht und gewonnen werden.

Geschichtlicher Überblick über den Einfluß der verschiedenen Methoden.

Ist dieser Charakter der Metaphysik als einer Wissenschaft in dem langen Zeitraume, seitdem die Metaphysik in der Kulturentwickelung der Menschheit aufgetreten, stets erkannt und ihrer Behandlung zu Grunde gelegt worden? Diese Frage ist mit nein zu beantworten. Zwar kann man als außer allem Zweifel stehend ansehen, daß, solange man metaphysische Fragen selbständig zu behandeln gepflegt, hierbei stets auch mehr oder weniger der Gedanke vorgeschwebt hat, sie nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu behandeln. Andernseits aber ist ebenso gewiß, daß hierbei der Unterschied zwischen einer lediglich wissenschaftlichen Behandlung und einer Behandlung nach religiösen und anderen Gesichtspunkten weder in den Zeiten des Altertums noch in denen des Mittelalters klar zum Bewußtsein gekommen oder für diese Behandlung in der Praxis ausschlaggebend geworden ist. Ja das letztere ist namentlich in der nachchristlichen Zeit bei dem überwältigenden Einfluß, den das Auftreten der christlichen Religion auf alle anderen Geistesgebiete ausgeübt hat, so wenig der Fall gewesen, daß man noch heute, wenn man für die Epochen der Metaphysik nach einem Einteilungsgrund sucht, dieser Einteilung nicht in der Sache selbst liegende Gesichtspunkte, etwa wie es v. Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik durch seine Einteilung nach der Stellung der Metaphysik zum Idealismus und Realismus tut, zu Grunde legt, sondern diese Einteilungsgründe in dem Grade sucht, in dem die Metaphysik außer nach wissenschaftlichen auch nach religiösen Gesichtspunkten behandelt worden ist. Auf der andern Seite wird die Geschichte dieser Beteiligung religiöser Gesichtspunkte bei der Behandlung der Metaphysik aber auch gerade dadurch gekennzeichnet, daß jede neuauftretende Periode die theologische und dogmatische Behandlungsweise mehr und mehr verdrängt hat, um sie in der Metaphysik der Neuzeit so gut wie ganz zu beseitigen, und dadurch den obigen Grundsatz, daß die Metaphysik lediglich Wissenschaft ist, zur vollen Geltung und uneingeschränkten Herrschaft zu bringen. Auch der geschichtliche Verlauf, den die Behandlung der Metaphysik genommen, führt sonach den Beweis dafür, daß die Behandlung der Metaphysik als Wissenschaft die einzige ihr angemessene ist, und wir können daher nicht umhin, diesen geschichtlichen Verlauf, wenn auch nur in seinen alleräußersten Umrissen so doch wenigstens hier zu skizzieren. Den ersten Abschnitt der nachchristlichen Philosophie pflegt man als den „patristischen" zu bezeichnen. Es ist dies der Abschnitt, in dem „die philosophische Spekulation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht" (Überweg und Heinze), dergestalt, daß sie bei der Erzeugung der christlichen Dogmen selbst und unmittelbar mitwirkt, demnächst aber auf Grund der festgestellten Dogmen als ein diese Dogmen rechtfertigender und bei ihrer weiteren Ausbildung sich beteiligender Faktor erscheint. Religiöse und wissenschaftliche Gesichtspunkte gehen in dieser Periode noch indessen keineswegs gleichberechtigt sondern bei einer bedingungslosen Vorherrschaft der ersteren nebeneinander her. Der besondere Charakter der wissenschaftlichen Behandlung kommt dabei nur dadurch zum Ausdruck, daß die Philosophie den Gegenstand, den sie sich von der Theologie hat entgegenbringen lassen, nach den für die Wissenschaft maßgebenden Gesetzen des Erkennens behandelt. In der nächsten Periode, die man als die „scholastische" bezeichnet, tritt die wissenschaftliche Behandlung metaphysischer Fragen schon in einigermaßen ausgeprägterer Gestalt hervor. Denn wenn schon auch in dieser Periode die Vorherrschaft der Kirchenlehre noch ohne Abschwächung andauert, so wird in ihr doch durch das volle Bekanntwerden der aristotelischen Logik und durch das Zurückgehen auf sie dem Verfahren in bewußter Weise der Stempel des wissenschaftlichen aufgedrückt. Was die Kirche auf Grund allein der im Gemüte wurzelnden Bedürfnisse aufgestellt, das bestrebt sich diese Periode, in wissenschaftlicher Behandlung auch der Verstandeserkenntnis näher zu bringen. Gott soll nicht mehr bloß geglaubt, sein Dasein sowie das, was aus ihm für die Beantwortung metaphysischer Fragen folgt, soll auch nach den Gesetzen der Logik bewiesen werden. Trotzdem war die Rolle, die die Philosophie auch in dieser Periode als Magd der Kirche spielte, eine ihrem Wesen und ihrer Bedeutung noch wenig angemessene, und es ist

daher nicht bloß berechtigt, sondern enthält auch eine besondere Bestätigung der hier vertretenen Auffassung der Metaphysik als Wissenschaft, daß man die Philosophie in dieser wie der vorhergehenden Periode in der Geschichte der Philosophie häufig nur als eine „niedrigere Form“ des Denkens gelten läßt, ja von einigen Seiten geradezu als „großen, leeren Raum“ in der Entwickelung der Philosophie bezeichnet. Zum wirklichen Durchbruch kam der Gedanke von dem wissenschaftlichen Charakter, keineswegs aber auch schon von der vollen Selbständigkeit der Philosophie erst in der durch Descartes eingeleiteten Periode der neueren Zeit. „Die Philosophie der Neuzeit ist die Philosophie seit der Aufhebung des die patristische und scholastische Periode charakterisierenden Dienstverhältnisses gegen die Theologie in ihrem stufenweisen Fortgang zur freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen bereicherten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiven wissenschaftlichen Forschung und dem sozialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntnis des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes“ (Überweg und Heinze). Es war bereits in dieser Periode, daß ein Bacon selbst die Möglichkeit eines unvereinbarlichen Gegensatzes zwischen Philosophie und Religion durch die Behauptung andeutete, daß die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zum Unglauben, die Einmischung der Wissenschaft in die Religion aber zur Phantasterei führe, eine Behauptung, die jedoch derselbe Bacon durch den Ausspruch modifizierte „leves gustus in philosophia fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.“*) Dennoch war die Betonung des wissenschaftlichen Charakters der Philosophie in dieser Periode noch keineswegs gleichbedeutend mit deren voller Selbständigmachung. Denn auch in dieser Periode noch ist der Dogmatismus, d. h. die Anlehnung an die Theologie noch vorherrschend und selbst der Skeptizismus, der in England in den erkenntnistheoretischen Systemen eines Hume und Locke in dieser Periode auftrat, vermochte hieran noch etwas wesentliches nicht zu ändern. Erst mit dem Auftreten Kants wurde die Philosophie auch in materieller Beziehung wahrhaft selbständig gemacht und dadurch zu allererst zum Range einer Wissenschaft emporgehoben. Es war im Kampfe

*) Ein bloßes Kosten der Philosophie führt zum Atheismus, ein gründlicheres Eindringen aber zur Religion zurück.

mit dem Dogmatismus das philosophische Credo Kants, daß die Philosophie nur sich selbst gehört, daß sie nur Wissenschaft ist, und daß jede andrer Behandlung als ihrem innersten Wesen fremd und schädlich mit größter Entschiedenheit zurückzuweisen sei. Dies ist der Grundgedanke seiner Kritik der reinen Vernunft, die wie kein andres Werk vorher oder nachher in dieser Beziehung klarstellend und luftreinigend gewirkt hat. Und wenn schon auch nach dem Auftreten Kants dann und wann ebensowohl theologische (Wagner) als theosophische und mystische (Schelling, Schleiermacher, Fechner) und selbst im gewissen Sinne ästhetisierende (Begriffsdichtungen der spekulativen Schule) Momente und Einwirkungen auf die Behandlung der Philosophie und insbesondere der Metaphysik sich wieder geltend gemacht haben, so ist und bleibt es doch offenbar das charakteristische Kennzeichen der Philosophie der neuesten Zeit, daß die Philosophie zum vollen Bewußtsein ihrer Eigenschaft als Wissenschaft durchgedrungen ist und von diesem Standpunkte aus insbesondere auch für die Metaphysik allein die wissenschaftliche Behandlung als die ihr angemessene anerkennt. Ja die Philosophie der neuesten Zeit geht noch weiter. Es genügt ihr schon nicht mehr, bloß mit der BezeichnungWissenschaft belegt zu werden, sie beansprucht vielmehr die Wissenschaft der Wissenschaften, die Wissenschaftslehre schlechthin, die königliche Wissenschaft, die via regia zur Erkenntnis zu sein. Anlangend aber ihr Verhältnis zur Theologie, so hat sie ihre Selbständigkeit gegenüber dieser bis zu dem Punkte grundsätzlich durchgeführt, daß sie in der Gestalt des Materialismus eines Moleschott, Feuerbach, Büchner, Voigt und anderer, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zahlreiche Anhänger gefunden, sogar in offene Gegnerschaft zur Kirche getreten ist. Auch die gesamte geschichtliche Entwickelung der Philosophie ist sonach ein weiterer sprechender Beleg dafür, daß die Philosophie und insbesondere die Metaphysik nur unter der Form der Wissenschaft Berechtigung zur Selbständigkeit hat und haben kann.

3. Die Erkenntnis- und Willenslehre als Voraussetzung der Wesenslehre.

Einwände.

Das Vorstehende hat ergeben, daß die Metaphysik nur dann eine selbständige Stellung neben der Religion und den übrigen Geistesdisziplinen, die sich mit der Behandlung metaphysischer Fragen befassen, einnimmt und einnehmen kann, wenn sie als Wissenschaft auftritt, d. h. unter gänzlichem Ausschluß jedes anderen Faktors ihren Stoff allein nach den Regeln des gesetzmäßigen Erkennens behandelt. Was nun aber ist unter dem gesetzmäßigen Erkennen, das hierbei für die Behandlung das allein maßgebende bildet, zu verstehen? Die Antwort hierauf lautet: unter gesetzmäßigem Erkennen ist dasjenige Erkenntnisverfahren zu verstehen, das sich nach den in der Erkenntnis- und Willenslehre festzustellenden Regeln und Gesetzen richtet. Man sollte meinen, diese Antwort wäre die natürlichste der Welt und verstünde sich für jeden von selbst. Und dennoch ist gerade hier der Punkt, wo sich in der Geschichte der Metaphysik über die letztere außer dem Nebel, der in der oben gekennzeichneten falschen Auffassung ihres Charakters besteht, und der unten noch zu behandelnden Umschleierung, die aus einer ebenso falschen Auffassung über die Erkenntnismittel bei der Metaphysik hervorgegangen, ein weiterer dichter Nebel verbreitet hat, ein Nebel, der den richtigen Weg und die Ziele bei der Metaphysik nur zu oft verhüllt und dadurch ungezählte Bearbeiter auf Abwege und in Sümpfe mit gaukelnden Irrlichtern geführt hat. Seinen Ausgangspunkt hat der hier in Frage befangene Irrtum von einem Gesichtspunkt genommen, der allerdings wegen seiner Beziehung auf das innerste Wesen der Metaphysik für den ersten Augenblick manches bestechende an sich hat. Unter Erkenntnis- und Willenslehre, wie wir sie im ersten Band dieses Werkes verstanden haben und wie sie überhaupt nur verstanden werden kann, wenn sie der Wesenslehre gegenüber gestellt wird, ist die auf der inneren Wahrnehmung mithin auf der Erfahrung beruhende Wissenschaft von den Erkenntnis- und Willensvorgängen in uns zu verstehen, die wir ebendeshalb unter der Bezeichnung „Erscheinungslehre“ zusammengefaßt haben. Wohlgemerkt also die auf der Erfahrung beruhende Wissenschaft von dem inneren

Geschehen bezüglich der genannten Vorgänge. Hier aber hat schon in den allerfrühesten Zeiten der Metaphysik der Zweifel an der Tauglichkeit jener Wissenschaft eingesetzt. Das Charakteristische der Wesenslehre, so hat man hierbei argumentiert, ist eben, daß sie über die auf der Erfahrung beruhende Erscheinung hinausdringen, diese überwinden und durch sie hindurch zu einer Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen hindurchdringen soll. Wie aber kann als Mittel hierzu eine Wissenschaft geeignet sein, die selbst nur auf Erfahrung beruht, also ebenfalls nur der Erscheinung angehört und über diese nirgends hinausreicht! Die Wesenslehre wird gekennzeichnet dadurch, daß sie voraussetzungslose Wahrheit bieten soll. Wie wäre das aber, so wird weiter gefolgert, auf dem Wege der empirischen Erkenntnis- und Willenslehre möglich, die in der Erfahrung und alledem, was unter ihr begriffen ist, auf eine ganze Anzahl von beweislosen Voraussetzungen angewiesen ist. Ferner: der Wesenslehre eigen ist, daß ihre Erkenntnisse widerspruchsfrei sein sollen. Wie soll dieser Erfolg aber auf dem Wege der empirischen Erkenntnis- und Willenslehre erreicht werden, die inbezug auf das Wesen des Erkenntnisverfahrens selbst mit einem vollen Widerspruch abgeschlossen hatte, also das Erkenntnisverfahren selbst auch als ein Problem erscheinen läßt. Wer möchte bestreiten, daß diese Einwände, aus dem Wesen der Metaphysik und der Erscheinungslehre hergenommen, wie sie sind, viel des Bestechenden an sich haben. Und dennoch, behaupten wir, fällt einer wie der andere von diesen Einwänden bei gründlicher Betrachtung in sich zusammen.

a) Daseinsprobleme nicht voraussetzungslos.

Beginnen wir mit dem Einwand, daß die Erkenntnislehre und die Willenslehre Wissenschaften seien, die nicht ohne bestimmte, unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzungen auftreten können. Demgegenüber sagen wir: sind denn die Probleme selbst, die es bei der Wesenslehre zu lösen gilt, voraussetzungslos? Sind sie nicht vielmehr ihrerseits erst aus der empirischen Erscheinunglehre hervorgegangen, ohne die sie überhaupt gar nicht entstehen könnten und die fallen würden, wenn jene fiele? Könnte es ein Problem der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit, der Zweckmäßigkeit des Bestehenden usw. überhaupt geben und eine Beantwortung derselben gefordert werden, wenn man nicht anerkennte, daß unser Denk- und Erkenntnisverfahren so, wie wir uns durch die Erfahrung seiner bewußt werden, wirklich ist?

Haben also diese Probleme nicht auch ihrerseits selbst nur dann und insoweit Wirklichkeit, als die Erkenntnis- und Willenslehre Wirklichkeit hat? Und ferner: kann es denn für uns überhaupt etwas Voraussetzungsloses geben? Die Erde allerdings schwebt frei im Himmelsraume, aber der Mensch seinerseits kann nur sein, wenn er Boden unter den Füßen hat. Wie er diesen Boden zu seiner äußeren Existenz braucht, so brauchen auch seine Wissenschaften, sie mögen welche immer sein, ihren Boden, d. h. ihre Voraussetzungen. Die spekulative Betrachtungsweise bei der Metaphysik kann ja soweit gehen und geht soweit, daß sie selbst die innere Erscheinung unseres Ich in Frage stellt, daß sie dieselbe als eine mehr oder minder willkürliche Häufung von geistigen Einzelerscheinungen, als ein bloßes „Summationsphänomen" auffaßt. Damit ist man allerdings an dem denkbar äußersten Standpunkt angekommen, damit ist in der Tat das letzte erreicht. Die ganze Welt, Alles, was ist, Alles was jemals war und jemals sein kann, versinkt vor diesem Standpunkte mit einem Schlage in das wesenlose Chaos und die Rolle, die wir in diesem Chaos spielen, sie bestände dann allein darin, daß wir unserem verlorenen Ich nachseufzten. Wo aber wäre dann noch Raum für die Metaphysik oder gar für die Frage, auf welchem Wege sie zu behandeln ist? Ein solcher Standpunkt vernichtet also nicht bloß die Möglichkeit der Lösung der metaphysischen Probleme mittelst der empirisch festgestellten Erkenntnismittel sondern vernichtet die Probleme selbst mit. Aber auch wenn man die Erkenntnis- und Willenslehre vom Standpunkte der Notwendigkeit beweisloser Voraussetzungen betrachtet und vergleicht, nimmt sie noch unter allen Wissenschaften eine besondere und zwar über jene hervorragende Stellung ein. Während alle anderen namentlich aber die erklärenden Wissenschaften außer der Erkenntnis- und Willenslehre noch weiterer Voraussetzungen bedürfen, so die Physik und die Chemie den Begriff „Kraft", die Physiologie den Begriff „Zweck", die sie ihrerseits weder zu definieren noch zu beweisen vermögen, bedarf die Erkenntnis- und Willenslehre allein der Voraussetzung der inneren Erfahrung als Erkenntnisquelle, die ihrerseits wieder die Seele als reales Subjekt also die substantielle Eigenschaft der Seele im Gegensatz zu deren Eigenschaft als bloßen Summationsphänomens zur Voraussetzung hat. Auch hierbei erweist sich sonach die Erscheinungslehre gegenüber allen anderen Wissenschaften noch als eine bevorzugte und zwar als eine bis zu dem Grade bevorzugte, daß sie jenen gegenüber mit vollem Rechte als die Grundwissenschaft ja als die Lehre von den Wissenschaften überhaupt also als Wissenschaftslehre bezeichnet werden kann.

b) Erkenntnisverfahren selbst Problem.

Was aber den weiteren Einwurf anlangt, daß das Erkenntnisverfahren nach der Erkenntnislehre selbst nur ein Problem sei, so kann auch dieser Einwand mit Erfolg der Ansicht nicht entgegengehalten werden, daß sich das Verfahren bei der Behandlung metaphysischer Fragen nach den Grundsätzen der empirischen Erkenntnislehre zu richten habe. Denn geht man hierbei mit dem Idealismus von der Auffassung aus, daß sich unser Erkenntnisverfahren ohne Beteiligung der Sinne vollzieht, das Erkannte vielmehr allein Erzeugnis unseres Vorstellungsvermögens, Subjekt und Objekt mithin identisch sei, dann ist die Unvollkommenheit unserer Erkenntnisse, dann sind die den letzteren anhaftenden Widersprüche nicht Unvollkommenheiten und Widersprüche, die der Sache anhaften, sondern sie sind solche, die in der Anlage unseres Erkenntnisvermögens liegen. Dann kann aber auch nicht von einer Beseitigung jener oder einer Auflösung dieser die Rede sein, sondern dann könnte eine weitere Aufgabe, die wir uns nach dieser Richtung hin stellen, nur darin bestehen, die Anlage unseres Erkenntnisvermögens im Sinne einer Vervollkommnung und Läuterung umzuschaffen, eine Aufgabe, deren Lösung von vornherein ebenso unmöglich ist, wie sie abseits der obengekennzeichneten Aufgabe der Metaphysik liegt. Nimmt man aber mit dem Realismus an, daß dem Erkennenden ein Erkanntes gegenübersteht, daß Subjekt und Objekt also auseinander fallen, dann gewinnen zwar mit solcher Auffassung die metaphysischen Fragen wieder den Charakter von Problemen, gleichzeitig entfällt damit aber auch jeder Einwand gegen die Zugrundelegung der empirischen Erkenntnislehre. Denn es ist klar, daß wir uns dann auf die Seite des Subjektes stellen müssen und demgemäß einen Erfolg bei der Behandlung metaphysischer Fragen nur von einem solchen Verfahren erwarten können, das sich auf das innere Geschehen im Subjekte, mit anderen Worten auf die Erfahrung stützt, während bei solcher Auffassung jedes andere und namentlich ein solches Verfahren, das das Subjekt durch dessen Identifizierung mit dem Objekte aufhöbe, undenkbar wäre.

c) Beschränkung der Erkenntnislehre auf die Erfahrung.

Anlangend endlich den Einwand, daß mittelst der durch die empirische Erkenntnislehre feststellbaren Erkenntnismittel, auf die Erfahrung als Unterlage beschränkt wie sie sind, über die Erfahrung nicht hinausgelangt werden könne, so ist diese Annahme eine irrige. Denn die nachfolgenden Darlegungen über die Wesenslehre werden ergeben, daß allerdings in Gestalt der unter den erfahrungsmäßig festgestellten Erkenntnismitteln mitbegriffenen Denkoperation der Spekulation ein Mittel gegeben ist, durch das bis zu einem gewissen Grade wenigstens auch transzendente Erkenntnisse erlangt werden können.

Transzendale Erkenntnismittel.

Selbst aber angenommen, die obigen Einwände gegen die Zugrundelegung der empirischen Erkenntnislehre widerlegten sich nicht alsbald von selbst, so würde doch dann sofort die weitere Frage entstehen: welches sollen, wenn die durch die Selbstbeobachtung festgestellten Erkenntnismittel und Erkenntnisgesetze für die Metaphysik unbrauchbar sind, sonst die Erkenntnismittel und das Erkenntnisverfahren sein, die es gestatten, von einem gesetzmäßigen Erkennen bei der Metaphysik zu reden und damit der Metaphysik die Eigenschaft einer Wissenschaft zu verleihen? So viele Vertreter nun auch die Ansicht gehabt hat und noch hat, daß die Metaphysik sich auf ihrem Gebiete und für ihre Zwecke besonderer durch die empirische Erkenntnislehre nicht feststellbarer Erkenntnismittel zu bedienen habe, so wird dennoch auf diese offenbar mit Notwendigkeit sich aufdrängende Frage nirgends eine Antwort mit der Bestimmtheit gegeben, die eine Frage von so grundlegender Bedeutung doch offenbar erheischt. Man muß vielmehr die Beantwortung dieser Frage meist erst mittelbar, nämlich aus den Behandlungsmethoden erschließen, die von den einzelnen Anhängern dieser Ansicht eingeschlagen werden. Tatsächlich werden von den Vertretern dieser Auffassung drei Wege als tauglich zur Gewinnung metaphysischer Erkenntnisse teils ausdrücklich bezeichnet, teils haben diese Wege ihnen wenigstens vorgeschwebt.

a) Intuition.

Der erste ist der an bestimmte Mittel oder an bestimmte Erkenntnisgesetze überhaupt nicht gebundene Weg der sogenannten unmittelbaren Anschauung, der Intuition. Wir werden denselben alsbald in anderem Zusammenhange ausführlicher behandeln und dabei nachweisen, daß er ein bloßes Phantom ist.

In diesem Zusammenhange mag nur die Bemerkung Platz finden, daß, wenn es wirklich eine unmittelbare Anschauung gäbe, dieselbe nach der Natur der Sache an bestimmte Gesetze nicht gebunden sein könnte, daß sie gänzlich subjektiv, gänzlich unkontrollierbar wäre. Selbstverständlich würde damit aber auch die Möglichkeit entfallen, die Metaphysik bei dieser Methode überhaupt als Wissenschaft zu behandeln. Die Metaphysik würde vielmehr, auf einem solchen Wege behandelt, ein reines Offenbarungsgebilde, ein Gebilde visionärer Auslegungs- und Deutungskunst sein.

b) Mathematische Methode.

Der zweite Weg, auf dem man die metaphysischen Fragen unter Abstrahierung von der empirischen Erkenntnis glaubt behandeln zu können, ist die Behandlung nach der mathematischen Methode. Diese Methode mit ihrem sich aus sich selbst entwickelnden Stoffe und mit der apodiktischen Gewißheit ihrer Sätze war wegen dieser ihrer Eigenschaften für die Philosophie von jeher ein Gegenstand stillen Neides und des heißen Verlangens, sie sich anzueignen. Wenn auch in verschiedener Form, so hat sie einem Plato und Aristoteles, hat sie einem Spinoza, Leibniz und Wolff sowie Herbart vorgeschwebt und als idealste Form der Behandlung metaphysischer Fragen vor allen anderen als erstrebenswert gegolten. Und doch ist auch dieser Weg für die Philosophie ausgeschlossen. Wir haben uns über seine Ungangbarkeit bereits oben an verschiedenen Stellen (I a Einl. XIV flg. u. S. 251 flg.) eingehender verbreitet. Die Mathematik, das glauben wir an diesen Stellen nachgewiesen zu haben, ist gar keine Wissenschaft, sondern sie ist nichts als eine Schulung, eine Orientierung in der durch die diskursive Eigenschaft unseres Erkenntnisverfahrens hervorgebrachten Welt des Raums und der Zeit. Sie enthült uns die Gesetze der stets und überall sich gleichbleibenden Ordnungstätigkeit des Verstandes inbezug auf die Aufeinanderfolge der Dinge nach- und nebeneinander. Ihr Stoff ist ein durchaus selbsterzeugter und nur symbolischer. Seine Gewinnung und Ausbildung kann daher mit der Gewinnung und Ausbildung des wahren Erkenntnisstoffes, die auf dem Wege der äußeren und inneren Wahrnehmung vor sich geht, gar nicht verglichen, noch weniger aber auf diese übertragen werden. Das Verfahren aber bei der Bearbeitung des mathematischen Stoffes vollzieht sich lediglich auf dem Wege der Anwendungsschlüsse (Syllogismen), die auch den eigentlichen Wissenschaften bekannt,

ja von diesen erst in die Mathematik herübergenommen worden sind. Die Mathematik steht nach alledem der Kunst fast näher als den Wissenschaften, ein Umstand, den, wie schon oben bemerkt, das Sprachgefühl ganz richtig erfaßt und durch Bezeichnungen wie „Rechenkunst“, „Feldmeßkunst“, „Markscheidekunst“ angedeutet hat. Also auch mit der Behandlung metaphysischer Fragen nach mathematischen Gesichtspunkten ist der Sache nicht beizukommen, wohl aber bleibt die Vertretung dieser Auffassung immerhin nach einer anderen Seite für uns charakteristisch genug. Geht man nämlich dieser Ansicht auf den Grund, so überzeugt man sich, daß sie, weitentfernt davon, den in Rede stehenden Grundsatz von der präjudiziellen Eigenschaft der empirischen Erkenntnislehre für die Metaphysik zu widerlegen, vielmehr nur einen sprechenden Beleg mehr für dessen Richtigkeit enthält, und das aus einem sehr einfachen Grunde. Das gesamte Verfahren bei der Mathematik beruht auf dem Satze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Woher aber haben wir Kenntnis von diesem Satze? Woher wissen wir, daß wir bei der Mathematik unter denselben Voraussetzungen stets zu denselben Schlüssen kommen, woher wissen wir, daß stets, wenn wir ein Dreieck setzen, dessen Winkel gleich zwei Rechten sein, daß in einem Quadrate stets das Quadrat der Hypothenuse gleich den Quadraten der beiden Katheten, daß die Halbmesser in einem Kreise sich stets gleich sein müssen? Woher anders als weil wir das innere Ich als ein nach bestimmten Gesetzen sich betätigendes reales Subjekt anerkennen und der Beobachtung unseres Erkenntnisverfahrens zugrundelegen, das in diesen Fällen unter denselben Verhältnissen stets das nämliche Ergebnis zeitigt. Bestünde diese Erfahrung nicht, oder würde man sie überhaupt für die Metaphysik nicht gelten lassen, so würde auch dem Satz vom Widerspruch, auf dem allein das mathematische Verfahren beruht, keine Bedeutung mehr beigelegt werden können. Legen aber die genannten allen Zeitaltern angehörigen Anhänger dieser Ansicht auf das mathematische Verfahren als ein geradezu ideales Verfahren im Gegenteil den allerhöchsten Wert, so anerkennen sie damit, wenn schon unbewußt, so doch auch ihrerseits, daß für sie die empirische Erkenntnis des Erkenntnisverfahrens im letzten Grunde ebenfalls maßgebend ist. Dann aber fragt man sich billig, wie sie noch dazu kommen, die Zulässigkeit der Zugrundelegung der

empirischen Erkenntnislehre, die sie in diesem Punkte anerkennen, im übrigen für die Metaphysik zu bestreiten.

c) Erkenntnislehre nach metaphisischen Gesichtspunkten.

Nicht anders als bei den beiden nurbesprochenen ist's endlich auch bei dem dritten Weg, auf dem nach der gedachten Ansicht metaphysische Fragen behandelt werden sollen, nämlich dem Weg der Behandlung nach einer *unter metaphysischen Gesichtspunkten aufgestellten Erkenntnislehre*. Nachdem Christian Wolff zum ersten Male in der deutschen Philosophie die Erkenntnislehre auch nach metaphysischen Gesichtspunkten behandelt und später die spekulative Schule wie mit allem anderen, so auch mit der Erkenntnislehre das Gleiche getan, war es namentlich Herbart, der die metaphysische Behandlung bei der Erkenntnistheorie zu besonderer Ausbildung brachte und dadurch einen weitgehenden Einfluß auf die Behandlung der Erkenntnislehre überhaupt in Deutschland ausübte. Nach Herbart erklären sich die Vorstellungen aus einer Art Spannungszustand der Seele, sind sie Selbsterhaltungen der Seele, die verschiedene Intensitäten haben und dadurch hemmend oder störend aufeinander einwirken. Auf Grund dieser Annahme führt Herbart nun eine ganze, auf mathematische Formeln gebrachte Statik und Dynamik der Vorstellungen vor. Mit dieser Statik und Dynamik würde vielleicht etwas anzufangen sein, wenn zwei Voraussetzungen für sie vorlägen. Die erste wäre, daß das Auftreten und die Kräfteäußerung jener Intensitäten sich in Wirklichkeit nach Analogie der mechanischen Kräfteäußerungen vollzögen, und das zweite, daß diese Intensitäten meßbar wären. Wären diese Voraussetzungen gegeben, so würde sich in der Tat das innere Geschehen in seinen einzelnen Vorgängen auf Ziffern bringen lassen. Leider indessen liegt von diesen Vorbedingungen in Wirklichkeit weder die eine noch die andere vor. Die erstere nicht, sofern, wie sich Herbart selbst bescheidet, die Intensitäten der seelischen Vorgänge sich nach den gegebenen Verhältnissen überall der Meßbarkeit entziehen, und die letztere nicht, weil die organische Natur der Vorstellungen sogar dagegen spricht, daß bei ihnen gleiche Gesetze obwalten, wie bei den bloß mechanischen Kräfteäußerungen. „Geradeso, wie die Plastizität der Nervensubstanz, die Kompliziertheit der in ihr ablaufenden Vorgänge, das mannigfaltige Wechselspiel der in ihr aufgespeicherten Spannkräfte mit den Reizen, alles weit übersteigt, was wir auf irgendeinem anderen Gebiete natürlichen Lebens wahrnehmen, so un-

terscheiden sich auch die psychophysischen Gesetzmäßigkeiten durchaus von jenen so einfachen Formeln, in die bloß physikalische oder chemische Vorgänge gebracht werden können" (Jodl). „Und so zeigt sich denn, daß für die Erklärung psychischer Phänomene, wie die Erfahrung sie aufweist, auf diesem Wege nicht das mindeste gewonnen wird. Keinerlei Voraussetzung läßt sich auf sie gründen; ja dem, was man nach ihnen am sichersten erwarten müßte, widerspricht das, was man tatsächlich eintreten sieht" (Brentano). Unter solchen Umständen aber schwebt jener ganze Kunstbau der Herbartschen Statik und Dynamik der Vorstellungen völlig in der Luft, sind seine mathematischen Formeln sämtlich wert- und bedeutungslos. Leider hat gleichwohl der Herbart'sche Vorgang dermaßen in Deutschland Anklang und Verbreitung gefunden, daß die empirische Behandlung der Psychologie abgesehen von der ihr mit Maßstab und Zirkel zu Leibe rückenden experimentellen oder physiologischen Psychologie, die indessen nach dem Obigen (I a 17 flg.) nicht einen Teil der Erscheinungslehre bildet, sondern in die Wesenslehre gehört, sowie abgesehen von einigen neueren Versuchen auf diesem Gebiete, von denen wir die vorzüglichen Arbeiten Brentanos, Jodls, Münsterbergs, Rehmkes hervorheben, nahezu gänzlich verdrängt worden ist. Ja es ist leider wahr und Tatsache: die deutsche Philosophie der Gegenwart behandelt die einzige Methode, die uns nach der Anlage unserer Erkenntnismittel verliehen ist, um uns der herrlichen und unerschöpflichen Wunder der inneren Erscheinung unseres Ich bewußt zu werden und durch deren Pflege noch unermeßliche Schätze gehoben werden können, nämlich die Behandlung auf dem Wege der Selbstbeobachtung, der inneren Erfahrung, als die einer überwundenen, unwissenschaftlichen Periode angehörige Methode mit entsprechender Geringschätzung. Sie übersieht ganz, daß sie der Philosophie damit die natürlichen Gliedmaßen, daß sie ihr die natürlichen Beine und Arme abgeschlagen und an deren Stelle Flügel angeleimt hat, die zwar häufig Meisterwerke erstaunlichen Scharfsinns und kühnster Erfindungskunst sind, leider aber den einen Fehler haben, daß sie zu dem nicht taugen, wozu sie allein bestimmt sind, nämlich zum Fliegen. Es ist unter solchen Umständen nur zu natürlich, daß alle Erwartungen, die man auf eine nach solchen Gesichtspunkten behandelte Psychologie insbesondere für die Lösung metaphysischer Fragen gesetzt, voll-

kommen und nach jeder Richtung hin getäuscht worden sind. Eine derartige Psychologie kann niemals auf irgendwelchem praktischem Gebiete Verwendung finden und es wird höchste Zeit, daß die Philosophie in Deutschland sich hierauf besinnt. Denn die Verwirrung auf psychologischem Gebiete kann wahrlich nicht größer sein, als sie ist, und nur mit tiefem Schmerze kann man daran denken, was auf dem Gebiete der Psychologie hätte gefördert werden können, wenn die gleichhingebende wie tiefeindringende Geistesarbeit so vieler vorzüglicher Köpfe, die im letzten halben Jahrhundert an der Psychologie verrichtet worden, statt an eine verfehlte und deshalb unlösbare, an eine sachgemäße und deshalb erfolgverheißende Aufgabe wäre gewendet worden.

Die empirische Erkenntnislehre als die alleinige Unterlage der Wesenslehre.

Nach Abweisung aller dieser ebensoviele Irrwege bedeutenden Methoden der Metaphysik behaupten das Feld, nach denen sich die Metaphysik zu richten hat, allein die Gesetze, die die Erkenntnislehre und zwar die auf der inneren Erfahrung beruhende Erkenntnislehre feststellt. Für alle Zeiten wird für das Verhältnis der Erkenntnislehre zur Wesenslehre der Vergleich die Sache am meisten treffen, der unsere Erkenntnismittel mit dem Fernrohr des Astronomen gleichstellt. Wie der Astronom, bevor er an seine Arbeit geht, die Erscheinungen des Himmels feststellen, das Fernrohr, mit dem er seine Beobachtungen anstellt, in allen seinen Teilen und Einrichtungen aufs genaueste kennen muß, wie er auf Grund dieser Kenntnis im voraus weiß, daß er mit seinem Instrumente nur Lichtstrahlen und nicht auch Elektrizitäts- oder Wärmestrahlen erkennen kann, wie er im voraus das Gesichtsfeld des Objectivs berechnet, wie er weiß, in welcher Vergrösserung die Gegenstände erscheinen, und was von den Erscheinungen im Fernrohre auf die Folgen der sogenannten sphärischen und achromatischen Aberration zurückzuführen ist usw. usw., genau so vermag die Erkenntnis- und Willenslehre im vornherein festzustellen, was durch die einzelnen Erkenntniswerkzeuge und die an deren Tätigkeit sich knüpfenden Denkoperationen erkannt und nicht erkannt werden kann, vermag sie im vornhinein festzustellen, daß mit dem Auge keine Wärmestrahlen, mit dem Gehör keine Lichtstrahlen wahrgenommen, daß Vorgänge in der körperlichen Außenwelt nur durch die äußeren, Vorgänge in uns selbst nur durch den inneren Sinn wahrgenommen werden können, daß wir mit dem Denkvermögen

den Erkenntnisstoff nur ordnen, nicht aber mit ihm neuen Erkenntnisstoff erzeugen können, daß unsere Erkenntnis im Wege der Verknüpfung und Trennung des uns durch die Sinne gelieferten Stoffes sich vollzieht und darum eine unmittelbare intuitive Erkenntnis ausgeschlossen ist usw. usw. Dem Astronomen also gleich muß auch der Metaphysiker sein Instrument, d. i. die Werkzeuge und das Verfahren, mittelst deren er seine Aufgabe zu lösen hat, aufs genaueste feststellen und prüfen, und zwar muß dies geschehen, noch bevor er seine Arbeit beginnt. Dazu aber bietet sich ihm allein in Gestalt der empirischen Erkenntnis- und Willenslehre die Möglichkeit. Denn wie die Gesetze, nach denen sich unser Erkennen vollzieht, eher vorhanden sein müssen als das Erkennen selbst, wie die Anlage in uns eher vorhanden sein muß als ihre Betätigung, die Fähigkeit zum Erkennen eher als das Erkennen, so muß es auch möglich sein und ist es auch möglich, die Gesetze, nach denen unser Erkennen bei der Lösung metaphysischer Aufgaben vorzugehen hat, festzustellen und danach bei der praktischen Anwendung des Erkenntnisverfahrens sich zu richten. Dieser Umstand aber wird in seiner Bedeutung noch um ein wesentliches erhöht und in seiner Wirksamkeit verstärkt, wenn man den Charakter der Erkenntnis- und Willenslehre nach der Richtung der inneren Festigkeit und Verwendbarkeit ihrer Sätze näher ins Auge faßt. Kam der Erkenntnis- und Willenslehre schon inbezug auf die bei allen erklärenden Wissenschaften vorhandene Notwendigkeit von Voraussetzungen, wie wir oben gezeigt haben, gegenüber allen sonstigen Wissenschaften eine Vorzugsstellung zu, so tritt dem hier noch die weitere Eigenschaft hinzu, daß sie ihrem innersten Wesen nach auch zu den sogenannten exakten Wissenschaften gehört. Denn wenn man unter exakten Wissenschaften nach dem Obigen (I a 311) diejenigen Wissenschaften zu verstehen hat, deren Sätzen Allgemeingiltigkeit zukommt, so kann man dies in erster Linie von den Sätzen der Erkenntnislehre behaupten, natürlich sofern sie, was hier allein in Frage kommt, auf der inneren Erfahrung beruhen und nicht etwa wie bei der metaphysischen Erkenntnislehre aus bloßer Spekulation hervorgehen. „Die Erkenntnistheorie darf in allen denjenigen Teilen, wo sie Tatsachen des Bewußtseins konstatiert, sich einer vollkommenen Evidenz rühmen. Dahin gehört vor allem die äußerst wichtige Untersuchung über die Grenzen, welche

die Erfahrung von dem Unerfahrbaren trennen. Denn der Bereich der Erfahrung fällt zusammen mit dem im Bewußtsein Auffindbarem und Konstatierbarem und das Unfaßbare begreift alles in sich, was außerhalb des Bewußtseins etwa liegen mag. Aber auch da, wo die Erkenntnistheorie nichts ist als bloßes Konstatieren von dem im Bewußtsein vorhandenen und nichtvorhandenen, wo sie also das Denken in seinen Forderungen und Schranken, in seinen subjektiven und objektiven Faktoren untersucht, ist ihr Verfahren deutlicher, bestimmter und zwingender als das der Metaphysik“ (Volkelt). Auch der letzte Einwand, daß der Behandlung metaphysischer Fragen ein anderes Verfahren, als das durch die empirische Erkenntnistheorie feststellbare zugrundegelegt werden könne, wird aber durch folgende Erwägung hinfällig. Gäbe es ein anderes Verfahren als das gedachte für unsere Erkenntnis, so müßte dies in zweierlei Erscheinungen hervortreten. Die eine Erscheinung würde darin bestehen müssen, daß sich das Erkenntnisverfahren in anderer Weise vollzöge, als auf dem durch die Erfahrung festgestellten Wege der Begriffsbildung, der Urteilsbildung und der Schlußfolgerung. Es müßten bei demselben also völlig neue, von den uns bekannten abweichende Denkformen auftreten, Denkformen bei denen weder die Begriffe, noch die Urteile, noch die Schlußfolgerung als Mittel mehr zur Anwendung kämen. Damit wäre es aber noch nicht genug, sondern dieses andere Verfahren müßte sich auch einer ganz anderen Sprache bedienen als der gegebenen. Denn die Sprache schließt sich, wie oben (I a 226 flg.) gezeigt worden, in ihrer ganzen inneren Einrichtung wie in ihrem äußeren Aufbau in allen ihren Formen an die empirisch feststellbaren Vorgänge beim Denken an und zwar bis zu dem Maße, daß Herder mit Recht sagen konnte: „Jede Grammatik ist eine Philosophie über die Sprache.“ Die Begriffe entsprechen den Haupt- und Eigenschaftswörtern, die Sätze den Urteilen, die Satzverbindungen den Schlußfolgerungen usw. Die Sprache ist mit einem Worte der praktische Niederschlag der Vorstellungen von unserem Erkenntnisverfahren und entspricht als solcher dem letzteren so genau, wie der Abdruck der Form entspricht, in die er gegossen worden. Unter solchen Umständen ist unsere Sprache daher auch schlechterdings nur für die Art der Erkenntnis verwendbar, deren Verfahren wir durch die innere Erfahrung feststellen können. Für jedes andere Verfahren würde

sie unbrauchbar sein. Vielmehr würde ein Verfahren, das von dem uns erkennbaren innerlich abweicht, ganz offenbar zu seiner Darstellung auch nach anderen Grundsätzen eingerichteter Sprachmittel und Sprachformen sich bedienen müssen. Wo aber wäre je von dem einen oder dem anderen bisher auch nur die leiseste Spur hervorgetreten! Wo hätte sich, selbst die Werke der ausgesprochensten Vertreter der gegenteiligen Auffassung nicht ausgeschlossen, je auch nur die entfernteste Spur gezeigt, daß bei ihnen anders als auf dem Wege der Begriffe und Urteilsbildung gedacht, oder andere Sprachmittel benutzt worden wären als diejenigen, die ihre Entstehung allein und ausschließlich diesem Verfahren verdanken?

Geschichte des Grundsatzes von der präjudiziellen Eigenschaft der empirischen Erkenntnis.

Es würde sich nach alledem verüberflüssigen, zu weiterer Erhärtung des Umstands, daß jeder Metaphysik die Erkenntnis- und Willenslehre vorausgehen muß, auch auf die Geschichte der ersteren zuzukommen, wenn nicht gerade diese auch ihrerseits einen besonders sprechenden Beleg dafür bildete, daß der nurgedachte Grundsatz sich im Laufe der Jahrhunderte mit steigender Dringlichkeit geltend gemacht und schon seit mehr als einem Jahrhundert zu voller Anerkennung durchgerungen hat. Wenn schon in den flüchtigsten Umrissen, so muß daher an dieser Stelle ein Überblick auch über die Geschichte, die dieser Grundsatz wenigstens bei der Metaphysik der nachchristlichen Zeit aufzuweisen hat, gegeben werden. Man mag hierbei eine Epoche der Philosophie hernehmen, welche man will, so wird man sich ohne Schwierigkeit überzeugen, daß jeder Philosoph, der seine Aufgabe nur einigermaßen grundsätzlich aufgefaßt, auch die Notwendigkeit anerkannt hat, sich mit der Erkenntnis- und Willenslehre abzufinden, und zwar nicht bloß zu dem Zwecke, um das bei ihr in Frage kommende innere Geschehen kennen zu lernen, sondern namentlich auch um für sich selbst dadurch einen Maßstab für die Richtigkeit seiner Lehrsätze zu erhalten und für sie Anerkennung auch von Anderen fordern zu können, ebensosehr aber auch um einen Boden zu finden, von dem aus gegnerische Auffassungen mit Erfolg bekämpft werden können. Mit der Aufdeckung der Gesetze des inneren Geschehens zugleich sollen, das hat allen mehr oder minder dabei vorgeschwebt, die Waffen- und die Kampfgesetze festgestellt werden, die für die Austragung von Meinungsverschiedenheiten auf dem Gebiete der Philosophie maßgebend zu

sein haben. Freilich wie auch schon der für die Philosophie ebenso fundamentale Grundsatz, daß die Philosophie Wissenschaft und nur Wissenschaft ist, anfänglich nur mehr empirische als wissenschaftliche Geltung hatte, und Jahrtausende vergingen, bis er sich bei den philosophischen Schriftstellern zum vollen Bewußtsein und zu uneingeschränkter Geltung durchrang, in ähnlicher Weise entwickelten sich auch die Verhältnisse inbezug auf den Grundsatz, daß die Erkenntnis- und Willenslehre die Grund- und Unterlage der Wesenslehre zu bilden hat. Denn richtig durchgeführt bedeutet dieser Grundsatz, daß die Kenntnis des inneren Geschehens, wie sie durch die Erkenntnis- und Willenslehre vermittelt wird, die Wesenslehre auf Schritt und Tritt zu begleiten, daß sie deren Verfahren in jedem seiner Stadien zu überwachen und bei jeder einzelnen Frage genau zum Bewußtsein zu bringen hat, ob und inwieweit bei ihr die in der Erkenntnis- und Willenslehre festgestellten Gesetze beobachtet worden oder nicht. Eine solche Durchführung des obigen Grundsatzes lag allerdings den ersten Epochen der nachchristlichen Philosophie noch ziemlich fern. Man fühlte wohl, daß die Feststellung der Gesetze des Erkennens das allererste bei der Philosophie sein müsse, daß ohne sie überhaupt von keinem wissenschaftlichen Vorgehen die Rede sein könne, aber man setzte die betr. Grundsätze teils als selbstverständlich voraus, teils beschränkte man sich dabei auf die Grundsätze, die man in Gestalt der Aristotelischen Logik vorfand, die aber doch abgesehen davon, daß man sie nur sehr unvollkommen verstand, von dem gesamten Gebiete der Erkenntnis- und Willenslehre nur einen verhältnismäßig kleinen Teil umfaßt. Auch die mit Descartes anhebende Philosophie der Neuzeit, deren Kennzeichen es doch nach dem Obigen war, daß sie bewußter Weise und grundsätzlich die Loslösung der Philosophie von der Religion einleitete, bedeutete im Punkte der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer sich auf der Grundlage der Erkenntnis- und Willenslehre aufbauenden Philosophie nur einen mäßigen Fortschritt. Zwar trat bei Descartes schon deutlicher das Bewußtsein hervor, daß für die Philosophie die Feststellung der Gesetze des Erkenntnisverfahrens und seiner Mittel unerläßlich sei, und es war dies auch um so erklärlicher, als Descartes sofort allem Bestehenden mit rücksichts- und schonungslosem Skeptizismus zu Leibe rückte, indem er alles über die Klinge springen ließ bis auf den Satz, daß

der Mensch denke und darum sein müsse. Um so verwunderlicher aber ist demgegenüber die Art, wie er sich mit den Grundsätzen, nach denen philosophische Erkenntnisse sich zu vollziehen haben, und an deren Hand man über ihre Richtigkeit und Allgemeinverbindlichkeit entscheiden könne, abfindet. Anstatt nämlich auf die Vorgänge, die sich beim Erkennen und Wollen in uns abspielen, und die Gesetze, nach denen sich diese Vorgänge richten, näher einzugehen, läßt er sich mit dem von ihm als „regula generalis“ bezeichneten Satz genügen: „illud omne est verum quod valde clare et distincte percipio“, ein Satz, dem er noch eine Erläuterung der Begriffe clare und distincte beifügt, die freilich inbezug auf ihre Verschwommenheit und sonstige Unzulänglichkeit ganz auf der Höhe jenes Satzes selbst steht. Überboten wird diese sicherlich doch naive Art, wie Descartes eine ganze Erkenntnislehre mit zwei Worten aufstellt, noch durch die Art, in der er von jenen seinen Erkenntnis-Grundsätzen Gebrauch macht. Man sollte doch meinen, daß wenn über die Wahrheit von Erkenntnissen der Grad ihrer Klarheit und Deutlichkeit entscheidet, dann unter allen Erkenntnissen die Sinneswahrnehmungen inbezug auf Wahrheit und Richtigkeit obenanstehen müßten. Denn sicherlich gibt es doch keine klareren und deutlicheren Vorstellungen als die über das, was man sieht, hört, greift und schmeckt. Keine andere Vorstellung offenbar kann sich mit diesen an Klarheit und Deutlichkeit messen. Nichts aber liegt Descartes ferner als eine solche Anwendung seines Grundsatzes. Am klarsten und deutlichsten vielmehr, so argumentiert er, ist der Begriff „Gott“. Nun haben wir zwar in der Erkenntnis- und Willenslehre gesehen, daß alle unsere Vorstellungen im letzten Grunde in diesem Begriffe ausmünden, daß auf ihn schließlich die Vernunfterkenntnis in ihrem ganzen Umfang zurückzuführen ist. Aber so wenig dieser Begriff am Anfang unserer Vorstellungen steht, sondern das Endergebnis unserer Beobachtungen vom Dasein bildet, so läßt sich von ihm auch alles andere behaupten, als daß er der klarste und deutlichste unter allen Begriffen sei. Ganz zu geschweigen, daß es zu allen Zeiten Philosophen gegeben hat, die ebensowohl das Dasein Gottes als seine Vorstellbarkeit in Abrede gestellt haben, so ist dieser Begriff auch bei denen, die seine Vorstellbarkeit annehmen, ja selbst ihn als allen anderen Vorstellungen zugrundeliegenden anerkennen, doch soweit von Klarheit und Deutlichkeit entfernt, daß es nicht zwei Menschen gibt, die

sich bei ihr dasselbe vorstellen. „Wer darf ihn nennen, und wer bekennen: Ich glaub ihn? Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub ihn nicht?“, mit diesem Worte kennzeichnet der Dichter mit Recht die völlige Unmöglichkeit, den Begriff „Gott“ bei den verschiedenen Menschen mit demselben Inhalt auszufüllen oder ihn gar zu einer Vorstellung von unbedingter Deutlichkeit zu erheben. Gleichwohl beruht das ganze System Descartes darauf, daß der Begriff „Gott“ der klarste und deutlichste unter allen Begriffen und darum allen anderen Vorstellungen zugrunde zu legen sei. Bedarf es erst näherer Begründung, wenn wir behaupten, daß ein System, auf derartigen erkenntnistheoretischen Grundsätzen aufgebaut, der inneren Haltbarkeit notwendiger Weise entbehrt und nur einen Beweis mehr dafür bildet, wie sich eine mangelhafte oder gar falsche Feststellung der Erkenntnisgrundsätze an der Sache selbst rächt, ohne daß hiervor selbst eine so geistvolle und stellenweise einem scharfgeschliffenen Messer gleich wirkende Art der Auffassung und Behandlung schützt, wie sie Descartes eigen war? Nicht viel besser als Descartes springt Spinoza mit der Erkenntnislehre um. Auch er kann sich der Notwendigkeit nicht entziehen, darzulegen, was das Kriterium zwischen wahren und falschen Vorstellungen bildet. Gleich der Descartes'schen ist auch die von Spinoza aufgestellte Erkenntnislehre, wie er sie an mehreren Stellen seiner Ethik gibt, kurz. Sie läßt sich in die Sätze zusammenfassen: wahr oder adäquat ist jede Vorstellung, die sich auf Gott beziehen läßt d. h. sub specie aeternitatis vorgestellt wird, falsch oder inadäquat jede Vorstellung, die der menschliche Geist als ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes, nicht auf Gott, also das Ganze und Unendliche, sondern auf Teile und das Endliche bezieht. Die opinio oder imaginatio fällt unter die letztere, die ratio und der intellectus, die übrigens nur mangelhaft von einander unterschieden werden, unter die erstere Gattung von Vorstellungen. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß diese Erklärung von Wahr und Falsch im Gegensatz zu der Descartes, die sich auf dem Boden des Empirismus bewegt, ein reine metaphysische nämlich aus dem von Spinoza vertretenen System des Monismus hervorgegangene ist. Freilich ist sie aber eben darum auch so beschaffen, daß sie für die Praxis noch weniger Anhalt gewährt als die Descartes. Denn von jeder Vorstellung, sie mag welche immer sein, läßt

sich behaupten, daß sie sich auf Gott bezieht, weil tatsächlich alle Erkenntnis im letzten Grunde in diesen Begriff ausmündet. Ebenso gewiß ist aber auch, daß jede unserer Vorstellungen nur auf das Endliche und Teile geht, weil bei der Natur des menschlichen Vorstellungsverfahrens als dem Verfahren der Teilerkenntnis eine Erkenntnis des Unendlichen und Ganzen überhaupt ausgeschlossen ist, sondern nur das Endliche und Teile in unsere Erkenntnis, in unsere Vorstellung eingehen. Bei einer solchen Behandlung der Erkenntnisgrundsätze kann dann allerdings auch ein Satz wie der: „wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Ide hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln", den Spinoza ebenfalls in seiner Ethik aufstellt, nicht wundernehmen, obwohl man im Zweifel sein kann, was an einem solchen Satze befremdlicher ist, die naive Unbefangenheit, mit der er aufgestellt wird oder seine Unstimmigkeit. Als ob nicht jemand auch bei der verkehrtesten Idee annehmen ja fest überzeugt sein könnte, daß sie richtig ist und als ob diese Überzeugung das Mindeste an der Verkehrtheit der Ansicht ändern, also ein Kriterium für ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit abgeben könnte! Was ferner Leibniz anlangt, so befaßt sich derselbe zwar wesentlich eingehender als seine genannten beiden Vorgänger mit erkenntnistheoretischen Grundsätzen, auch entgeht ihm die Untauglichkeit des obengedachten Descartes'schen Grundsatzes von der Richtigkeit des klar und deutlich Vorgestellten nicht. Er weist vielmehr in zutreffender Weise darauf hin, wie uns oft klar und deutlich erscheine, was tatsächlich dunkel und verworren sei und fügt mit Recht hinzu, daß jener Grundsatz nur dann zutreffe, wenn die Vorstellungen widerspruchslos und die Lehrsätze nach den Regeln der gewöhnlichen (Aristotelischen) Logik durch genaue Erfahrungen und fehlerlose Beweisführungen gesichert seien. Allein wie Leibniz trotzdem gegen Locke, der gerade diese Gedanken durch seine Untersuchungen über das Erkenntnisverfahren praktisch gemacht, ebenso wie später Herbart deshalb polemisiert, weil er für die Erkenntnislehre metaphysische Voraussetzungen für unerläßlich hält und deshalb die Erkenntnislehre nicht als Unterlage der Metaphysik gelten läßt, sondern das Umgekehrte für richtig erklärt, so übersieht Leibniz bei jenen seinen erkenntnistheoretischen Darlegungen auch, daß mit solch allgemeinen Grundsätzen so gut wie nichts gewonnen ist, wenn sie nicht auf

eine gründliche Erforschung und Feststellung der Erkenntnis- und Willensvorgänge gestützt werden. Es kommt daher auch nur auf eine Vermehrung der unzulänglichen erkenntnistheoretischen Grundsätze seiner genannten Vorgänger hinaus, wenn Leibniz zwischen notwendigen oder ewigen Wahrheiten und zufälligen oder faktischen Wahrheiten unterscheidet, wobei er die ersteren auf den Satz des Widerspruchs, diese auf den Satz des zureichenden Grundes zurückführt und hinzufügt, die „ewigen Wahrheiten haben ihren Ursprung in dem göttlichen Willen, ohne daß der Verstand dabei Anteil habe". Immerhin ist aber auch bei Leibniz ein Fortschritt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, seinen philosophischen Bestrebungen eine Untersuchung des Apparates, durch den die Erkenntnisse gewonnen werden, zugrundezulegen, unverkennbar. Noch deutlicher tritt dies bei seinem Nachfolger und Anhänger Wolff hervor. Wolff war es, der zuerst in Deutschland die Psychologie systematisch bearbeitete und damit bekundete, daß sie einer zusammenfassenden Behandlung bedürfe, wenn sie in ihren einzelnen Sätzen wohlgegründet sein soll. Freilich aber bleibt der Fortschritt bei Wolff auch auf diesen letzteren Punkt beschränkt. Denn indem Wolff bei seiner Behandlung der Psychologie eine doppelte Methode zugrundelegte, die empirische und die rationale, und der ersteren allein die Rolle der Verificirung der letzteren beilegte, führte er mit der Behandlung auf rationalem Wege die Psychologie auf die Abwege, die namentlich nach Herbart's Auftreten mit einem fast völligen Verdrängen der auf Selbstbeobachtung beruhenden Psychologie ausliefen, und bestärkte andererseits nur die herrschende Annahme, daß die Philosophie bei ihrem Verfahren sich nicht nach der empirischen Erkenntnistheorie zu richten habe.

Nur unbemerkt, mehr in der Tiefe als auf der Oberfläche, mehr in der Praxis als in der Theorie, mehr nach der ganzen Methode philosophisch zu denken, als nach der eigentlichen Lehre hatte sich also die präjudizielle Eigenschaft der empirischen Erkenntnistheorie bei den Vertretern der dogmatischen Schule Bahn gebrochen. Nun aber kam die Zeit, wo auch die Überzeugung von der Unerläßlichkeit der vorgängigen Feststellung der Erkenntnisgrundsätze selbst nicht bloß zum vollen Durchbruch gelangen, sondern auf der ganzen Linie zum Feldgeschrei erhoben werden sollte. Nachdem Hume und Locke in England hierbei mit ihren Untersuchungen über den menschlichen Verstand,

seine Eigenschaften und sein Verfahren, seinen Betätigungskreis und seine Grenzen bahnbrechend geworden, jedoch ohne bei ihrer vorwiegend positivistischen Richtung alsbald auch die von jeher mehr dem Transcendentalen zugewandte deutsche Philosophie maßgebend zu beeinflussen, war es Kant, der die Aufstellung und Durchführung des Grundsatzes von der präjudiziellen Eigenschaft der Erkenntnislehre für die Philosophie geradezu zur Aufgabe seines Lebens machte. Von der richtigen Erwägung ausgehend, daß die Philosophie nur dann zum Rang einer Wissenschaft erhoben werden könne, wenn sie wie diese an bestimmte Erkenntnisgesetze sich binde, die vor jeder Befassung mit der Philosophie festgestellt sein müssen, zog er mit der Entrüstung des ehrlichen Mannes gegen die bisherige Behandlung der Philosophie zu Felde, die ebendeshalb, weil sie es unterlassen festzustellen, welcher Art die Mittel sind, durch die sie ihre Aufgabe lösen kann, und wieweit sie reichen, die Philosophie zum Tummelplatz der buntesten Bestrebungen und Einflüsse herabgewürdigt und dadurch ebenso die grenzenlose Zerfahrenheit ihrer Lehren wie die Unmöglichkeit verschuldet, für irgend eine derselben die das eigentliche Kennzeichen echter Wissenschaft bildende Allgemeingiltigkeit und Allgemeinverbindlichkeit ihrer Lehrsätze zu beanspruchen. Unerschöpflich war hierbei Kant in der abfälligen Kritik der dogmatischen Schule. Er warf ihr „geschwätzige Seichtheit vor, die Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie verwandele“, bezeichnete ihr Verfahren als „leichtsinniges Herumstreifen“, als „eine Gelegenheit, bequem zu vernünfteln ohne vorherige Kritik ihres eigenen Vermögens“, nannte ihre Aussprüche „arrogant“ usw. usw. Gleichzeitig aber übernahm er es selbst, in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“ eine Erkenntnis- und Willenlehre, also die Lehre von den Gesetzen aufzustellen, nach denen sich das menschliche Erkennen und Wollen vollzieht und nach denen insonderheit auch das philosophische Erkennen allein sich richten kann. Und so gewaltig war der Eindruck dieser in gleicher Weise durch die Größe ihrer Anlage als die Tiefe ihrer Auffassung sich auszeichnenden Werke, so mächtig ihre Wirkung, daß man meinen konnte, Kant selbst werde noch an dem so gereinigten Himmel der Philosophie das strahlende Bild einer wahrhaft wissenschaftlichen Metaphysik heraufführen, oder doch mindestens für alle

Zeiten die Vernachlässigung des Grundsatzes von der präjudiziellen Eigenschaft der Erkenntnislehre unmöglich gemacht haben. In beiden Beziehungen freilich und zwar selbst in der letzteren blieb der erwartete Erfolg wenigstens fürs nächste aus. Daß Kant das Vor- und Musterbild einer Metaphysik liefern würde, hatte er durch die ganze Anlage der in seinen obengenannten Werken niedergelegten Grundsätze selbst unmöglich gemacht. Durch diese Grundsätze hatte er nichts Geringeres getan, als alle Metaphysik bereits in der Wiege erwürgt. Er hat dies theoretisch dadurch getan, daß er jede Möglichkeit ablehnte, von dem Ding an sich irgendwelche Vorstellungen haben zu können, und praktisch tat er es dadurch, daß er diejenige Idee, die für die Metaphysik als Moment der Zusammenfassung der Vielheit in Einheit und der Auflösung der der Erfahrungserkenntnis anhaftenden Widersprüche unerläßlich ist, die Gottesidee, aus dem Kreise der „konstitutiven“ d. h. der nach erkenntnistheoretischen Gesetzen gewinnbaren Vorstellungen weg in den Kreis der blos „regulativen“ d. h. durch Postulate des Gemüts hervorgebrachten Vorstellungen verwies, ja damit noch nicht genug, sie auch nicht einmal, wie er es anfänglich getan, als Unterlage von Gut und Bös mehr gelten ließ, sondern nur noch als Unterlage des Begriffs Glückseligkeit anerkannte. Mit solchen Grundsätzen ließ sich nun eine Metaphysik überhaupt nicht mehr aufbauen, und wenn es Kant dennoch später in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ unternahm, die nurgedachte in das Gebiet der Metaphysik gehörige Frage doch noch zu behandeln, so passirte ihm als dem energischsten und fast leidenschaftlichen Vertreter des Grundsatzes von der Eigenschaft der Philosophie als Wissenschaft das Mißgeschick, daß er in dieser Schrift die genannte Frage, indem er die Theorie der „bloßen“ Vernunft auf sie anwendete, — die Anwendbarkeit der Theorie von der „reinen“ Vernunft hatte er in der Einleitung ausdrücklich abgelehnt — nach Gesichtspunkten behandelte, die von eigentlich wissenschaftlichen sehr weit entfernt sind. Es passirte ihm ferner das Mißgeschick, daß er, der sich gewissermaßen als Cherub mit dem Flammenschwert vor die Philosophie gestellt, um sie vor der Einmischung der Theologie zu bewahren, nun seinerseits in den entgegengesetzten Fehler verfiel, indem er sich selbst und zwar anscheinend ohne alle Skrupel der stärksten Einmischung in die Theologie schuldig

machte. Denn anders kann es nicht bezeichnet werden, wenn Kant in dieser Schrift die einzelnen Lehren der christlichen Kirche nach ihrer philosophischen Haltbarkeit gewissermaßen abzustempeln sucht und erwartet, daß ferner von der christlichen Lehre nur das geglaubt werde, was er so mit seinem Visum versehen.

Daß hiernach die Erwartung, Kant selbst würde der Welt die neue und für alle Zeiten maßgebende Metaphysik bringen, nicht eintraf, darin kann nach dem Nurgesagten nichts Befremdliches erblickt werden, dies lag vielmehr nur zu sehr in seiner ganzen eben gekennzeichneten Stellungnahme zu metaphysischen Fragen. Wohl aber gehört es zu den befremdlichsten Erscheinungen, die die Geschichte der Philosophie aufweist, daß auch der Teil seiner Lehre, mit dem er tatsächlich das erlösende Wort für die Philosophie gefunden, der Grundsatz von der präjudiziellen Bedeutung der Erkenntnislehre für die gesamte Philosophie anscheinend wenigstens schon in der allernächsten Zeit gänzlich über den Haufen geworfen wurde. An Kant schloß sich unmittelbar die sogenannte Identitätsphilosophie der spekulativen Schule an. Dieser Schule galt die Welt als das Produkt der Bewegung, der Selbstentfaltung der Idee, die sich auf dem Wege der These, Antithese und Synthese vollzog. Innerhalb eines solchen Systems konnte die empirische Erkenntnislehre natürlich eine selbstständige Stellung nicht einnehmen. Die Form der empirischen Erkenntnis war für den Hauptvertreter dieser Richtung, Hegel, nichts als eine „endliche" Erkenntnis, die nur verworrene und unzulängliche Vorstellungen hervorzubringen vermöge. Ihr stellte er als die eigentliche und wahre Erkenntnis die „unendliche" Erkenntnis gegenüber, die sich aus dem System der dialektischen Bewegung der Idee ergebe. In das Netz, mit dem diese Theorie die gesamte Welt umspannte, wurde als Eins von Vielen auch die Erkenntnislehre mit hineingezogen und mit den übrigen Dingen nach allen Regeln dieses Systems mißhandelt. Mit dieser Bezeichnung darf man, ohne jener Schule unrecht zu tun, wenn irgend etwas so die Art der Behandlung, die die Erkenntnislehre durch die Identitätsphilosophie erfahren, unbedenklich bezeichnen. Denn tatsächlich paßte das Ideenentfaltungssystem der These, Antithese und Synthese auf die Vorgänge bei der Erkenntnis wie die Faust aufs Auge. Trotzdem daß die Abschnitte des Denkverfahrens, die wir als Begriffsbildung, Urteilsbildung und Schlußfolgerung bezeichnen, schlechterdings

auch nicht das mindeste Gegensätzliche aufweisen, vielmehr ein Fortschreiten des Erkenntnisprozesses nach dem Gesichtspunkte der Ergänzung und Erweiterung darstellen, mußte nach dem System der spekulativen Schule das in diesen Abschnitten sich vollziehende Verfahren auch mit sich das Schauspiel von der Veruneinigung und Entgegensetzung, die durch eine Versöhnung und Vereinigung aufgehoben wird, aufführen lassen. Der Begriff mußte in diesem Schauspiele die Rolle der These, das Urteil die des Entgegengesetzten, des Nichtseinsollenden, des zu Überwindenden, also der Antithese, die Schlußfolgerung die des versöhnenden und ausgleichenden Faktors also der Synthese übernehmen. Und bei solcher jeder sachlichen Behandlung hohnsprechenden, das Natürliche in Spielerei, das Verständliche in Verworrenheit verwandelnden Auffassung sollte dann mit der Erkenntnistheorie noch irgend etwas angefangen werden können! Kann man da Fechner Unrecht geben, wenn er geradezu behauptet, die Hegel'sche Philosophie sei die Kunst, ein richtiges Schließen zu verlernen? Der Widersinn, der in solcher Behandlung der Erkenntnisvorgänge lag, war zu groß, als daß er Bestand haben konnte. Mit dem ganzen System der spekulativen Schule brach auch diese Art der Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen in sich zusammen. Mit Recht aber glauben wir dennoch oben gesagt zu haben, daß selbst diese Art der Behandlung der Erkenntnislehre nur scheinbar den Kant'schen Grundsatz von der grundlegenden Bedeutung der Erkenntnislehre für die Philosophie über Bord geworfen habe. Denn obwohl die beiden in Rede stehenden Auffassungen in Syriusferne auseinanderzugehen scheinen, so war dem doch in Wirklichkeit nichts weniger als so. Mochten sich die Vertreter der spekulativen Schule auch bisweilen bei ihren Theorien als Weltschöpfer, mochten sie sich als Götter vorkommen, diese Götter redeten doch in einer Sprache, dachten in Gedankenformen, die durchaus die der gewöhnlichen Sterblichen waren. Auch sie mußten ihre Gedankenpaläste, mußten die stolzen Königsschlösser ihrer Identitätsphilosophie mit den gemeinen Mitteln der durch die empirische Erkenntnis feststellbaren Denkformen der Begriffe, Urteile, Schlußfolgerung aufbauen und damit, wenn auch widerwillig, anerkennen, daß auch für sie jene so verächtlich beiseite geworfene „endliche" Erkenntnis Ausgang und Schlußpunkt ihres Verfahrens bildet. Und wenn irgend etwas, so war

es wohl eben diese Erkenntnis in Verbindung mit dem jähen Zusammenbruch der Identitätsphilosophie, die nun erst recht die unbedingte Notwendigkeit von der vorherigen Feststellung des Erkenntnisverfahrens zum allgemeinen Bewußtsein brachte. Nur ein Ausfluß dieser Überzeugung war es denn auch, daß nach dem Zusammenbruch der spekulativen Schule die erkenntnistheoretischen Untersuchungen in Deutschland teils in Anlehnung an die rationale, teils in Anlehnung an die empirische Seite des Kant'schen Kritizismus von Neuem aufgenommen und mit solchem Eifer betrieben wurden, daß sie eine zeitlang, die Spekulation über das Übersinnliche und Nichterfahrbare in den Hintergrund drängend, fast ausschließlich den Gegenstand der philosophischen Betätigung bildeten. Überblickt man diesen Gang der Entwickelung, so wird man nicht zweifeln können, daß auch er und zwar in sprechender Weise ein Beleg dafür bildet, wie die Überzeugung davon, daß allein die Feststellung der Erkenntnis- und Willensvorgänge und ihre Zugrundlegung der Philosophie und insbesondere der Metaphysik die Eigenschaft einer Wissenschaft sichern und erhalten kann, langsam aber sicher zum Durchbruch gekommen ist.

Nach alledem kann man folgendes als feststehend ansehen: 1. Auf erkenntnistheoretischem Wege und nur auf ihm läßt sich feststellen, mit welchen Mitteln metaphysische Erkenntnisse gewonnen werden können. 2. Die Erkenntnistheorie allein hat deshalb darüber zu entscheiden, welches Verfahren bei der Metaphysik einzuschlagen ist. 3. Insbesondere läßt sich durch sie auch feststellen, welche Mittel zur Gewinnung solcher Erkenntnisse untauglich sind, wenn die Metaphysik Wissenschaft sein soll. 4. Es richtet sich daher nach diesen Grundsätzen auch der Grad der Gewißheit, die den einzelnen metaphysischen Sätzen zukommt, während 5. bei Abstandnahme von der Zugrundelegung der empirischen Erkenntnistheorie die Metaphysik aufhört, Allgemeingiltigkeit für ihre Sätze beanspruchen zu können und damit den Charakter der Wissenschaft verliert.

4. Das Verfahren bei der Wesenslehre.

Über das Vorhandensein eines besonderen Organs für metaphysische Fragen.

Ist nach den vorstehenden Darlegungen die Erkenntnis- und Willenslehre die unbedingte Voraussetzung der Wesenslehre, so ist ebenso zweifellos, daß nur eine solche Erkenntnis- und Willenslehre eine taugliche Unterlage für die Wesenslehre gewähren

kann, die einen gründlichen und umfassenden Einblick in die Werkstätte der Erkenntnis- und Willensvorgänge bietet. Eine derartige Erkenntnis- und Willenslehre muß uns einen ebenso zuverlässigen als vollständigen Überblick namentlich über die Mittel geben, durch die wir den Stoff zur Erkenntnis sammeln, sie muß die Zahl dieser Mittel, ihre Verwendbarkeit und namentlich auch die Grenzen ihrer Verwendbarkeit feststellen. Ferner muß sie ein genaues Bild über das Verfahren geben, wie wir den gewonnenen Erkenntnisstoff bearbeiten, muß uns mit allen Einzelheiten dieses Verfahrens vertraut machen und die Gesetze aufdecken, die für dasselbe maßgebend sind. Eine solchen Erfordernissen gegenüberstehende Erkenntnis- und Willenslehre darf auch nicht eine auf bloßer Spekulation beruhende sein, denn in dieser Weise behandelt, bildet die Erkenntnis- und Willenslehre einen Teil der Wesenslehre selbst, kann also nicht dieser als Unterlage dienen, sondern sie muß allenthalben auf dem Boden der Erfahrung stehen und in allen ihren Teilen praktisch verwendbar und verwertbar, sie muß so angelegt sein, daß, wo und wann immer uns Vorstellungen gegenübertreten, wir an ihrer Hand sofort und ohne Schwierigkeiten bei diesen Vorstellungen ihre Entstehung, ihre Eigenschaften, ihr Verhältnis zu anderen Vorstellungen und zur Wirklichkeit festzustellen vermögen. Nur eine nach diesen Gesichtspunkten eingerichtete Erkenntnis- und Willenslehre kann eine taugliche Unterlage für die Wesenslehre abgeben, kann für sie Wert und Bedeutung haben. Wir haben uns bestrebt, eine Erkenntnis- und Willenslehre dieser Art oben zu bieten. Nun aber kommen wir auch sofort in die Lage, die Probe, und zwar die maßgebendste praktische Probe, auf ihre Brauchbarkeit zu machen. Denn nunmehr gilt es heranzutreten an die Frage, die für die Behandlung der Wesenslehre und deren Ergebnisse in allen Stücken grundlegend ist, nämlich die Frage: welcher Erkenntnismittel und welches Erkenntnisverfahrens hat sich die Wesenslehre bei Lösung ihrer Aufgabe zu bedienen, oder noch konkreter ausgedrückt, an die Frage: gibt es für die Lösung metaphysischer Fragen in unserem Erkenntnisapparat besondere, nur für solche Fragen bestimmte und dienliche Erkenntnismittel und Erkenntnismethoden, oder sind die Erkenntnismittel und Erkenntnismethoden bei der Wesenslehre dieselben, die uns für die sonstige Erkenntnis zur Verfügung

stehen? Diese Frage wird für das gesamte Geschick der Wesenslehre ausschlaggebend. Denn nach ihr beantwortet sich auch die weitere, in jeder Beziehung den Charakter einer Kardinalfrage für die Wesenslehre an sich tragenden Frage: hat die Wesenslehre von der Erscheinung auszugehen, um zum Wesen durchzudringen, oder hat sie umgekehrt von dem Wesen aus die Erscheinung zu erklären, mit anderen Worten: hat sie vom Transcendenten, dem Übersinnlichen, dem hinter der Welt liegenden, zum Immanenten, dem Sinnenfälligen, dem Erfahrungsmäßigen, oder umgekehrt vom Immanenten zum Transcendenten ihren Weg zu nehmen, oder sind beide Wege gangbar? Ist die von uns aufgestellte Erkenntnis- und Willenslehre den nach dem Obigen an sie zu stellenden Aufforderungen entsprechend, so muß sie hierauf eine volle und befriedigende Antwort erteilen können, oder sie erfüllt nicht, was sie versprochen. Sehen wir zu, ob sie es kann.

Bekanntlich wird die obige Frage verschieden beantwortet. Die Begründer der bedeutendsten metaphysischen Systeme von Plato bis zu den Koryphäen der spekulativen Schule haben die Frage, ob wir ein besonderes Organ für die Beantwortung metaphysischer Fragen besitzen, bejaht. Ihrer Stellungnahme zu dieser Frage liegt mehr oder weniger die Auffassung zugrunde, daß die metaphysischen Fragen ihrem innersten Wesen nach ein Ausfluß der dem Menschen allein eigenen, unmittelbar göttlichen Ursprungs sich rühmenden Fähigkeit der Vernunft seien, und daß in derselben Vernunft, die diese Fragen aufwerfe, auch eine durch ihre Unmittelbarkeit von allen übrigen Erkenntnismitteln sich unterscheidende Fähigkeit zur Lösung jener Fragen verliehen sei. Diese Fähigkeit, durch die Vernunft die metaphysischen Fragen zu lösen, besteht nach der Ansicht der genannten Seinswissenschaftslehrer nicht in dem sonst allein möglichen, in dem in zwei großen Abschnitten: der Erzeugung des Stoffes und der Bearbeitung des Stoffes, sich vollziehenden Verfahren, sondern ist ein ohne das Dazwischentreten jedes Mittels vorsichgehendes, unmittelbar schauendes, mit dem Gegenstande des Erkennens sich identifizirendes, dem in Gott selbst sich vollziehenden ähnliches Erfassen und Aufnehmen des Erkenntnisobjektes. Wir haben in der Erkenntnis- und Willenslehre, die sämtlichen Tätigkeiten und

Fähigkeiten der inneren Erscheinung unseres Ich aufs Genaueste verfolgt und auch mindestens in ihren Grundzügen sämtlich einzeln aufgeführt. Nirgends aber sind wir hierbei, von einer alsbald zu erwähnenden Ausnahme abgesehen, auf ein der nurgedachten gleiche oder auch nur ähnliche Tätigkeit gestoßen. Überall vielmehr, das haben die obigen Untersuchungen ergeben, hebt unsere Erkenntnistätigkeit damit an, daß sie teils durch die äußeren, teils durch den inneren Sinn den Erkenntnisstoff, die materielle Unterlage, den tatsächlichen Inhalt für die Vorstellungen herbeischafft und diesen Erkenntnisstoff alsdann durch das Denkverfahren bearbeitet, wobei sich diese beiden Tätigkeiten dergestalt streng von einander scheiden, daß sich die Organe und das Verfahren der Erzeugung des Erkenntnisstoffs schlechterdings nicht zur Bearbeitung des Erkenntnisstoffs, ebenso aber auch die zur Bearbeitung dienenden Organe und das hierbei eintretende Verfahren nicht zur Erzeugung neuen Erkenntnisstoffs verwenden lassen. Ganz besonders haben wir auch nachgewiesen, daß von dem letzteren Grundsatze selbst Begriffe wie der vom Raum, von der Zeit, von der Ursächlichkeit, von Grund und Folge keine Ausnahme machen. Zwar hat Kant diese Begriffe für ohne zu Hülfenahme der Sinne, demgemäß erfahrungsfrei gewonnene Begriffe erklärt, allein diese Auffassung ist schon so oft und erfolgreich widerlegt worden, daß sie heute kaum noch überzeugte Anhänger hat. Aber auch wenn die Kantsche Auffassung von diesen Begriffen zuträfe, würde dies an der Sache nichts ändern. Denn Kants kritische Bestrebungen gipfeln ja eben in dem Grundsatze, daß diese Begriffe nur Schemata für Erfahrungsvorstellungen seien, daß sie daher niemals dazu benutzt werden können, um mit ihnen über die Erfahrung hinauszugelangen. Dennoch aber erleidet der Satz, daß es keine unmittelbare Erkenntnis gibt, eine Ausnahme. Wir haben nämlich in der Tat eine Gattung von Vorstellungen, die im obigen Sinne unmittelbar sind, das sind die Wahrnehmungen des inneren Sinnes. Bei ihnen findet tatsächlich ein unmittelbares Innewerden, ein unmittelbares Schauen, ein unmittelbares Erfassen des Vorstellungsgegenstandes statt und zwar bis zu dem Grade, daß sich die Vorstellung mit dem Vorstellungsgegenstand völlig identifiziert, das Bewußtsein beispielsweise vom Denken oder vom Fühlen oder vom Wollen mit dem Denken, mit dem Fühlen und dem Wollen eins bildet,

mit ihm zusammenfällt. Hier also haben wir in Wirklichkeit ein Vorbild von der Möglichkeit eines unmittelbaren Erkennens. Reichte dieses Erkenntnisverfahren über die Erkenntnis der Vorgänge, die sich in uns selbst vollziehen, hinaus, dann würde in der Tat ein jener gottentsprungenen Erkenntnis nahekommendes Vorstellungsvermögen, das den Vertretern der in Rede stehenden Ansicht vorschwebt, in uns vorhanden sein. Leider aber wird die Annahme dieser Möglichkeit vor der rauhen Wirklichkeit völlig hinfällig. Denn diese lehrt uns zur Evidenz, daß die Wahrnehmungen des inneren Sinnes auf das innere Geschehen, also die Erkenntnis- und Wollensvorgänge in uns beschränkt sind, und über diese schlechterdings nirgends auch nur um Haaresbreite hinausreichen. Sie können uns die Erkenntnis der inneren Erscheinung unseres Ich vermitteln, aber darüber hinaus nichts, namentlich nicht die Erkenntnis dessen, was den Gegenstand der metaphysischen Fragen bildet: das Verhältnis der inneren Erscheinung unseres Ich zur äußeren Erscheinung und der sonstigen Welt der Dinge.

Ist so bei den Erkenntnisvorstellungen jede Möglichkeit, durch unmittelbare Anschauung metaphysische Erkenntnisse zu erlangen, ausgeschlossen, so wäre noch zu untersuchen, ob nicht wenigstens die Einbildungs- (Phantasie-) Vorstellungen ein unmittelbares Schauen, also die Erzeugung neuen, von den Sinneswahrnehmungen unabhängigen Erkenntnisstoffs ermöglichen. Aber auch hier wird uns den Eintritt Heischenden sozusagen die Türe vor dem Gesicht zugeschlagen. Wir können wohl vermöge der Einbildungskraft, mit dem durch die Sinne herbeigeschafften Stoff als unbeschränkte Herrscher völlig frei schalten und walten, aus ihm durch beliebige Verknüpfung und Trennung alle möglichen Vorstellungsgebilde herstellen, aber ein bloßes Bearbeitungs- und Ordnungsvermögen, wie auch die Einbildungskraft nur ist, vermag auch sie nicht das Atom eines neuen, den Sinnen nicht entsprungenen Stoffs hervorzubringen. Die Phantasie eines Künstlers mag noch so sehr ins Grandiose gehen, noch so schrankenlos in der Kühnheit ihrer Gestaltungskraft sein, sich noch so erhabene Motive zum Vorwurf nehmen, inbezug auf ihren Stoff, inbezug auf das Material, mit dem sie arbeitet, die Steine, aus denen sie ihre Wunderbauten errichtet, wird sie nie und nirgends über den Stoff und das

Material hinauskommen, das ihr die Sinne geliefert haben. Auch die Phantasie eines Raffael, eines Michelangelo vermochte in den erhabenen Farbenschöpfungen über die Schöpfungstage, mit denen diese Kunstheroen die Decken der Kapelle des heiligen Sixtus und die Loggien des Vatikans schmückten, bei dem höchsten aller Vorwürfe der Darstellung Gottes das Wesen aller Wesen, den Inbegriff alles Übersinnlichen, das Urwesen anders nicht als in der ihnen durch die äußeren Sinne gelieferten und geläufigen Gestalt des Menschen wiederzugeben. Nicht anders auf dem Gebiete des Schrifttums. Wir haben ein in zahlreichen Auflagen erschienenes Werk über das „Himmlische Jerusalem“ vor uns liegen, in dem sich der Verfasser auf mehr als 200 Seiten abmüht, das Transzendentale des Jenseits zu schildern. Die Methode, in der hierbei verfahren wird, besteht von Anfang bis zu Ende des Werks darin, daß der Verfasser erst ein irdisches Glück vorführt und dann dem Leser anheimgibt, sich dieses Glück noch um das Hundertfache gesteigert zu denken, wenn er sich von dem im Jenseits ihm winkenden Glücke ein Bild machen wolle. Nirgends aber ist auch nur der Schatten von einer Vorstellung in diesem Werke zu finden, die ihren Ursprung aus etwas anderem herleitet, als aus den sinnlichen Wahrnehmungen. Gedenken wir schließlich aus diesem Anlasse noch des Spiritismus und seiner Bemühungen auf diesem Gebiete. Fast bis zur Krankhaftigkeit gesteigert tritt bei ihm das Bestreben auf, transcendentale Vorstellungen hervorzubringen, aber doch nur mit dem Erfolg, daß doppelt klar wird, wie solche Bestrebungen, auf die Spitze getrieben, nicht bloß völlig fruchtlos bleiben, sondern sogar der Lächerlichkeit verfallen. Denn die unsäglich banale Art, in der die spiritistischen Medien ihre materialisierten Geister reden und handeln lassen, läßt eine andre als die gedachte Bezeichnung für ein solches Verfahren nicht zu. Das Schlußergebnis unserer Untersuchungen in diesem Punkte kann also nur sein: es ist überall nichts mit einer intuitiven, ihren Stoff unmittelbar schauenden und erfassenden, mit ihm sich identifizirenden Erkenntnis, sondern unsere Erkenntnis ist überall an die Sinneswahrnehmungen gebunden, ohne die sie auch nicht einen einzigen Schritt vorwärts tun kann.

Widerlegung durch die Praxis.

Aber vielleicht ist die Darstellung der seelischen Vermögen in unserer Erkenntnis- und Willenslehre doch nicht eine unbedingt vollständige. Vielleicht ist uns doch eine Fähigkeit der in Frage

befangenen Art verborgen geblieben. Warum, da unsere Erkenntnis- und Willenslehre nur den Charakter eines Grundrisses an sich trägt, sollte dies nicht möglich sein! Freilich müssen wir, wenn man solches behauptet, dann wenigstens den Nachweis erwarten, daß bei der Behandlung der Wesenslehre, die sich doch nun schon über Jahrtausende zurückerstreckt, und an deren Bearbeitung sich die ausgezeichnetsten Köpfe, die tiefsten Denker beteiligt, wenn auch nicht äußerlich als solches gekennzeichnet, so doch sachlich irgendwie oder irgendwo ein von dem sonstigen Erkenntnisverfahren seinem inneren Wesen nach abweichendes Verfahren aufgetreten ist und sich durch Hervorbringung besonderer Erkenntnisse auf metaphysischem Gebiete betätigt hat. Gehen wir zu diesem Zwecke das Verfahren, wenigstens der hervorragendsten Vertreter durch, die die metaphysischen Fragen auf besonderem Wege haben behandeln und lösen zu können geglaubt.

Wir haben hierbei ein Doppeltes zu untersuchen: einmal wie sich jene Vertreter der Philosophie das in Rede stehende Spezialvermögen selbst vorgestellt und sodann, welcher Art die Erkenntnisse sind, die sie mit ihm hervorgebracht haben. Anlangend das Erstere, so wird das betreffende Vermögen von den Vertretern dieser Ansicht in verschiedener Weise bezeichnet. Wir heben von diesen Bezeichnungen folgende hervor: unmittelbare Anschauung, Intuition, visionaire Anschauung (Neuplatonismus), oberste Vernunft, substantielles Wissen, persönliches Erkennen (Eckardt), Divination, scientia intuitiva (Spinoza) angeborene oder eingeborene Begriffe (Leibniz), intellektuelle oder intellektuale Anschauung, unmittelbare Vernunft (Fichte, Schelling, Hegel), aprioristische Intellektualfunktion, unendliche Erkenntnis im Gegensatze zur endlichen, absolutes Wissen (Hegel), reines Denken, Selbstanschauung, Selbstinnesein (Krause). Man sieht an Bezeichnungen für jene Fähigkeit fehlt es nicht. Könnten Bezeichnungen auch Dinge schaffen, so würde es um die erstere nicht schlecht bestellt sein. Indessen schon bei den Erklärungen dieser Bezeichnungen leidet die Sache Schiffbruch. Spinoza erklärt die ihm vorschwebende „scientia intuitiva“ als die Erkenntnis, die von der inadäquaten Idee des formalen Wesens

einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis der Dinge schreitet. Für Leibniz ist die Intuition die Erkenntnis, insoweit wir in dem Inhalt eines zusammengesetzten Begriffs alle unterscheidbaren Merkmale zugleich zu denken vermögen, die intellektuale Anschauung oder unmittelbare Vernunft ist von Schelling erklärt worden als die Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechterdings identisch ist, das absolute Wissen ist nach Hegel das Wissen, das Sein und Denken als identisch erkennt. Wir fragen aber: ist mit diesen Erklärungen für die Sache auch nur das Mindeste gefördert? Sind diese Erklärungen nicht sämtlich viel mehr bloße Umschreibungen als wirkliche Erklärungen, und zwar Umschreibungen, die durchaus die Sache so dunkel lassen, wie sie vorher war? Freilich läßt sich den Erklärenden wegen dieser ihrer nichts bedeutenden Definitionen nicht einmal ein Vorwurf machen. Das Gegenteil tun hieße ja Unmögliches von ihnen verlangen. Denn eine Erklärung jener Begriffe würde in diesem Falle wie bei der Erkläruug aller zeitlichen Vorgänge doch nur darin bestehen können, daß man das Verfahren darstellt, in dem sich die in Rede stehende unmittelbare Erkenntnis vollzieht, die Stadien also wiedergibt, in die es sich zerlegt. Nun ist es aber eben das besondere Kennzeichen dieser Erkenntnis, daß sie nicht in besonderen Stadien vor sich geht, sondern unmittelbar, d. h. ein Verfahren ohne Verfahren ist und demgemäß auch nicht in dem obigen Sinne erklärt werden kann.

Läßt sich also für das Bestehen jener Fähigkeit kein Anhalt in den Erklärungen der angeführten Bezeichnungen finden, so bleibt nur noch übrig, daß man die Erkenntnisse, die Vorstellungsgebilde, die Denkerzeugnisse selbst, die angeblich mit Hilfe und auf dem Wege dieses Verfahrens gewonnen worden sind, daraufhin prüft, ob sie tatsächlich auch aus einem anderen als dem gewöhnlichen Denkverfahren hervorgegangen, ob sie in Wirklichkeit mit einem besonderen Organe gewonnen worden sind. Die Vertreter der in Frage stehenden Auffassung erschweren nun freilich diese Untersuchung dadurch, daß keiner von ihnen bei seiner Systembildung selbst genau kenntlich macht, welche seiner Sätze mittelst des gewöhnlichen und welche mittelst jenes Sonderverfahrens gewonnen worden sind, obwohl sie doch eigentlich sowohl im Interesse der

Deutlichkeit der Sache als im Interesse einer Kontrole hierzu die allerdringenste Veranlassung hatten. Wir sind sonach bei der Wahl jener Sätze auf uns selbst angewiesen, können aber trotzdem dabei nicht fehlen, wenn wir uns darauf beschränken, von ihnen die Sätze zum Gegenstande unserer Untersuchung zu machen, die sich auf die obersten Prinzipien, also die äußersten und letzten Dinge, durch die die Vielheit der Erfahrungserkenntnisse zur Einheit verschmolzen und die ihnen anhaftenden Widersprüche aufgelöst werden, beziehen. Gibt es Sätze, die mittelst jenes Vermögens der unmittelbaren Erkenntnis gewonnen werden können, so müssen es ganz offenbar diese in erster Linie sein. Untersuchen wir also die betreffenden Sätze bei den hervorragendsten Vertretern jener Richtung. Für Spinoza ist das die Vielheit in Einheit auflösende, alle Widersprüche beseitigende oberste Prinzip: Gott, der von Spinoza als dem Vertreter des reinsten Monismus als das Alleindaseiende, das Allesumfassende, das Allesinsichschließende sonach als die Totalität der Wirklichkeit aufgefaßt wird. An Gott als der alleinigen und unendlichen Substanz unterscheidet Spinoza alsdann Attribute, worunter das zum Wesen Gottes gehörige, und modi, worunter die Erregungen der Substanz verstanden werden, und hieraus entwickelt er die gesamte Welt der Dinge. Diese Sätze, wenn irgendwelche bei Spinoza, müßten also solche sein, die durch intuitive Erkenntnis, d. h. durch ein von der sonstigen dadurch abweichendes Erkenntnisverfahren gewonnen worden sind, daß bei ihnen sowohl von dem durch die Sinne gelieferten Stoff als von dessen durch das Denken sich vollziehender Bearbeitung völlig Umgang genommen worden ist. Nun fragen wir aber, wo ist an diesen Vorstellungen Spinozas auch nur die leiseste Spur davon zu entdecken, daß sie auf anderem Wege als dem gewöhnlichen des discursiven Denkverfahrens gewonnen worden sind? Sollte wirklich irgendwer glauben, daß die Vorstellung von Gott von Jemandem gewonnen werden könnte, der ohne die äußeren und den inneren Sinn auf die Welt gekommen ist? Steht es nicht vielmehr, wie oben schon betont worden ist, außer allem Zweifel, daß die Gottesvorstellung nur erst aus der Gesamtheit unserer Erfahrungen erschlossen wird, ja daß sie dem menschlichen Hirn überhaupt nur gekommen ist, um für die Erfahrungserkenntnisse einen alle Zweifel und Widersprüche beseitigenden Abschluß zu

erhalten, daß sie also weit entfernt, ohne Erfahrung entstehen zu können, eine größere Summe von Erfahrungserkenntnissen voraussetzt, als irgend eine andere Vorstellung? Leibniz legt seiner Weltauffassung die Vorstellung von der Monade zugrunde. Die Monade ist bei ihm gleichbedeutend mit tätiger Kraft. Um seiner Weltauffassung den monistischen Abschluß zu geben, setzt er Gott als die Urmonas, die aber die übrigen Monaden nicht in sich begreift, sondern von der diese nur Ausstrahlungen (Effulgurationen) bilden. Wir fragen auch hier, wo liegt auch nur die entfernteste Veranlassung dazu vor anzunehmen, daß bei dem Zustandekommen aller dieser Vorstellungen irgend etwas anderes als die Erfahrungserkenntnis mitgeholfen hat? Der der Vorstellung von der Monade zugrundeliegende Begriff von der tätigen Kraft ist zunächst durch die innere Wahrnehmung bei uns entstanden, seine Übertragung auf die Außenwelt im Zusammenhange mit dem Begriffe „Ursache" und „Wirkung" auf dem oben (I a 146 fg.) dargestellten umständlicheren Wege einer sich auf Gruppenerscheinungen stützenden Schlußfolgerung bewirkt worden, während die Zurückführung des All der Dinge auf die Monaden durch das unten näher zu beschreibende Mittel der lediglich auf die Erfahrungserkenntnis sich stützenden Spekulation zustandegekommen ist. Auch hier ist also alles in der natürlichsten Weise von der Welt auf dem für das sonstige Erkennen maßgebenden Wege vor sich gegangen, und keinerlei auf ein anderes Verfahren deutende Spur vorhanden. Endlich die metaphysischen Grundprinzipien der spekulativen Schule. Nach der Lehre dieser Schule ist die gesamte Welt der Dinge Idee und zwar die Idee in ihrer auf dem — aber keineswegs als ein zeitlicher Prozeß sich darstellenden — Weg der These, Antithese und Synthese sich vollziehenden dialektischen Selbstbewegung. Auch bei diesen Prinzipien hat keinerlei andere als die Erfahrungserkenntnis Geburtshilfe geleistet. Der Begriff Idee ist ein Erzeugnis der inneren Wahrnehmung, seine Übertragung auf das Absolute ist ein Akt auf Erfahrungsunterlagen sich gründender Spekulation. Was aber den gedachten, in Form der These, Antithese und Synthese sich vollziehenden dialektischen Prozeß anlangt, so ist dieser Prozeß zwar ein anderer als der sonst erfahrungsmäßig in uns sich vollziehende Prozeß der Vorstellungsbildung, aber das schließt nicht aus, daß die Vorstellung

von einer These, Antithese und Synthese selbst ebenfalls durchaus nur der Erfahrungserkenntnis entnommen ist. Und in der Tat kann auch nicht der mindeste Zweifel sein, daß diese Vorstellungen ihren Ausgangspunkt von dem erfahrungsmäßig erkannten Gegensatz zwischen dem Ich und einem Nichtich nehmen. Wie dieser sind auch die Vorstellungen von dem Setzen einer Idee, der man eine andere entgegensetzt, um durch eine dritte diesen Gegensatz aufzuheben, sämmtlich der Erfahrung entlehnt. Keiner Schule ist denn auch die Mißachtung dieser natürlichsten aller Tatsachen mehr zum Verhängnis geworden als der spekulativen. Es war ja ein an sich ganz folgerichtiger Schluß, den Schelling aus jenen Vordersätzen zog, daß man auf Grund der unmittelbar gewonnenen Erkenntnis der dialektischen Bewegung der Idee *ohne Zuhilfenahme der Erfahrung die gesamte Wirklichkeit müsse konstruieren können*. Aber die Vordersätze selbst enthalten eben eine so totale Verkennung der wahren Verhältnisse, daß jenes Unternehmen, die Welt ein zweites Mal, und zwar auf dem Weg der dialektischen Bewegung der Idee zu schaffen, notwendiger Weise mit einer Bloßstellung der schlimmsten Art enden mußte, wie es auch tatsächlich der Fall war. Sehr mit Recht kennzeichnet von Hartmann das Verfahren der spekulativen Schule mit den Worten: „Bei keinem Schritte hat die spekulative Schule mehr geleistet als eine geschickte oder ungeschickte Sophistik. Auch ihr Mühlwerk fördert genau soviel Mehl zu Tage, als Korn aufgeschüttet wird", und in der Tat muß sich bei dem, der sich von vornherein über das letztere klar ist, das Mißbehagen bis zur Unerträglichkeit steigern, wenn er sieht, wie Jemand, nachdem er erst die erforderlichen Vorstellungen von außen in sich aufgenommen, die Augen zudrückt und nun mit der Miene des Sehers diese selben Vorstellungen dem Zuhörer als das Produkt nicht der Erfahrung sondern der Intuition ein zweites Mal vorführt. Wir können es mit diesen Proben genügen lassen und sie müssen auch genügen. Denn wenn nach ihnen feststeht, daß es auch den *bedeutensten* Vertretern jener Auffassung nicht gelungen ist, mittelst jenes angeblich besonderen Vermögens irgend etwas zu Tage zu fördern, was die Annahme einer intuitiven Erkenntnis rechtfertigen könnte, so kann hieraus ohne weiteres der Schluß gezogen werden, daß etwas derartiges noch viel weniger den *minder bedeutenden*

Vertretern dieser Ansicht gelingen konnte, und es mag hier nur noch ein Ausspruch ebenfalls von Hartmanns Platz finden, der die Sache durchaus richtig trifft: „Die philosophie-geschichtliche Kritik hat gezeigt, daß alles, was frühere Metaphysiker deduktiv oder konstruktiv abgeleitet zu haben glaubten, sich doch nur auf sehr unvollständige Erfahrungen, unvermerkte Induktionen, unbestimmte Analogien oder gar nur auf unbegründete Vorurteile oder Überlieferungen stützte, und daß alles Haltbare und Wertvolle an der bisherigen Metaphysik induktive Erkenntnis von bloßer Wahrscheinlichkeit war."

Unmöglichkeit der Erlangung unbedingter Gewißheit.

Das Bild von dieser ganzen, von vornherein innerlich unhaltbaren Methode der Behandlung metaphysischer Fragen, die überall zu um so größern Enttäuschungen geführt hat, jemehr sie zu unerfüllbaren Erwartungen angereizt, würde aber unvollständig bleiben, wenn man nicht auch die andere Prätension, die mit ihr verbunden ist, entsprechend kennzeichnete, nämlich die Prätension: durch diese Methode Sätze von *unbedingter Gewißheit* zu erhalten. Daß dieser Anspruch berechtigt sein würde, wenn sein Ausgangspunkt richtig wäre, d. h. wenn es eine unmittelbar anschauende Erkenntnis gäbe, darüber kann kein Zweifel sein. Im Gegenteil ist es nur folgerichtig, daß alle die, die sich im Besitze des Vermögens wähnten, metaphysische Fragen durch Intuition lösen zu können, für diese ihre Lösungen auch unbedingte Gewißheit beanspruchten. Denn wenn die intuitive Erkenntnis darin besteht, daß das bei ihr Vorgestellte mit dem Vorstellungsverfahren identisch ist, daß sich das letztere also in das erstere ohne jedes Mittel umsetzt, so muß eine solche Erkenntnis schlechterdings unbedingte Gewißheit liefern. Freilich hätten die Vertreter einer solchen Auffassung bei diesem Schlusse nicht stehen bleiben sollen, sondern sie mußten auch weiter schließen, daß, wenn intuitive Erkenntnis unbedingte Gewißheit gewährt, sie auch bei allen, die sich ihrer bedienen, zu den *gleichen Ergebnissen* in der Sache führen muß. Ganz natürlich. Denn nach dem Satze des Widerspruchs kann doch etwas nicht zugleich richtig, noch dazu unbedingt richtig, und zugleich falsch sein. Wie aber steht es in Wirklichkeit mit der Übereinstimmung jener Ergebnisse? Es steht so, daß das Gewand eines Narren nicht aus bunteren Flicken zusammengesetzt sein kann als die Lehren der einzelnen Vertreter dieser Auffassung. Jeder von ihnen will die Sache

unmittelbar ergriffen haben, jeder behauptet, die Sache selbst spreche aus seinen Lehren. Aber die Sache ist doch nur eine, sie müßte deshalb auch selbstverständlich bei allen als dieselbe auftreten und erkannt werden. Und doch ist dem nichts weniger als so, sondern bei jedem spricht die Sache total anders, jedes neue System verwirft die früheren als unzutreffend und setzt ein anderes an ihre Stelle, um alsbald von einem späteren System dieselbe Beurteilung zu erfahren. Gleichwohl behauptet ein jedes solches System von sich, daß seine Sätze auf unmittelbarer Anschauung und deshalb unbedingter Gewißheit beruhen! Durfte sich die höchste aller Wissenschaften und ebendeshalb auch die Wissenschaft, die an den Gebrauch der Logik die allerstrengsten Anforderungen stellen soll, aller Logik so entschlagen, daß sie an diesem krassen Widerspruch achtlos vorüber gehen konnte! Genügte nicht die Logik eines wissenschaftlichen Neulings dazu, sich zu sagen, daß wenn jene sogenannte intuitive Erkenntnis überall zu den widersprechendsten Ergebnissen führt, sie auch eine intuitive Erkenntnis platterdings nicht sein kann. Oder war es dem einzelnen erlaubt zu meinen, daß nur er und er unter allen allein die Fähigkeit der intuitiven Erkenntnis besitze? Wenn nicht, dann stellt sich eben das Auseinandergehen der Ansichten der verschiedenen Vertreter in keinem Punkte anders dar, als der Widerstreit der Ansichten bei solchen Erkenntnissen, die nicht beanspruchen, auf unmittelbarer Anschauung zu beruhen, und ermöglicht nicht bloß sondern nötigt zu dem Schlusse, daß es sich auch bei jenen in Wahrheit um nichts anderes als die auf den gewöhnlichen Wegen gewonnenen Erkenntnisse handelt.

Das Immanente die Voraussetzung und Unterlage des Transzendenten.

Nach dem vorstehends Dargelegten hat sich, wie wir hoffen, in hinreichend bündiger Weise ergeben, daß sich weder theoretisch auch nur die entfernteste Spur vom Vorhandensein eines geistigen Sondervermögens zur Behandlung und Lösung metaphysischer Fragen, noch praktisch irgendwelche als das Ergebnis eines solchen Vermögens sich darstellende Erkenntnisse nachweisen lassen, daß es sich vielmehr auch bei den unter der vielverheißenden Bezeichnung von „intuitiven“ eingeführten Theorien tatsächlich nur um solche Erkenntnisse handelt, die mittelst der in der Erkenntnis- und Willenslehre festgestellten Erkenntnisorgane und des ebendort dargestellten Erkenntnisverfahrens gewonnen worden sind. Unter solchen Umständen aber bleibt nur

übrig, uns aller der Träume und vagen Hoffnungen zu entschlagen, die aus der gegenteiligen Annahme hervorgegangen sind und die die Seinswissenschaft ebenso oft mit dem Nimbus gottentstammender unfehlbarer Weisheit umgeben, wie sie leider zu ihrer Diskreditierung nur zu gerechte Veranlassung gegeben haben. Vielmehr müssen wir, wie schwer dies manchen auch ankommen mag, uns bescheiden, daß, wenn es überhaupt möglich ist, metaphysische Fragen zu lösen, dies nur möglich ist, mit den Mitteln und auf den Wegen, auf denen unsere sonstigen Erkenntnisse gewonnen werden, also mit den Mitteln und auf den Wegen, die oben in der Erkenntnis- und Willenslehre untersucht und dargestellt worden sind.

Damit aber ist gleichzeitig auch die andere oben hervorgehobene, für die Behandlung der Wesenslehre fundamentale Frage schon beantwortet nämlich die Frage: hat die Wesenslehre bei der Behandlung ihres Gegenstandes vom Transzendenten, dem Wesen, auszugehen, um aus ihm das Immanente, die Erscheinung, zu erklären, oder ist umgekehrt das Immanente, die Erscheinung, zugrundezulegen, um von ihr aus zur Erkenntnis des Transzendenten, des Wesens, hindurchzugelangen? Diese Frage würde nur dann im ersteren Sinne zu beantworten sein, wenn wir eine Fähigkeit besäßen, das Wesen ohne die Mittel zu erkennen, durch die wir die Erfahrungserkenntnisse, also die Erkenntnis von der Welt der Erscheinung erlangen, eine Fähigkeit also etwa wie diejenige, die hierbei in Gestalt der Intuition, der unmittelbaren Anschauung, vorgeschwebt hat. Hätten wir eine solche Fähigkeit, dann könnten wir neben und außer der Erfahrung etwas setzen, von dem aus sich auch das Wesen erklären ließe. Gibt es aber eine solche Fähigkeit nicht, sondern stehen uns auch zur Erkenntnis des Wesens nur dieselben Mittel zur Verfügung, die wir für die Erkenntnis der Erscheinung haben, dann ist es ohne weiteres gegeben, daß wir, um zur Erkenntnis des Wesens zu gelangen, unsern Weg über die Erscheinung nehmen, daß wir von der Erscheinung ausgehen, daß wir sie zugrundelegen müssen. Dieser Gedanke aber wird uns um vieles natürlicher und annehmbarer erscheinen, wenn wir, wie oben schon bemerkt, bedenken, daß die Probleme selbst, die den Gegenstand der Wesenslehre bilden, erst aus der Erfahrungserkenntnis entsprungen sind, daß auch sie nur auf dieser beruhen,

und daß wir, wenn wir diese nur als Schein ansehen, jene sofort selbst mit auflösen, ihr Bestehen in Abrede stellen würden. Denn auch darin beruht ja einer der Irrtümer derer, die mit souveräner Verachtung auf die bloße Erfahrungserkenntnis herabsehen, daß ihnen gänzlich entgeht, wie ohne diese Erfahrungserkenntnis und deren Zugrundelegung überhaupt für die Metaphysik gar kein Gegenstand der letzteren mehr verbleiben würde.

Als Ergebnis des Vorstehenden läßt sich sonach Folgendes feststellen: Die Philosophie und als ein Teil von ihr, die Metaphysik, ist Wissenschaft, sie muß sich daher bei ihrem Verfahren unter völligem Ausschlusse aller anderen Faktoren, namentlich des Gemüts, allein nach den Regeln des gesetzmäßigen Erkennens richten. Diese Regeln des gesetzmäßigen Erkennens aber können keine andern sein als die durch die Erkenntnis und Willenslehre feststellbaren und festgestellten Erkenntnisregeln. Da unsere Erkenntnismittel nach ihrer Einrichtung und Anlage ein unmittelbares Erkennen des Wesens nicht gestatten, sondern nur ein Erkennen, das durch die Erfahrung hindurch geht, ist ein Erkennen des Wesens nur dadurch möglich, daß dabei von der Erfahrungserkenntnis ausgegangen, diese also zugrunde gelegt wird. Diese Ergebnisse schließen ein ziemlich hartes Urteil in sich. Denn mit ihnen wird der Stab namentlich über die Behandlungsweise der sogenannten großen Systeme gebrochen, die sämtlich ihren Weg vom Transzendenten zum Immanenten genommen haben. Auch zerstören diese Grundsätze mit rauher Hand alle die schönen Träume und glänzenden Hoffnungen, die man nur allzukühn von jeher an jene Methode geknüpft hat. Auf der anderen Seite aber sind sie weder neu, im Gegenteil können sie gegenwärtig in der Seinswissenschaft als die herrschenden angesehen werden, noch auch bedingen sie, wie die folgende Darstellung ergeben wird, etwa einen völligen Verzicht auf die Lösung der metaphysischen Fragen, wie sie der Skeptizismus und Agnostizismus heischt. Vor allem werden diese Grundsätze aber von denen entsprechend geschätzt werden, die die Philosophie für mehr als den Tummelplatz einer schrankenlosen Phantasie oder gar als ein Übungsfeld für ungezählte Unberufene ansehen, während die Philosophie doch Wissenschaft ist und zwar die höchste und vornehmste aller Wissenschaften.

Nach alledem bleibt, um die Kennzeichnung des Wegs für die Metaphysik schon hier vollständig zu machen, nur die Beantwortung einer Frage noch übrig, nämlich der Frage: wie das Erkenntnisverfahren eingerichtet sein muß, wenn es auf dem Wege gesetzmäßigen Erkennens von der Erfahrung ausgehend über diese hinaus zur Erkenntnis des Wesens gelangen soll. Hiermit verhält es sich folgendermaßen. Obwohl sich die Wesenslehre wie jede andere Wissenschaft des gesamten Apparates der nach der Erkenntnislehre zu Gebote stehenden Erkenntnismittel bedient und das Erkenntnisverfahren auch nach allen seinen sonstigen Betätigungsmöglichkeiten voll ausnutzen kann und ausnützen soll, so ist es doch vorzugsweise, wie oben schon hervorgehoben worden, das Sonderverfahren der sogenannten Spekulation, durch das sie ihr Lehr-Gebäude aufbaut. Es ist das jenes auch den übrigen Wissenschaften wohlbekannte und geläufige Verfahren, das, von der in der Vernunft begründeten Möglichkeit vollster freier Gebahrung mit dem Erkenntnisstoffe Gebrauch machend, die Gedanken Pionieren gleich aus dem Reiche des Bekannten in das Reich des Unbekannten hinaussendet, das die noch unverbundenen, die noch in der Luft schwebenden Faden unserer Vorstellungen zu einem Gewebe von neuen Vorstellungen verknüpft, das Unvollständige vollständiger, das Zusammenhanglose zusammenhängender, das uns Unverständliche verständlicher machen soll. Von dem an keine Schranken geknüpften Verfahren der Einbildungskraft (Phantasie) unterscheidet sich die Spekulation dadurch, daß ihr Verfahren ein gesetzmäßiges, ein methodisches, ein wissenschaftliches d. h. daß es an die Regeln gebunden ist, die nach der Erkenntnis- und Willenslehre für das gesetzmäßige Erkennen bestehn. Wie für alle gesetzmäßige Erkenntnis gilt daher auch für die Spekulation, daß bloße Willkür bei ihr ebenso ausgeschlossen ist, wie die Berücksichtigung anderer Faktoren als des Bestrebens, Wirklichkeitsvorstellungen hervorzubringen, gilt ferner der Grundsatz, daß sie das gesamte vorhandene Erkenntnismaterial zu berücksichtigen, daß sie alle ihr zu Gebote stehenden Hülfsmittel zu erschöpfen und daß sie inbezug auf die Wertung der durch sie gewonnenen Erkenntnisse an die allgemeinen Grundsätze über die Urteilswerte gebunden ist. Das alles jedoch teilt die Spekulation bei der Wesenslehre noch mit der Spekulation bei allen anderen Wissenschaften und verleiht ihr deshalb noch keinen besonderen Charakter gegenüber

Art der Erkenntnismittel bei der Wesenslehre.

der letzteren. Was sie von dieser letzteren unterscheidet, beruht vielmehr erst in Folgendem. Die Spekulation bei den übrigen Wissenschaften legt das Bekannte, an das sie anknüpft, als feststehend, als vorhanden, als das Wirkliche zugrunde, und sucht ihrerseits dasselbe durch auf diesem als wirklich gesetztem sich aufbauende neue Erkenntnisse zu vermehren und zu erweitern. Ginge die Spekulation bei der Wesenslehre ebenso vor, so würde sie ihres Zweckes gänzlich verfehlen. Denn oben schon ist gezeigt worden, daß sich den Widersprüchen der Erfahrungserkenntnis nicht dadurch beikommen läßt, daß man auf Grund des durch die Sinneswahrnehmungen gegebenen Materials tiefer in die Sache eindringt. Wie sich vielmehr jene Widersprüche auch bei durchaus gesetzmäßigem Gebrauch des Erkenntnisverfahrens ergeben und ergeben müssen, so sind sie auch dadurch nicht zu beseitigen, daß man dieses Verfahren bei ihnen bis zu einem weiteren Punkt fortsetzt. Die Spekulation bei der Wesenslehre muß demnach anders verfahren. Ist es ihr Zweck, von der Erscheinung zum Wesen hindurchzudringen, so darf sie das bisher Erkannte nicht als endgültig feststehend und wirklich ansehen, sondern dasselbe hat für sie nur die Eigenschaft der Erscheinung, d. h. die Eigenschaft des mit Vorbehalt Feststehenden, des vorläufig Erkannten, es bildet mit anderen Worten nur eine Vorerkenntnis, eine Vorstufe der Erkenntnis, eine Durchgangserkenntnis, nur die Unterlage, von der aus erst zur Erkenntnis des Wahren und Wirklichen gelangt werden soll. Der springende Punkt ist bei ihr also, daß sie das Erkannte nicht bloß als solches berücksichtigt und als Unterlage nimmt, sondern daß sie neben dem Erkannten noch ein anderes in Rücksicht zieht, und zwar ein anderes, das es ermöglicht, auf die Natur des Erkannten und dessen gesamten Entwickelungsgang Schlüsse zu ziehn. Das aber kann nur das Verfahren sein, mittelst dessen die bisherigen Erkenntnisse gewonnen worden sind, sowie der Einfluß, den dieses Verfahren infolge seiner eigenartigen Anlage und Einrichtung auf die Natur und Entwickelung des Erkenntnisinhalts selbst ausübt, sofern diese Entwickelung sich in der Richtung vollzieht, die Auflösung aller Verschiedenheiten der Erfahrungserkenntnis in Einheit und damit auch die Auflösung der mit der Erfahrungserkenntnis verbundenen Widersprüche herbeizuführen. Dies ist die wahre Aufgabe der Spekulation bei der Wesenslehre und hierin beruht ihr Unterschied gegenüber der Spekulation bei den übrigen Wissenschaften. Wie die Spekulation bei der Wesenslehre diese ihre Aufgabe praktisch zu lösen hat, das näher darzulegen ist dem besonderen Teile der Wesenslehre vorbehalten und wird alsbald am Eingange des letzteren seine Erörterung und Feststellung finden. Mit Hegel und seiner Schule kann man sonach die Spekulation als „dasjenige Denken bezeichnen, welches streng methodisch alle Gegensätze und Widersprüche in höhere Einheiten aufzulösen sucht.“ Auch trifft Lange die Sache, wenn er die Spekulation als „eine Art Bautrieb“ kennzeichnet, und ihr die Aufgabe zuweist, „Harmonie in die Erscheinungen zu bringen,“ wogegen Langes weitere Bezeichnung der Spekulation als „Dichtung des Individuums“ das Wesen der Spekulation offenbar verkennt.

Schlußergebnis des allgemeinen Teils.

Damit sind wir am Schlusse des allgemeinen Teils angelangt, dem wir die Aufgabe gestellt hatten, das Wesen der Metaphysik unter besonderer Berücksichtigung der Gründe festzustellen, auf die in der Hauptsache die Ergebnislosigkeit der bisherigen Behandlungsmethoden zurückzuführen ist. Werfen wir auf das Dargestellte einen kurzen Rückblick, so galt es uns im Verfolg dieser Aufgabe zunächst, der Wesenslehre ein bestimmtes, gegenüber den sonstigen Wissenschaften sowohl als den übrigen Teilen der Seinswissenschaft scharf abgegrenztes Gebiet zuzuweisen. Hieran schloß sich, da sich die Wesenslehre bei der Bearbeitung dieses Gebietes noch mit anderen Faktoren begegnet, eine ebenso scharfe Kennzeichnung des Unterschieds zwischen den verschiedenen Behandlungsmethoden, denen derselbe Gegenstand durch die Wesenslehre und durch jene Konkurrenten untersteht. Nachdem wir so der Wesenslehre sowohl inbezug auf ihr Gebiet als ihre Behandlungsmethode volle Selbständigkeit gesichert, war es die Aufgabe eines weiteren Abschnitts, durch die bedingungslose Durchführung des Grundsatzes, daß die Wesenslehre Wissenschaft und nur Wissenschaft ist, die Einflüsse von ihr abzuwehren, die in Gestalt angeblich der Wesenslehre eigentümlicher, der Erkenntnislehre unbekannter Erkenntnismittel und Erkenntnisoperationen bisher und namentlich auch bei den sogenannten „großen“ Systemen auf sie angewendet worden und wesentlich zu der Buntheit und Zerfahrenheit geführt haben, die auch gegenwärtig noch das Kennzeichen der Wesenslehre ist. Den Beschluß dieser allgemeinen

Darlegungen aber haben wir damit gemacht, daß wir die Behandlung der Wesenslehre aus den phantastischen Regionen, in die sie bei der nurgedachten Behandlungsweise und zwar nicht zu ihrem Vorteile geraten, herabnötigten auf den Boden der Wirklichkeit, von dem aus sie sich einerseits zwar gefallen lassen muß, unter die nüchterne Kritik der empirischen Erkenntnistheorie genommen zu werden, auf der anderen Seite aber gleichwohl ihres Elementes, in dem sie atmet, der Spekulation nicht beraubt wird, nur mit dem Unterschiede, daß diese Spekulation sich nicht mehr wie bisher beliebig in den Mantel des visionären Schauens kleiden und dabei in allen nur möglichen Rollen auftreten darf, sondern im Alltagsgewande der gesetzmäßigen Erkenntnis den strengen Schritt der Wissenschaft einzuhalten genötigt wird.

Voll können wir nach diesen Ergebnissen in die Behauptung einstimmen, daß die Philosophie die Königin der Wissenschaften ist. Ja sie ist eine Königin unter den Wissenschaften. Sie kann den Rechtstitel auf diese Bezeichnung erheben sowohl wegen ihres an Bedeutung und Erhabenheit alle anderen Wissenschaften überragenden Stoffs als wegen der groß angelegten Bahnen, des königlichen Wegs, auf dem sie bei ihrem Verfahren einherschreitet. Aber wohlgemerkt: sie ist eine Königin der Wissenschaften nur so lange und nur insoweit, als sie eingedenk bleibt ihres Charakters als Wissenschaft und des ihr hindurch nach dem Obigen streng vorgezeichneten Wegs. Wehe ihr, wenn sie dessen vergißt, wenn sie anstatt Wissenschaft zu sein, anstatt ihren Blick unverwandt auf die Wirklichkeit zu richten und das eine Ziel zu verfolgen, auf Grund der durch die Erkenntnis- und Willenslehre ihr vorgeschriebenen Bahnen die Wahrheit festzustellen, den streng wissenschaftlichen Weg verläßt, das Streben nach dem Wirklichen mit dem Streben nach der Errichtung stolzer, aber lediglich der Einbildung angehöriger Gedankenpaläste, das Suchen nach Wahrheit mit dem Jagen nach bloßen Phantomen vertauscht! Mißachtung, Spott, Hohn muß die Folge davon sein. Und in der Tat, wer möchte die Fälle zählen, wo die Philosophie die Nichtachtung dieses Grundsatzes dadurch hat büßen müssen, daß sie hinausgestoßen, verjagt, verspottet worden, und sie, die Königin, eine Mißachtete vor den Türen der übrigen Wissenschaften hat betteln gehen müssen! Ja so uneingeschränkt waltet der in Rede stehende Grundsatz, daß die Philosophie selbst so mächtigen Einflüssen wie denjenigen

der Religion und des unwillkürlich und mit einschmeichelnder Gewalt einwirkenden Gedankens, es müssen die Ergebnisse der Philosophie mit den Lehren der Religion zusammenfallen, bei Lösung ihrer Aufgabe grundsätzlich nicht Raum geben darf. Wohl ist es, auch wenn die Philosophie diese Selbständigkeit voll sich wahrt, nicht ausgeschlossen, daß beide, Philosophie und Religion, in ihren Endergebnissen sich auf demselben Weg begegnen. Und wahrlich dies liegt so sehr im Interesse der Menschheit, liegt so sehr im Interesse der Ruhe und des Gleichgewichts unseres Gemüts, daß wir die Philosophie auf ihrem Wege mit der ganzen Inbrunst begleiten, die der Wunsch in uns legt, wir möchten das Ebenbild Gottes auch inbezug auf den Gleichklang aller unserer seelischen Kräfte in uns wiedererkennen. Allein wie tief auch dieser Wunsch in uns wurzeln mag, maßgebend für die Behandlung metaphysischer Fragen darf er in keinem, auch nicht dem geringsten Punkte werden. Selbst auf die Gefahr hin, daß die metaphysischen Erkenntnisse sich in Gegensatz zu den Lehren der Religion setzten, kann und darf von dem obigen Grundsatze nichts abgemarktet werden: Nur auf den festgeregelten Bahnen der Wissenschaft ist das Heil für die Philosophie!

Abschnitt II.

Besonderer Teil.

Wesenslehre.

A. Reine Wesenslehre.

1. Einleitung.

Zusammenfallen der an den Dingen wahrgenommenen Verschiedenheiten mit den Verschiedenheiten des Erkenntnisverfahrens.

Nach dem am Schlusse des allgemeinen Teiles Dargelegten müssen wir, um auf dem Wege der Spekulation von der Erscheinung zum Wesen hindurchzudringen, unseren Standpunkt so wählen, daß wir über dem Erkannten stehen, und von da aus die Übereinstimmung des Erkannten mit der Wirklichkeit an der Hand der Beobachtungen festzustellen suchen, die wir über die Entwickelung der Erkenntnisergebnisse inbezug auf die Beurteilung des Verhältnisses der in Rede stehenden Verschiedenheiten zur endgültigen Feststellung des Erkenntnisinhalts machen. Bisher haben wir den Ursprung des Widerstreits zwischen den Hauptergebnissen unseres Erkenntnisverfahrens soweit zurückverfolgt, dass wir feststellen konnten, dieser Widerstreit nimmt seinen Ausgang von der eigenartigen Einrichtung und Anlage unseres Erkenntnisverfahrens. Er wurzelt darin, daß unser Erkenntnisverfahren nicht ein einheitliches und unmittelbares ist, sondern sich der verschiedensten Mittel zur Herbeischaffung seines Stoffes und zu dessen Bearbeitung bedient, sowie auch in verschiedenen Stadien sich vollzieht, und dass dieser Eigenart des Erkenntnisverfahrens gemäß auch der Erkenntnisinhalt entsprechende Verschiedenheiten aufweist. Angesichts dieses Umstandes gilt es nun für uns zu erforschen, wie sich diese letzteren, also am Gegenstande unseres Erkennens auftretenden Verschiedenheiten zur Wirklichkeit verhalten. Für dieses Verhältnis sind zwei Möglichkeiten gegeben. Die eine besteht darin, daß die betreffenden Verschiedenheiten nicht bloß durch die Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens hervorgebracht und durch diese erst in die Gegenstände hineingetragen werden, sondern dem Gegenstande

selbst angehören, ihm eigen, ihm wesentlich sind, und daß demzufolge auch die Widersprüche, die sich infolge dieser Verschiedenheiten bei der Erfahrungserkenntnis auf allen hauptsächlichen Wissensgebieten ergeben, dem Erkenntnisgegenstande selbst anhaften. Wenn sich das letztere als Resultat der diesbezüglichen Forschungen herausstellte, dann allerdings würde damit festgestellt sein, daß jene Widersprüche keine bloß scheinbaren sind, sondern der Wirklichkeit angehören, und es würde dann jeder Versuch, diese Widersprüche aufzulösen, nicht bloß vergeblich sein, sondern auch gegen die Sache laufen, der eben diese Widersprüche wesentlich sind. In diesem Falle würde für uns die Welt eine Welt des Widerspruchs, der unausgeglichenen Gegensätze, der ewig offenen Frage sein und bleiben, und es würde dann nicht gelten, diesen Widerstreit aus der Welt zu schaffen, sondern sich mit ihm als einer Daseinsnotwendigkeit auszusöhnen, um trotz seiner leben zu können. Es gibt aber auch noch eine andere Möglichkeit nämlich die: jene Widersprüche haften tatsächlich nicht der Sache an, die Sache selbst hat mit ihnen gar nichts zu tun, sie sind der Sache selbst fremd, die Sache selbst kennt keine Verschiedenheiten und Widersprüche, sondern diese Verschiedenheiten und Widersprüche werden erst durch die Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens in sie hineingetragen, ihr angebildet und von ihr unterhalten. Ist das letztere der Fall, dann würden alle diese Verschiedenheiten lediglich in das Gebiet der Erscheinung fallen, das Wesen würde von ihnen frei sein, und es würden daher, indem wir das Wesen erkennen, mit dieser Erkenntnis auch gleichzeitig die auf sie sich gründenden Widersprüche in sich zusammenfallen, sie würden sich auflösen, würden aufhören, Widersprüche zu sein. Mit der Feststellung des letzteren Umstandes würde also erreicht sein, was der Wesenslehre als Aufgabe und Ziel vorschwebt: die Auflösung der in jenen Widersprüchen bestehenden Daseinsprobleme.

Um diese Frage nun, welcher von den beiden nurgedachten möglichen Fällen vorliegt, in ihr volles Licht zu rücken und eine zuverlässige Antwort auf sie zu erteilen, ist es nötig, daß wir uns zunächst erst noch einmal mit möglichster Deutlichkeit die Verschiedenheiten, die wir an den Gegenständen der Erfahrungswelt zu erkennen glauben, in steter Beziehung und im steten Hinblick auf die Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens vor

Augen führen und dann erst auf die Beantwortung jener eigentlichen Frage zukommen, ob die bei der empirischen Erkenntnis auftretenden Verschiedenheiten solche der Gegenstände selbst sind, oder ob sie nur von der unserer Erkenntnis eigenen Verfahrensart in diese Gegenstände erst hineingetragen werden. Betrachtet man die Gruppen und Einzelheiten des Weltbildes, wie es sich bei der Erfahrungserkenntnis darstellt und vergleicht sie mit den Besonderheiten der Einrichtung unseres Erkenntnisapparates und seiner Funktionierung, so tritt zunächst als unschwer festzustellende Tatsache der Umstand uns entgegen, daß dieses Weltbild in der Einteilung und Gliederung, in der es in unsere Erfahrungserkenntnis eingeht, allenthalben genau den einzelnen Eigenschaften, die das Erkenntnisverfahren an sich trägt, entspricht. In das Praktische übertragen zeigt sich dies in folgenden Umständen: I. Wir haben unser Erkenntnisverfahren in der Erkenntnislehre als solches kennen gelernt, das zur Erfassung und Wiedergabe der Welt als eines Ganzen unfähig ist, das vielmehr die Welt nur in Teilen aufzunehmen und unserem Verständnis faßbar zu machen vermag, mit anderen Worten, haben es als eine Teilerkenntnis kennen gelernt. Dieser Eigenschaft als einer Teilerkenntnis, eines Trennungs- und Auseinanderlegungsverfahrens, entspricht es, daß wir uns auch die Welt selbst nicht als Ganzes, sondern nur als ein Konglomerat von Weltstücken, von Weltausschnitten, die sich in ihrer Teileigenschaft nach dem in dem Erkenntnisverfahren gegebenen Maß und Vermögen richten, vorstellen und vorstellen können. Gemäß dieser Eigenschaft unseres Erkenntnisverfahrens als eines Teilungsprozesses trägt nun auch die mittelst dieses Verfahrens erkannte Welt selbst den Charakter eines aus verschiedenen Teilen Zusammengesetzten an sich, sie besteht aus unzähligen einzelnen Gegenständen, die erst in ihrer Vereinigung eine Vorstellung vom Weltganzen ermöglichen. Bei dieser Teilung und Zerlegung des Erkenntnisstoffes bedient sich das Erkenntnisverfahren ferner besonderer Mittel, die verschieden sind für die Erzeugung, Hervorbringung, Sammlung des Erkenntnisstoffs einerseits, und verschieden sind für dessen Bearbeitung andrerseits. A. Hinsichtlich der Erzeugung des Stoffes kommt zunächst in Betracht, 1. daß für sie in unserem Erkenntnisapparate zwei große Gruppen von hierbei zur Anwendung gelangenden Organen

vorhanden sind. Dies sind die äußeren Sinne und der innere Sinn. Beide Erkenntniswerkzeuge erweisen sich sowohl inbezug auf die äußeren, physischen Organe, an die sie geknüpft sind, als auch inbezug auf die Art und Einrichtung ihrer Tätigkeit als gänzlich verschiedene Einrichtungen in unserm Erkenntnisapparate. Die äußeren Sinne charakterisiert es nach der körperlichen Seite hin, daß sie mit besonderen, auf der Oberfläche des Körpers befindlichen Organen ausgestattet sind, den inneren Sinn charakterisiert es, daß seine Organe sich im Innern des Körpers befinden, die äußeren Sinne charakterisirt es nach der Seite ihrer Tätigkeit hin, daß sie ihre Eindrücke von außen, den inneren Sinn, daß er sie von innen heraus empfängt. Diese Erscheinung hat nun auch ihr genaues Gegenstück in dem Weltbilde selbst. Entsprechend jenen beiden Gruppen von Sinnen zerfällt für uns die Welt selbst auch ihrerseits in zwei Welten: nämlieh in die geistige Welt und die körperliche Welt, Geist und Natur, die beide in ihrem Wesen als ebenso von einander verschiedene uns gegenübertreten, wie es jene Sinnesgruppen unter sich waren. Nicht genug aber mit dem Vorhandensein zweier großer Gruppen von Werkzeugen, mittelst deren wir den Erkenntnisstoff herbeischaffen, weisen auch diese Gruppen 2, unter sich wieder verschiedene Klassen von Erkenntniswerkzeugen auf. Die äußeren Sinne zerfallen in nicht weniger als fünf einzelne Sinne, den Gesichts-, den Tast-, den Gehör-, den Geschmacks- und den Geruchsinn. Sie bilden die fünf Kanäle, durch die uns der Stoff von der Außenwelt zufließt und sind auch ihrerseits wiederum ebenso hinsichtlich ihrer äußeren Organe als der Art ihrer Tätigkeit durchaus voneinander verschieden. Der innere Sinn nun erscheint uns zwar an sich nur als ein einziger, in Wirklichkeit aber, so müssen wir annehmen, zerfällt auch er in eine und zwar noch ungleich größere Anzahl einzelner Sinne, als es bei den äußeren Sinnen der Fall. Denn auch bei ihm sind nicht bloß verschiedene äußere Organe vorhanden, wie die sensorischen Nerven, die Ganglienknoten, die Großhirnrinde, sondern es unterscheidet sich auch die Tätigkeit dieser Organe im Einzelnen von einander dergestalt, daß uns durch sie die verschiedenartigsten Vorstellungen vermittelt werden. Auch diese Verschiedenheiten haben aber sämtlich ihr Gegenstück in der Welt selbst. Ihnen entsprechen an den realen Gegenständen die Eigenschaften,

und zwar die körperlichen Eigenschaften, soweit die äußeren Sinne, und die geistigen Eigenschaften, soweit der innere Sinn in Frage kommt. Dem Gesichtssinne entsprechen in der Außenwelt das Licht und die Farben, dem Gehörsinn die Töne, dem Tastsinn die Eigenschaft der Härte, Weichheit, Starrheit, dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn Geruch und Geschmack der Gegenstände. Zu dem inneren Sinn und seinen einzelnen Wahrnehmungen bilden in der geistigen Welt das Korrelat die Tätigkeiten des Denkens, Wollens und Empfindens mit allen ihren unzähligen Einzelheiten. Die nach dem Vorstehenden analog den verschiedenen Einrichtungen unseres Erkenntnisverfahrens an den Gegenständen selbst auftretenden, bisher aufgezählten Verschiedenheiten fassen wir unter der Bezeichnung „Qualitätsverschiedenheiten“ zusammen. B. Anlangend die Bearbeitung des Erkenntnisstoffes, so macht sich bei ihr die Eigenschaft unserer Erkenntnis als einer Teilerkenntnis darin geltend, daß wir bei dieser Bearbeitung nur dann mit den auf Grund der verschiedenen Sinneswahrnehmungen ausgeschiedenen Gegenständen etwas anzufangen wissen, wenn wir sie durch Feststellung einer Aufeinanderfolge zueinander in Beziehung bringen. Diese Aufeinanderfolge ist nach unserer Erkenntnisanlage eine doppelte: eine solche nacheinander und eine solche nebeneinander, also eine solche nach der Vorstellung vom Raum und von der Zeit. Dem entspricht es bei den realen Gegenständen, daß sie im Raum und in der Zeit auftreten, daß sie also eine Größe, Höhe, Tiefe, Breite, Lage haben, daß sie sich bewegen, sich verändern usw. sowie daß die Bewegungsvorgänge ein bestimmtes Zeitmaß, eine bestimmte Dauer usw. haben. Die in dieser Beziehung an den Gegenständen auftretenden Verschiedenheiten bezeichnen wir als die „Quantitätsverschiedenheiten“. II. Unsre Erkenntnis ist ferner aber auch, wie sie der Eigenschaft der Einheitlichkeit entbehrt, keine unmittelbare d. h. keine solche, die gewissermaßen im ersten Anlaufe und mit einem einzigen Akte ihren Gegenstand erfaßt, sondern sie vollzieht sich in getrennten Stadien und Akten und zwar in den zwei großen Abschnitten einmal der Erzeugung, der Sammlung, der Herbeischaffung des Stoffs und sodann in dem der Bearbeitung, Ordnung, Formung desselben, welche letztere Tätigkeiten auch ihrerseits wiederum in einem vielfach gegliederten, äußerst zusammengesetzten und

künstlichen Verfahren auftreten. Auch diese Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisverfahrens tritt uns an dem Erkenntnisgegenstand selbst wieder entgegen. Denn ihr entsprechend erscheint uns das All der Dinge einerseits als die reale Welt d. h. der Stoff, das Material, die reale Unterlage alles Seins. Und zum anderen erscheint es uns unter der Vorstellung der Urkunft, also der Gestaltung, der Formgebung, der Entwickelungsnorm.

Fassen wir das Vorstehende noch einmal zusammen, so entsprechen der Eigenschaft unserer Erkenntnis als einer Teilerkenntnis in der realen Welt die Einzelgegenstände, aus denen sich die letztere zusammensetzt, dem Vorhandensein von verschiedenen Sinnen in der realen Welt entsprechen die Qualitätsverschiedenheiten, die teils als die beiden großen Gruppen Natur und Geist, teils als die Eigenschaften der Gegenstände auftreten, der Vorstellung von Zeit und Raum in unserem Erkenntnisverfahren entsprechen am Erkenntnisgegenstand die Quantitätsverschiedenheiten und endlich entsprechen der diskursiven Eigenschaft des Erkenntnisverfahrens die Begriffe Urkraft und sonstige Welt der Dinge. So spiegelt sich also unser Erkenntnisverfahren mit seinen Eigentümlichkeiten an seinem Objekte, der realen Welt, allenthalben ab, wiederholt sich seine Prägung in der Prägung der Welt selbst und kehrt in dieser wieder. Beide treffen genau miteinander zusammen, beide decken sich.

Zurückführung der Verschiedenheiten auf ihre wahre Natur und Mittel dazu.

Schon dieser Umstand muß uns einigermaßen auffallen, muß uns die Frage nahelegen, ob dieses Zusammentreffen nicht sowohl Zufall als die Folge der Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens ist, ob hier nicht anstatt daß unsere Vorstellungen der Wirklichkeit folgen, die Wirklichkeit vielmehr umgekehrt nur unsrer Vorstellung folgt d. h. für ihre Zwecke zurecht gemacht wird, ob jene Verschiedenheiten in den realen Dingen also nicht bloße Hülfsmittel sind, durch die unsere Erkenntnis sich das Verständnis der Wirklichkeit zu erschließen sucht, ob sie nicht bloße Schemata, Kategorialfunktionen sind, mittelst deren wir die Erscheinungen in der Welt registrieren, während die Sache selbst mit ihnen garnichts zu tun hat, von ihnen frei ist. An die Beantwortung dieser Frage also gilt es nun heranzutreten. Zunächst freilich könnte es scheinen, als ob ein solcher Vorsatz erklärlicher als ausführbar ist. Wie soll sich eine derartige Frage in Wirklichkeit beantworten lassen, ist man geneigt einzuwenden, da man doch über

die Faktoren, auf denen sich unsere ganze Erkenntnis von der Wirklichkeit aufbaut, hinausgreifen müßte, wenn man diese letzten und äußersten Daten unserer Erkenntnis, diese Angeln, in denen sich die ganze Erkenntnis bewegt, in Zweifel ziehen oder gar als der Wirklichkeit widersprechend nachweisen will? Dieser Einwurf, soviel er auch anscheinend für sich hat, ist dennoch nicht stichhaltig. In der Tat liegt die Beantwortung der gegenwärtigen Frage, wenn man sich bei ihr nur an das Erreichbare hielt, keineswegs außerhalb des Bereichs der Möglichkeit. Im Gegenteile sind wir in der Lage, sie sogar teilweise in logisch geradezu zwingender Weise, und soweit dies nicht möglich ist, doch durch Induktionsschlüsse von solcher Wahrscheinlichkeit zu beantworten, daß diese Wahrscheinlichkeit der Gewißheit ziemlich gleichgesetzt werden kann. Der Schlüssel hierzu liegt in dem oben schon hervorgehobenen Umstande, daß wir die Entwickelung der Ergebnisse unseres Erkenntnisverfahrens inbezug auf die oben aufgeführten Verschiedenheiten ganz genau verfolgen und daraus sichere Schlüsse auf den End- und Ausgangspunkt ziehen können, zu dem die Richtung dieser Entwickelung bei ihrer Weiterverfolgung notwendiger Weise führen muß. Mit dieser Entwickelung verhält es sich aber, wenn wir ihre Einzelheiten uns vor Augen führen, und zu diesem Zwecke etwas weiter ausholen, in folgender Weise.

Die physischen Funktionen beim Menschen, faßt man die Bezogenheit zur Welt ins Auge, die durch sie hergestellt wird, verhalten sich anders, soweit sie als bloße Naturtriebe auftreten, und anders, insoweit sie in Gestalt des Erkenntnisverfahrens auftreten. Der Mensch entbehrt, wenn er ins Leben eintritt, nicht jeder geistigen Bezogenheit zur Welt, nicht jeder geistigen Fähigkeit, sich mit der Welt in Verbindung zu setzen und Beziehungen zu ihr herzustellen. Vielmehr ist er, wenn auch nicht in gleich reicher Weise wie die Mehrzahl der Tiere bei ihrem Inslebentreten so doch immerhin mit einer Anzahl von Naturtrieben ausgestattet, die, obwohl sie unbewußt auftreten, doch alsbald einen Teil der Aufgabe der Entwickelung und Erhaltung des neueingetretenen Geschöpfs inmitten der es umgebenden Welt übernehmen. Zu diesen Trieben gehören beispielsweise der Nahrungstrieb, der das Kind veranlaßt, die Mutterbrust aufzusuchen und die physische Tätigkeit der Nahrungsaufnahme zu vollziehen. Dahin gehört der Trieb nach Wärme,

der es beim Mangel der letzteren Schmerzen empfinden und sie der Umgebung durch entsprechende Laute zur Kenntnis bringen läßt. Dahin gehört ferner selbst der Erkenntnistrieb, der im neugeborenen Kind zunächst ebenso unbewußt wirkt, wie der Nahrungstrieb. Was dagegen das für die Entwickelung und Erhaltung des menschlischen Daseins ebenso wichtige Erfordernis anlangt, die Welt als Vorstellung in sich aufzunehmen, und mit Hülfe dieser Vorstellung zum Zweck der Führung und Erhaltung seines Daseins auf die Welt einzuwirken, so bringt der Mensch inbezug auf dieses Erfordernis nichts, aber schlechterdings auch gar nichts weiter auf die Welt als den nurerwähnten Trieb nach ihr und die bloß formale und darum leere, jedes materiellen Inhalts entbehrende Fähigkeit zur Hervorbringung von Vorstellungen, also die bloße inhaltsleere Erkenntnisfähigkeit. Diese Erkenntnisfähigkeit würde so wertlos sein wie ein Mühlwerk, wenn es kein Korn gäbe, um es auf ihr zu mahlen, oder wie ein Hammer, oder Schraubstock oder ein sonstiges Werkzeug, wenn es keine Gegenstände gäbe, die sich mit ihm bearbeiten lassen, erhielten sie nicht einen Gegenstand zugeführt, an dem sie sich betätigen, mittelst dessen sich die leere Form mit Inhalt füllen kann. Dieser Gegenstand, dieser Inhalt, dieses Betätigungsobjekt wird der Erkentnisfähigkeit erst entgegengebracht durch die Sinne. Die Sinne erst liefern das Material, an dem die Erkenntnisfähigkeit einsetzen und tätig werden, liefern die Bausteine, mit denen sie ihr Gebäude errichten kann. Mit dieser Lieferung des Stoffs durch die Sinne hebt unsere Erkenntnis, die vorher eine bloße Betätigungsmöglichkeit war, demnach erst an. Beschränkt aber wie die Erkenntnisfähigkeit zu diesem Zeitpunkte auf den Stoff ist, den ihr die Sinne zuführen und außer dem sie für ihre Vorstellungen jetzt einen weiteren Inhalt schlechterdings noch nicht hat, muß sie diesen Stoff auch zunächst als das einzig Gegebene für wahr nehmen (Wahrnehmungen der Sinne), muß sie ihn sozusagen für bare Münze nehmen, bildet dieser Stoff für sie zunächst alles, was ist, bildet er mit andereren Worten für sie zunächst die Wirklichkeit, und zwar die ganze Wirklichkeit. Da nun aber dieses von den Sinnen gelieferte Material insofern gänzlich von einander verschiedene Daten liefert, als die Wahrnehmungen jedes Sinnes von denen der anderen Sinne nicht bloß einen durchaus verschiedenen Inhalt aufweisen, sondern auch die einzelnen Sinne

wiederum lauter untereinander verschiedene Wahrnehmungen zuführen, so ist die Welt für die menschliche Erkenntnis zunächst nichts als eine Welt von unter einander abweichenden, jeder Beziehung und jedes Zusammenhangs unter sich entbehrenden Vorstellungselementen, nichts als eine Welt voll lauter Verschiedenheiten. In dieser Weise stellt sich die Welt dem Kinde dar. Noch mehr würde sie sich aber in dieser Weise selbst einem Menschen darstellen, der mit vollausgebildeten Sinnen und Verstand auf die Welt käme, und der in dieser Eigenschaft nicht wie ein Kind zunächst nur einen sehr beschränkten Kreis und eine nur sehr beschränkte Anzahl solcher Eindrücke zu empfangen vermöchte, sondern die Eindrücke in ungleich umfassenderer Weise aufnähme und alsbald mit der vollen Klarheit des Bewußtseins durchleuchtete. Auch er und er, wie gesagt, noch mehr als das Kind würde bei seiner ersten Erkenntnistätigkeit nichts als jenes bunte, in seinen einzelnen Teilen durchaus zusammenhangslose Mosaik von Erkenntniselementen vor sich sehen und als Wirklichkeit auffassen müssen. In diesem Stadium ist die Verschiedenheit des Wahrgenommenen sonach für den Erkennenden noch volle und uneingeschränkt geltende Wirklichkeit. Was erkannt wird, existiert für das erkennende Subjekt nur so, wie es zunächst infolge der sinnlichen Wahrnehmungen vorgestellt werden kann, also nur in Gestalt von ebenso vielen verschiedenen, unter sich zusammenhangs- und beziehungslosen Objekten, als es Organe und Tätigkeiten gibt, mittelst deren dieser Erkenntnisstoff im erkennenden Subjekte aufgenommen wird.

Bei diesem Stadium der Vorstellungsgestaltung von der Wirklichkeit bleibt es nun aber nicht. Mit Rücksicht auf die Beziehungs- und Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Gegenstände, die diesem Stadium des Erkenntnisprozesses eigen ist, würde der letztere in keiner Weise seiner Aufgabe genügen, die doch darin besteht, dem Menschen ein solches Weltbild zu liefern, das ihm zum Zwecke seiner Daseinsführung eine entsprechende Einwirkung auf die Welt ermöglichte. Mit jener aus den Bruchstücken, aus den zusammenhangs- und beziehungslosen Einzeldaten der Sinneswahrnehmungen zusammengesetzten Wirklichkeit aber vermag der Mensch zunächst gar nichts anzufangen. Sie tragen vielmehr in allen Beziehungen noch den Charakter einer bloß vorbereitenden Erkenntnis an sich. Dieser vorbereiten-

den Erkenntnis muß notwendiger Weise eine weitere eindringendere, vollkommenere Erkenntnis folgen, der die Aufgabe zufällt, die Daten der Sinneswahrnehmungen durch Aufhebung ihrer Verschiedenheiten tunlichst mit einander in Zusammenhang zu bringen. Diese Aufgabe aber wird durch eine weitere Erkenntnistätigkeit gelöst, und zwar die Tätigkeit, die sich nach dem unten näher zu erklärenden Gesetze der Aufeinanderbeziehung (Korrespektivität) der gleichzeitigen Sinneswahrnehmungen vollzieht. Diese letztere Erkenntnisoperation besteht darin, daß die durch die Sinne wahrgenommenen Erscheinungen mit etwas von ihnen verschiedenem, nämlich einem Gegenstande in Beziehung gebracht werden, dergestalt daß dieser Gegenstand als die Ursache, die die betr. Sinneswahrnehmungen in uns erzeugt, mit anderen Worten als deren Erreger angesehen und das Verhältnis demnach dahin aufgefaßt wird, daß die fraglichen Sinneswahrnehmungen nicht etwas Selbständiges sondern die Eigenschaften jenes Gegenstandes bilden. Infolgedessen hören die durch die Sinne wahrgenommenen Erscheinungen auf selbst Gegenständlichkeit zu besitzen, d. h. Teile der Wirklichkeit auszumachen, die Eigenschaft der Wirklichkeit wird vielmehr in diesem Stadium der Erkenntnis nur dem Gegenstande selbst beigelegt, der die Sinneswahrnehmungen erregt. Die durch die Sinne wahrgenommenen Erscheinungen hören auf verbindungs- und zusammenhangslose Daten zu sein, sie werden an den Gegenstand geknüpft und durch ihn mit einander verbunden, werden nunmehr zu Eigenschaften und der Gegenstand zum Träger dieser Eigenschaften. Dieses Verfahren der Verknüpfung der durch die Sinne wahrgenommenen Erscheinungen an einem Gegenstande aber vollzieht sich unter Beteiligung aller im Erkenntnisvermögen eingeschlossenen Organe und Mittel des Verfahrens. Zur sachgemäßen Lösung der ihnen nach dem Vorstehenden gestellten Aufgabe wird ihr gesamter Apparat in Bewegung gesetzt, werden alle Mittel erschöpft, soweit sie nur immer die in der Vernunft begründete Erkenntnisfreiheit zu bieten vermag. Es werden zu diesem Zwecke die einzelnen Sinneswahrnehmungen nach Befinden tausende von Malen wiederholt und sowohl die Wahrnehmungen des einzelnen Sinnes untereinander als mit den Wahrnehmungen der übrigen Sinne verglichen. Es werden die Mittel der Begriffsbildung, der Urteilsbildung und der Schlußfolgerung in Tätigkeit gesetzt und nach

allen nur denkbaren Richtungen hin verwendet und verwertet. Die gesamte Verstandestätigkeit wird ununterbrochen hierbei aufgeboten, jeder Erfolg dabei ist ein Schritt weiter in der Richtung der Erkenntnis des Wirklichen, jede Errungenschaft auf diesem Gebiet erscheint uns als neuer Gewinn. Vergleichen wir nun, was sich bei diesem Verfahren inbezug auf das Verhältnis der Sinneswahrnehmungen zu dem Gegenstande, den wir als deren Erreger ansehen, ergiebt, so liegt zu Tage, daß dabei der Gegenstand als das eigentliche und wirkliche immer mehr in den Vordergrund, die Sinneswahrnehmungen immer mehr in den Hintergrund treten, die Vorstellungen von dem ersteren immer selbständiger, immer unabhängiger von den letzteren, die letzteren aber immer abhängiger, immer nebensächlicher werden. Je weiter wir in diesem Verfahren fortschreiten, um so weniger bleiben für die Vorstellung von den Gegenständen also die Verschiedenheiten der Sinneswahrnehmungen maßgebend, dieselben erweisen sich im Gegenteile mehr und mehr außerwesentlich, dem Gegenstande selbst fremd, sie werden demnach bei diesem Verfahren mehr und mehr aufgehoben, machen mehr und mehr den Vorstellungen von Eigenschaften Platz, deren Kenntnis aus der Gesamtheit der vorgenommenen Denkoperationen hervorgegangen ist. Vergleichen wir dann das aus diesem Verfahren hervorgegangene Produkt mit der ursprünglichen Gestalt jener Vorstellungsinhalte, so hat dasselbe in den meisten Fällen mit den letzteren gar nichts mehr gemein. Was nach den Sinneswahrnehmungen als Verschiedenheiten gegolten, ist bei diesem Produkte entweder als außerwesentlich beiseite gelassen, wenn nicht gar als irreleitend verworfen, oder doch in ganz anderer Gestalt in Rücksicht gezogen worden. Das ganze Verfahren charakterisiert sich also als ein Verfahren stetig fortschreitender Aufhebung und Ungültigkeitserklärung der Sinneswahrnehmungen.

Nun aber stehen wir bei diesem Verfahren erst in den Anfangsstadien. Das, was wir von der Welt bisher erkannt und insbesondere diesem Verfahren unterworfen haben, ist nur erst ein kleiner Teil des Ganzen. Wollen wir also wissen, welchem End- und Zielpunkte dieses ganze Verfahren zusteuert, so müssen wir uns das in Rede stehende Verfahren in gleicher Weise fortgesetzt denken, wir müssen uns also denken, daß sich bei weiterem und tieferem Eindringen in die Wirklichkeit die Verschiedenheiten,

die unsere Sinneswahrnehmungen an sich tragen, und die sie charakterisieren, in demselben Maße am Gegenstande der Erkenntnis selbst ausgleichen und aufheben, wie dies bei dem bisher Erkannten der Fall war, und daß wir bei entsprechender Fortsetzung und Durchführung dieses Verfahrens notwendiger Weise endlich an einem Punkte ankommen werden und müssen, wo wir den Gegenstand als einen solchen erkennen, der seinem wahren Wesen nach überhaupt gänzlich frei ist von den Verschiedenheiten, die wir auf Grund der Sinneswahrnehmungen an ihm zu erkennen glauben. Es werden dann also die Verschiedenheiten, die wir bis dahin an den Dingen wahrzunehmen glaubten, nur noch als Verschiedenheiten unseres Erkenntnisverfahrens sich darstellen, die wir zu Unrecht auf den Gegenstand übertragen haben. Der Gegenstand selbst dagegen wird keinerlei Verschiedenheiten weder Qualitäts- noch Quantitätsverschiedenheiten kennen, sondern er wird ein einheitlich-einerleiheitlicher sein. Die Erscheinung, die auf die Verschiedenheiten unseres Erkenntnisverfahrens aufgebaut auch im Gegenstande diese Verschiedenheiten wiederspiegelt, wird aufhören zu sein, an ihre Stelle wird in Gestalt des Einheitlich-Einerleiheitlichen das All-Eine als das Wesen treten. An diesem Punkte angekommen, werden sich somit alle am Gegenstande unserer Erkenntnis wahrgenommenen Verschiedenheiten und mit ihnen auch die Widersprüche auflösen, die der Erfahrungserkenntnis anhaften. Gleichzeitig aber wird auch durch den Zusammenschluß aller Einzeldinge unter den Begriff des All-Einen unsere bis dahin unvollständige Erkenntnis zu einer abgeschlossenen und vollständigen werden. Was wir aber im Vorstehenden nur im allgemeinen und für das Allgemeine dargelegt, das gilt es nun im Folgenden an den einzelnen Verschiedenheitsgruppen unseres Erkenntnisverfahrens und seines Gegenstands des Näheren erweislich zu machen.

2. Aufhebung der Qualitätsverschiedenheiten.

a) Aufhebung der verschiedenen Eigenschaften der Körper.

Charakteristik der Anfangsstadien der Erkenntnis der Außenwelt. Korrespektivität gleichzeitiger Sinneswahrnehmungen.

Auch wenn Jemand mit vollausgebildeten Sinnen und vollausgebildetem Denkvermögen auf die Welt käme, so würde ihm zunächst, wie oben dargetan, das, was er mit den äußeren Sinnen wahrnimmt, als Wirklichkeit gelten müssen. Die Wirklichkeit würde ihm fürs erste und solange noch keine weitere Betätigung seines Erkenntnisvermögens hinzutritt, also aus den voneinander völlig verschiedenen und unter sich völlig zusammenhangslosen Vorstellungsinhalten bestehen, die die sinnlichen Wahrnehmungen liefern. Auch für einen Menschen mit vollausgebildetem Verstand würde, wenn er neu in die Welt einträte, jede verschiedene Farbe, jeder Ton, jeder Tastempfindung etwas selbständiges, etwas für sich bestehendes, etwas gegenständliches sein. Die Farbe, die er an einem Teile der Außenwelt gewahrt, würde nichts gemein haben mit der Empfindung, die seine Hand hat, wenn sie denselben Teil der Außenwelt berührt, noch ein Ton, den sein Ohr vernimmt, mit der Farbe des Gegenstandes, von dem dieser Ton ausgeht. Jeder dieser Vorstellungsinhalte würde für ihn vielmehr etwas für sich bestehendes, etwas selbständiges, etwas für sich gegenständliches sein. In diesem Zustande tritt erst eine Änderung ein, wenn der Verstand eine weitere Operation an die Sinneswahrnehmungen anschließt, eine Operation, zu der ihn schon in den allerersten Stadien des Lebens der Erkenntnistrieb mit der Kraft eines Naturtriebs (Instinkts) antreibt, nämlich die Erkenntnisoperation, die nach dem Gesetze der Aufeinanderbeziehung (Korrespektivität) gleichzeitiger Wahrnehmungen verschiedener Sinne vorgenommen wird. Dieses Gesetz der Aufeinanderbeziehung verschiedener Sinneswahrnehmungen aber besteht darin, daß wir die gleichzeitigen Wahrnehmungen verschiedener Sinne dergestalt auf ein drittes, einen Gegenstand beziehen, daß wir annehmen, die ersteren, die verschiedenen Sinneswahrnehmungen, werden von dem letzteren, dem Gegenstande, in irgend einer Weise in uns hervorgerufen, stehen also mit ihm dergestalt in Beziehung, daß sie seine in unseren Sinnen sich reflektierenden Begleiterscheinungen bilden. Vergegenwärtigen wir uns das an praktischen Beispielen. Wenn wir in allen Fällen,

wo wir einen vor uns liegenden Gegenstand, etwa ein Stück Eisen, mit der Hand berühren, in demselben Augenblicke, in dem wir die Berührung mit dem Auge wahrnehmen, stets auch eine bestimmte Tastempfindung in den Fingern erhalten, wenn wir in allen Fällen, wo wir durch das Auge wahrnehmen, daß das betr. Stück Eisen von einem anderen Gegenstande berührt wird, einen Ton im Ohre vernehmen, oder wenn wir in allen Fällen, wo wir das Stück Eisen an die Zunge bringen, im Augenblicke dieser Berührung eine bestimmte Geschmacksempfindung auf der Zunge haben, so wird in uns im Wege des Schlußfolgerns die Vorstellung erzeugt, daß die an sich ganz verschiedenen Empfindungen der betr. Farbe, des betr. Tons, des betr. Geschmacks trotz ihrer Verschiedenheit doch mit dem fraglichen Teile der Außenwelt zusammenhängen und zwar dergestalt zusammenhängen, daß der letztere die Voraussetzung, die Vorbedingung der ersteren bildet, die ersteren also von dem letzteren hervorgerufen werden. Der fragliche Teil der Außenwelt, den wir solchergestalt als den Erreger der Wahrnehmungen ansehen, wird von uns jetzt und zwar auf Grund dieser zusammenhängenden Sinneswahrnehmungen als besonderer Teil der Außenwelt von allen übrigen abgesondert, er wird von uns zum „Gegenstand" gemacht, — eine Bezeichnung die ebenso wie die Bezeichnung „Objekt" augenscheinlich von dem Widerstande hergeleitet ist, den die körperlichen Dinge den Tastempfindungen entgegensetzen —, und der Inhalt der von ihm hervorgerufenen Wahrnehmungen wird nunmehr dergestalt an diesen Gegenstand geknüpft, daß er sich in unserer Vorstellung in „Eigenschaften" des Gegenstandes verwandelt. Die Farbe, die Tastempfindungen, die Töne, der Geschmack sind nicht mehr selbständige, voneinander unabhängige Vorstellungsinhalte, sondern werden als Eigenschaften mit dem betr. Gegenstand, der nunmehr als Träger dieser Eigenschaften erscheint, verbunden. Diese Erkenntnisoperation ist das Fundament des gesamten Erkenntnisverfahrens. Mit ihr tritt das letztere aus dem Stadium der bloßen Rezeptivität in das der Spontaneität, der Aktion, der Selbsttätigkeit, des Schaffens. Sehen wir nun einmal näher zu, was wir mit dieser Erkenntnisoperation in der Wirklichkeit getan haben. Zunächst haben wir mit ihr die betr. Sinneswahrnehmungen, die bis dahin außer Beziehung und Zusammenhang zu einander waren, durch die Anknüpfung an ein drittes, den Gegenstand, untereinander in Beziehung und Zusammenhang gebracht. Demnächst haben wir sie ihrer Selbständigkeit und Gegenständlichkeit entkleidet, indem wir sie aus einem für sich Bestehenden und Gegenständlichen zur bloßen Eigenschaft also zu etwas an ein andres geknüpftes und von diesem abhängiges verwandelt haben. Hiermit allenthalben haben wir die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen schon in sehr wesentlichen Punkten modifiziert. Dabei bleibt es aber im weiteren Fortgang der Erkenntnisoperationen keineswegs. Sondern einmal ihrer Selbständigkeit entkleidet und an einen Gegenstand geknüpft, sind die auf den Sinneswahrnehmungen beruhenden Eigenschaften nun auch an diesen Gegenstand ganz gebunden und machen daher nicht bloß alle Wandlungen, denen dieser unterliegt mit, sondern treten auch ihre ganze Bedeutung an den Gegenstand ab, indem uns von jetzt an nicht mehr sie, die Sinneswahrnehmungen, sondern der Gegenstand als das Wirkliche gilt. Demgemäß werden von uns denn nun auch im weiteren Fortgang des Verfahrens, durch das wir die Wirklichkeit festzustellen suchen, nicht mehr die Sinneswahrnehmungen als das Wesentliche angesehen, sondern ihre Unterlage und Träger: der Gegenstand. Nicht das Wesen der Sinneswahrnehmungen ist es, das wir nunmehr zu erforschen suchen, sondern das Wesen des Gegenstandes. Soweit hierbei die Sinneswahrnehmungen noch von Bedeutung sind, sind sie es nur als Mittel zum Zweck, nämlich als Mittel zum Zweck des Erkennens des Gegenstandes. Daraus ergiebt sich in praktischer Beziehung Folgendes. Ein Gegenstand kann seinen Ort im Raume ändern, ohne daß er deshalb aufhört, derselbe Gegenstand für uns zu sein. Die Eigenschaften, die der Gegenstand hat, sind nicht mehr etwas für sich bestehendes, sie begleiten den letzteren vielmehr an den neuen Ort. Ein Gegenstand kann sich aber ferner auch in allen seinen durch die Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften ändern und dennoch für uns der nämliche Gegenstand bleiben. Wasser bleibt Wasser, auch wenn es in Gestalt des Eises oder des Wasserdampfs oder des Schnees in gänzlich veränderter Gestalt, Farbe, Festigkeit usw. auftritt, und ebenso bleiben in allen anderen Fällen, in denen Gegenstände infolge des Übergangs in einen anderen Aggregatzustand ganz andere Eigenschaften annehmen, diese Gegenstände für uns doch die nämlichen, die sie vorher waren. Die Verschiedenheit und der Wechsel der Eigenschaften zieht somit in

diesen Fällen keinerlei Folgen für die Vorstellung von einer Vernichtung des Gegenstands selbst nach sich, bleibt somit ohne Einfluß auf die Verschiedenheit der Gegenstände selbst. Mit voller Entschiedenheit tritt also schon hier die Differenzierung zwischen Materie und Form hervor.

Einfache und zusammengesetzte Körper.

Der Entwickelungsprozeß, den unsere Erkenntnisoperationen inbezug auf die Feststellung der Wirklichkeit nehmen, ist aber auch damit noch nicht beendet. Beobachten wir die Teile der Außenwelt, die wir nach gewissen Eigenschaften als Körper von den übrigen ausgeschieden haben, so erkennen wir, daß darunter solche sind, die sich aus anderen, uns schon bekannten Körpern zusammensetzen. Schon auf der naivsten Stufe der Naturbeobachtung bemerken wir, daß gewisse Gegenstände aus verschiedenen Gegenständen beispielsweise aus dem, was wir als Wasser oder Erde, oder aus Erde oder Luft erkannt haben, zusammengesetzt sind, und unter gewissen Verhältnissen sich in diese Bestandteile wieder zerlegen lassen. Indem wir diese Vorstellung in uns aufnehmen, erhalten wir damit das Schema für die Begriffe von zusammengesetzten Körpern und andererseits von den Körpern, aus denen sie zusammengesetzt sind, die wir also den ersteren gegenüber als einfache ansehen. Von selbst drängt sich demzufolge der Gedanke auf, diejenigen Körper aufzusuchen, die in den anderen enthalten, aus denen die anderen zusammengesetzt sind, die aber ihrerseits nicht wiederum aus anderen bestehen, sondern unauflöslich, mit anderen Worten also die Bestandteile, die Ur- und Grundstoffe, die Elemente aller anderen Körper bilden. Gäbe es solche Gegenstände, die unter keinen Umständen sich in Gegenstände mit anderen Eigenschaften zerlegen lassen, die vielmehr, wo immer sie auftreten, jederzeit die nämlichen Eigenschaften aufweisen und aus denen alle übrigen Körper sich zusammensetzen, so würde hieraus Zweierlei folgen. Fürs erste würde daraus folgen, daß diese Körper sich niemals nach ihrem in der Welt vorhandenen Quantum vermehren oder vermindern können. Denn eine Vermehrung dieser Gegenstände könnte doch nur dadurch eintreten, daß sie entweder aus sich selbst heraus ihr Quantum vergrößerten, oder dadurch, daß ihre Vermehrung durch Aufnahme anderer Körper herbeigeführt würde. Die erstere Möglichkeit geht schlechterdings nicht in unsere Vorstellung ein. Wir können uns weder denken, noch

haben wir in der Wirklichkeit dafür einen Anhalt, daß ein Körper sich vergrößerte, ohne etwas bis dahin außer ihm befindlich gewesenes in sich aufzunehmen. Träte aber die andere Möglichkeit ein, daß ein Körper einen anderen in sich aufnähme und dadurch sein Quantum erhöhte, so würde er, wenn dieser Körper ein von ihm in seinen Eigenschaften verschiedener wäre, kein einfacher Körper mehr sein sondern ein zusammengesetzter. Eine Verminderung des Qantums solcher Körper ist ausgeschlossen, weil auch sie nur entweder in der Verwandlung eines Teils dieses Körpers in einen anderen Körper oder in dem vollen Verschwinden aus der Welt der Dinge bestehen könnte. Das letztere ist uns aber gleich undenkbar, wie es der Erfahrung widerstreitet, und das erstere kann in einer anderen Form als der der Verbindung, die sich durch eine Zerlegung wiederaufheben läßt, nicht vorsichgehen. Aus der Einfachheit der Elemente würde daher auch gleichzeitig logisch schon die Unveränderlichkeit ihres in der Welt vorhandenen Quantums, also die Konstanz der Materie folgen. „Der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und bleibt ewig derselbe; die finstere träge Materie kann weder vermehrt noch vermindert werden“ (Telesius). Das andere aber, was daraus folgen würde, daß es einfache Körper in dem obengedachten Sinne gäbe, würde darin bestehen, daß diese einfachen Körper als das, woraus sich alles andere zusammensetzt, und das sich durch seine Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit kennzeichnet, das eigentlich und in Wirklichkeit allein Vorhandene, das wahrhaft Wirkliche, das den Grund des körperlichen Seins Bildende, mit anderen Worten die Materie sind, während die zusammengesetzten Körper nur das vorübergehende, das wechselnde, das bestandslose, das äußerlich hinzugekommene, mit anderen Worten die Form bilden würden. Daraus ergibt sich dann aber eine weitere wesentliche Modifizierung des Wesens und des Werts der Verschiedenheit der einzelnen Sinneswahrnehmungen. Denn wie die Körper selbst würden dann als wirkliche auch von den Eigenschaften der Körper nur diejenigen der als einfach erkannten Körper noch anerkannt werden können. Was dagegen die an den zusammengesetzten Körpern erkannten Eigenschaften anlangt, so würden diese Eigenschaften wie die Verfassung jener Körper selbst nur etwas äußerliches, vorübergehendes, der Sache nicht wesentliches, also ebenfalls nur der Form Angehöriges sein.

Geschichtlicher Verlauf der Bestrebungen nach Aufsuchung der Urstoffe.

Es leuchtet ein, daß derartige auf echter Spekulation beruhende Bestrebungen, die in dem Unbeständigen und Flüchtigen das Beständige und Bleibende, in dem Veränderlichen und der Oberfläche Angehörigen das Unveränderliche und in der Tiefe Liegende aufzudecken und festzustellen suchen, für die Erkenntnis des Wirklichen von der größten Bedeutung sind. In der Tat hat denn auch von jeher das Streben der Denker diesem Gegenstande sich zugewendet, ja für die ersten Stadien der Philosophie und namentlich für die griechische Philosophie sind sie bekanntlich sogar der Ausgangspunkt aller seinswissenschaftlichen Bestrebungen geworden. Die als Naturphilosophie sich kennzeichnende Philosophie der Jonischen und ebenso auch der Eleatischen Schule legte die Vorstellung von einem oder mehreren Urstoffen ihrem gesamten Lehrgebäude zu Grunde, entwickelten aus ihm ihre gesamte Weltauffassung. Thales erblickte den Ur- und Grundstoff der Welt im Wasser, Anaximenes von Milet in der Luft, Heraclid im Feuer, während Empedocles zuerst Erde, Wasser, Luft und Feuer als die materiellen Prinzipien, als die „Wurzeln" der Dinge bezeichnete, und Aristoteles diesen vier Elementen in Gestalt des Äthers noch ein fünftes hinzufügte. Verfolgt man nun den geschichtlichen Verlauf der Bestrebungen auf diesem Gebiet, so kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß es allerdings nicht der Metaphysik selbst beschieden war, diese Bestrebungen wesentlich zu fördern und zu einem namentlich für die Metaphysik selbst befriedigenden Abschluß zu bringen. Solange man die in Rede stehenden Fragen noch nach metaphysischen Gesichtspunkten behandelte, machte ihre Behandlung keine wesentlichen Fortschritte. Noch bis in das Mittelalter hinein waren und blieben vielmehr die Lehren des Aristoteles von den obengenannten fünf Elementen, die uns vom Standpunkte der heutigen Naturwissenschaft aus nicht anders als naiv anmuten können, als die maßgebenden anerkannt. Erst nachdem sich die lediglich praktischen Zwecke (der künstlichen Erzeugung des Goldes und den Zwecken der Medizin) dienende Alchimie der Frage bemächtigte, wurde die letztere tatsächlich gefördert und alsdann durch die Wissenschaft der Chemie zu ihrem heutigen Standpunkte weitergeführt. Gegenüber jenen an Unbestimmtheit und Unsicherheit krankenden Auffassungen der Metaphysiker über die Urbestandteile der körperlichen Welt, die in keiner Hinsicht über eine auf der Oberfläche liegende Naturanschauung hinauskamen, war es von den Vertretern der Chemie namentlich Lavoisier, der den Begriff der Ur- und Grundstoffe oder Elemente dahin auffaßte, daß dieselben diejenigen Stoffe seien, die sich auf keine Weise in weitere Stoffe zerlegen lassen, und der hiermit der Chemie eine taugliche Unterlage für die mit glänzenden Erfolgen gekrönten Untersuchungen schuf, die seitdem über die Urstoffe angestellt worden sind. Bei diesem Vorgehen der modernen, auf die phlogistische Anschauung folgenden sogenannten quantitativen Methode der Chemie im allgemeinen und insbesondere inbezug auf die Feststellung der Elemente muß man aber, will man ihr Wesen richtig auffassen, zweierlei unterscheiden. Zum ersten das System des Atomismus, das dieser Methode zugrundeliegt, und das in der Auffassung besteht, daß die Körper aus von einander getrennten, also nebeneinander existierenden Bestandteilen zusammengesetzt sind, die unzerstörbar und unveränderlich sind. Auf den sogenannten Mischungsgewichten (Äquivalenten) aufgebaut, ist dieses System zwar ebenfalls ein spekulatives, aber kein metaphysisch-spekulatives, sondern nur die folgerichtige Weiterausgestaltung der aus den rein empirisch gewonnenen Mischungsgewichten festgestellten Erscheinungen also ein rein naturwissenschaftlich-spekulatives System. Dem gegenüber steht bei jener Methode das ebenfalls spekulative Vorgehen, das auf die Zurückführung sämtlicher Stoffe auf einen einzigen Grundstoff gerichtet ist. Insofern das nurgedachte Vorgehen am letzten Ende darauf abzielt, die Vielheit in Einheit aufzulösen und zwar dadurch aufzulösen, daß die verschiedenen Eigenschaften, d. h. die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen aufgehoben werden, bewegt sich die Chemie hier tatsächlich und ganz eigentlich auf metaphysischen Pfaden, denn diese Ziele fallen durchaus mit denen zusammen, die wir nach dem Obigen als die der Metaphysik kennen gelernt haben. Unter solchen Umständen können wir uns bei unseren metaphysischen Untersuchungen über das Wesen der Eigenschaften der körperlichen Dinge hier ganz wohl auf eine weite Strecke Wegs der Chemie anvertrauen, die sich in der That in diesem Punkte als eine auch für unsere Zwecke interessante Forscherin und lehrreiche Begleiterin erweist.

Wir können das Ergebnis der Untersuchungen der Chemie auf dem Gebiete der Feststellung der Urstoffe dahin feststellen,

daß von den zahllosen Körpern, die wir nach den Sinnesorganen unterscheiden, nur einzeln wenige nicht zu zerlegen, d. h. nicht zusammengesetzte, also einfache sind. Gegenwärtig kennt die Chemie nur etwa 70 solcher Stoffe. Aus diesen 70 Urstoffen oder Elementen setzen sich somit alle die unzähligen Körper zusammen, aus denen die Erde mit der sie umgebenden Atmosphäre und, wie wir infolge der Spektralanalyse in der Lage sind zu behaupten, auch die Himmelskörper bestehen. Und dabei sind diese 70 Urstoffe keineswegs etwa sämtlich oder auch nur zum größten Teil in allen Körpern enthalten, sondern die meisten Körper und noch dazu diejenigen, die von den irdischen Dingen das größte Volumen einnehmen, weisen von ihnen nur einen kleinen Teil auf. So besteht das Wasser, das den größten Teil der Erdoberfläche bedeckt, bekanntlich nur aus zwei Elementen: Wasserstoff und Sauerstoff, die atmosphärische Luft, die die ganze Erde umhüllt, ebenfalls nur aus zwei Elementen: Sauerstoff und Stickstoff, die Organismen in der Hauptsache nur aus Kohlenstoff, Stickstoff und Wasserstoff, während die die Erdrinde größtenteils ausmachenden Gesteine sich nur aus acht Elementen zusammensetzen. Entsprechend dem oben Ausgeführten kommen sonach als wirkliche Verschiedenheiten der Körper nur noch die Verschiedenheiten der Urstoffe in Frage. Nur bei dieser erweisen sich die auf den verschiedenen Sinneswahrnehmungen begründeten Verschiedenheiten tatsächlich noch als solche, die den Gegenständen selbst anhaften, die nicht blos Form, sondern der Materie wesentlich sind. Die Eigenschaften aller übrigen Gegenstände, also aller Gegenstände, die zusammengesetzt sind, sind lediglich durch diese Zusammensetzung hervorgerufene, mithin nicht den Körpern eigene und wesentliche, sondern zufällige, wandelbare, vorübergehende, außerwesentliche, sie gehören nicht der Materie an, sondern sind bloße Form. Können so als wirkliche Eigenschaften nur die an den Elementen erkannten gelten, so können aber auch sie als eigentliche nur solange anerkannt werden, als jene Körper eben Elemente sind d. h. nicht weiter zerlegt werden können. Nun aber spricht gar nichts dafür, daß das letztere bei den Stoffen, die die Chemie nach ihrem derzeitigen Stande als Elemente anerkennt, tatsächlich auch wirklich Elemente sind. Im Gegenteil ist es gelungen und hat es sich bei den bisherigen Versuchen in verhältnismäßig kurzer Zeit herausgestellt, daß die

zahllosen Körper, die wir bis dahin nach den Sinneswahrnehmungen unterschieden haben, auf die geringe Zahl von 70 wirklich einfachen Körper zusammengeschmolzen ist, so spricht die Vermutung und zwar eine Vermutung zwingendster Art dafür, daß auch diese 70 Grundstoffe in Wirklichkeit nicht sämtlich Grundstoffe sind, sondern daß auch von ihnen verschiedene sich noch zerlegen lassen, wenn sich die Hilfsmittel steigern und die Methoden vervollkommenen, mit denen wir die Zerlegung bewerkstelligen. Und einmal bei dieser Annahme angekommen, was soll uns hindern, weiter zu schließen, daß auch wenn die Elemente auf eine noch viel geringere Zahl herabgesunken, auch die dieser geringeren Zahl angehörigen Elemente noch zerlegbar und daß zuletzt überhaupt nur ein einziger Körper übrig bleiben wird, der in der Tat unzerlegbar ist, und aus dem sich sonach die Materie in ihrer Gesamtheit zusammensetzt. Es ist selbstverständlich, daß in Wirklichkeit denn auch die Chemie selbst schon es sich nicht hat entgehen lassen, diesen kühnen Endschluß zu ziehen und, unter den Naturwissenschaften eine der Tatbereitesten, sich dementsprechend auch alsbald an die Arbeit gemacht hat, um diesen Schluß durch die Praxis zu rechtfertigen. Aus der Geschichte dieser Bestrebungen mag Folgendes hervorgehoben werden. Nachdem sich bei der Vergleichuug der Atomgewichte der Elemente herausgestellt, daß diese bei den einzelnen Elementen verschieden sind, und daß sich nach diesen verschiedenen Atomgewichten bis zu einem gewissen Grade auch die verschiedenen Eigenschaften der Elemente richten, lag die Vermutung nahe, daß unter den Elementen dasjenige vielleicht das allen anderen zugrundeliegende sei, das das geringste Atomgewicht besitzt. Prouts war es, der denn auch diese Hypothese aufgestellt, und infolge dessen den Wasserstoff als das Element mit dem geringsten Atomgewicht als jenen Urbestandteil, aus dem sich alle anderen Elemente nach einem Vielfachen des Atomgewichts zusammensetzen lassen, ansehen zu können glaubte. Diese Annahme wurde aber durch die Praxis widerlegt und demgemäß in der Folge als irrig fallen gelassen. Erfolgreicher erwies sich der Versuch, aus einer gruppenweisen Zusammenstellung der chemischen Natur der Elemente mit der Größe ihrer Atomgewichte Schlüsse auf die in gleichen Verhältnissen sich vollziehende Zunahme der Atomge-

wichte zu ziehen. Eine solche nach dem periodischen Systeme von Meyer und Mendeljew aufgestellte Einteilung der Elemente führte in der Tat zu dem Ergebnis, daß fast alle chemischen und physikalischen Eigenschaften der Elemente in direkter Abhängigkeit von der Größe ihrer Atomgewichte stehen, daß diese Eigenschaften sonach periodische Funktionen der letzteren sind. Mit Hilfe dieser Einteilung ist es zunächst nicht bloß gelungen, die bis dahin bekannten Atomgewichte der Elemente vielfach richtig zu stellen, sondern auch — einer der glänzendsten Erfolge naturwissenschaftlicher Spekulation — bis dahin noch nicht bekannte Elemente erst zu entdecken.

Metaphysische Folgerungen aus diesem Verlauf.

Hierbei ist die moderne Chemie nun zwar zunächst stehen geblieben, sie gibt aber damit noch keineswegs die Hoffnung auf, daß es ihr noch gelingen werde nachzuweisen, daß allen Elementen ein und dieselbe Ursubstanz zugrundeliegt, im Gegenteile hält sie an ihr ausdrücklich fest und hofft, dereinst noch die Welt mit der Vorführung dieser Ursubstanz überraschen zu können. Wir glauben an unserem Teile nicht, daß dieser Hoffnung je Erfüllung werden wird. Die Annahme Prouts, daß der Wasserstoff die Ursubstanz der Elemente sei, und daß damit der Urbestandteil der gesamten Materie entdeckt sei, war zu vielverheißend als daß sie zutreffend sein konnte. Sicherlich wenigstens würde es gegen die gesamte Einrichtung, die die Welt der Dinge sonst gegenüber unserem Erkenntnisvermögen aufweist, laufen, würde uns gerade in diesem einen Punkte der Durchblick bis auf das letzte und äußerste Wesen der Dinge eröffnet, während wir uns sonst überall nur mit der Erschließung des Nächstgelegenen begnügen müssen und über dieses hinaus nur auf den Flügeln der Spekulation gelangen können. Nein, wir halten es zwar nicht nur für möglich sondern sogar für wahrscheinlich, daß es der Chemie gelingen wird, noch verschiedene der jetzt als einfache angesehenen Stoffe nicht bloß in neue Elemente, sondern auch in bereits bekannte Elemente zu zerlegen und dadurch die Anzahl der letzteren noch zu verringern. Wie überall sonst aber wird sich wohl auch hier die Natur letzten Endes der zudringlichen Forscherin Wissenschaft gegenüber als die spröde Schöne erweisen, die sich den Schleier nicht rauben läßt, sondern immer nur bis zu einem gewissen knapp bemessenen Grade nahbar ist. Wo aber die Chemie am Ende ihres Könnens angekommen ist, da ist es nicht auch die Wesenslehre. Die Chemie soll uns praktische Ergebnisse liefern. Soweit sie das nicht kann, bleibt auch die Spekulation bei ihr auf den Wert einer bloßen Direktive, auf den Wert der Verweisung auf ein Ziel beschränkt, dessen Erreichung noch ungewiß ist. Anders liegt es mit dem Werte der obenfestgestellten erkenntnistheoretischen Daten für die Wesenslehre. Diese letztere kann ihrerseits auf Grund dieser Daten weiter gehn und geht auch weiter als die Chemie. In der Entwickelung, die das Verhältnis der Eigenschaften oder mit andern Worten der Verschiedenheiten der sinnlichen Wahrnehmungen zum Träger der Eigenschaften dem Gegenstande beim Vorschreiten unserer Erkenntnis nach dem Obigen genommen, haben wir mit vollster Deutlichkeit eine ganz bestimmte Richtlinie erkennen und feststellen können, und zwar eine Richtlinie, die darin besteht, daß mit dem Vorschreiten unserer Erkenntnis der körperlichen Dinge mehr und mehr die auf den sinnlichen Wahrnehmungen beruhenden Verschiedenheiten aufgehoben werden, indem sie sich der Materie nicht als wesentlich, sondern als zufällig, wandelbar, vorübergehend mit anderen Worten als bloße Form erweisen. Dieser Akt begann in deutlichst erkennbarer Weise mit der nach dem Gesetz der Aufeinanderbeziehung gleichzeitiger Sinneswahrnehmungen sich vollziehenden Aussonderung bestimmter Teile der körperlichen Außenwelt und setzte sich in ebenso ausgesprochener Weise bei dem Verfahren fort, das in der Aufsuchung und Feststellung der einfachen Körper, der Elemente, besteht. Vermochte nun auch die mit dieser Aufgabe sich befassende Chemie noch nicht dazu zu gelangen und wird sie vermutlich auch nie dazu gelangen, den letzten Stoff aufzufinden, aus dem als Urbestandteil alle Körper auch die zur Zeit als Elemente angesehenen bestehen, so tritt dies doch in keiner Weise dem Rechte der Wesenslehre entgegen, ihrerseits für die ihre Aufgabe bildende Feststellung des Wesens der Dinge im Gegensatze zur Erscheinung den schon von der Chemie gezogenen Schluß, daß die Materie im letzten Grunde eine einheitliche ist, nicht bloß zu ziehen, sondern auch als solchen zu behandeln, der für sie, die Wesenslehre, den Wert eines hinreichend evidenten Schlusses hat. Für sie ist tatsächlich aus diesem Schlusse der Durchblick auf das letzte Wesen der körperlichen Dinge gegeben, und dieses letzte Wesen besteht eben darin, daß die Verschiedenheiten, die wir bis dahin an der Materie zu erkennen

glaubten, tatsächlich nicht Verschiedenheiten der Materie, sondern daß sie von uns erst in dieselbe hineingetragen worden sind, entsprechend der Verschiedenheit der äußeren Sinne, die sich am Gegenstande reflektiert. „Es geht aus diesen Tatsachen hervor, daß unsere Empfindungen nach ihrer Qualität nur Zeichen der äußeren Objekte sind und durchaus nicht Abbilder von irgend einem Grade der Ähnlichkeit. Sie sind Zeichen, welche wir lesen gelernt haben“ (Helmholtz).

Der Gegenstand selbst aber ist nach alledem seinem Wesen nach nur ein und derselbe und frei von allen verschiedenen Eigenschaften also ein einheitlich-einerleiheitlicher.

b) Aufhebung der Verschiedenheit zwischen Materie und Kraft.

Kraftbegriff.

Wir unterscheiden an der sinnfälligen Welt der Dinge eine körperliche und eine geistige Seite, die körperliche: die Materie, und die geistige: die Naturkräfte. Die Vorstellung von der Materie wird durch die äußeren Sinne gewonnen. Die Vorstellung von einer Kraft überhaupt und insbesondere den Naturkräften kann niemals durch die äußere Wahrnehmung gewonnen werden. Durch die äußeren Sinne können wir wohl die Wirkungen der Kraft erkennen, nicht aber diese selbst. Die Kraft selbst kann man weder sehen noch hören, riechen, fühlen, schmecken. Was Kraft ist, nehmen wir zunächst nur an uns selbst wahr, und zwar allein durch den inneren Sinn. Kraft ist das durch die innere Beobachtung erkannte Vermögen der inneren Erscheinung unseres Ich, durch das diese als die Ursache an der äußeren Erscheinung unseres Ich Bewegungen und Veränderungen als Wirkungen hervorruft. Erst von hier aus war es uns dann möglich, auch auf die Vorstellung von Kräften bei körperlichen Gegenständen zu kommen. Der Begriff „Naturkraft“ ist erst gewonnen worden und konnte nur erst gewonnen werden durch die Übertragung der Vorstellung von der uns selbst innewohnenden Kraft auf die Außenwelt. Der Begriff „Naturkraft“ ist sonach nichts anderes als die unter Übertragung der Vorstellung von der bei uns selbst wahrgenommenen Kraft gewonnene Vorstellung von dem Vermögen der Körper, in der Außenwelt Bewegungen und Veränderungen hervorzubringen, sonach die Vorstellung von der Verknüpfung gewisser Erscheinungen der Außenwelt unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung. Von diesem Anfangs-Standpunkte des Erkenntnisverfahrens aus hat die Materie sonach mit den Naturkräften schlechterdings ihrer Erscheinung nach nichts gemein. Die Materie ist etwas greifbares, fühlbares, der Welt der körperlichen Dinge angehöriges, die Kraft etwas rein geistiges, beide sind also dieser ihrer Erscheinung nach durchaus voneinander verschieden. Das Band zwischen beiden bildet auch hier nur die räumliche und zeitliche Koinzidenz der Erscheinungen. Die körperliche Welt wird durch diese mit einer geistigen Welt gewissermaßen als ihrer anderen Hälfte ausgestattet. Auch hier wiederholt sich also der Umstand, daß der Einrichtung unserer Erkenntnis auch die Einrichtung des Erkenntnisgegenstands entspricht. Auf der einen Seite die äußeren Sinne, denen die Materie als Gegenstand entspricht, auf der andern Seite die Wahrnehmung durch den inneren Sinn, der die Kraft als Gegenstand entspricht. Die Frage ist nun, ob es bei dieser Verschiedenheit, in der beide uns zunächst erscheinen, auch bei dem weiteren Fortgang des Erkenntnisverfahrens bleibt, ob sie sonach auch eine Verschiedenheit der Gegenstände selbst ist, oder ob nicht auch hier die Verschiedenheit lediglich durch die Verschiedenheit der Erkenntnismittel hervorgerufen worden, also nur der Erscheinung angehört, während sie dem Wesen fremd ist. Wären Materie und Kraft etwas nicht bloß der Erscheinung sondern auch dem Wesen nach verschiedenes, so müßten sie notwendiger Weise nicht bloß inbezug auf ihre Darstellung durch die Sinne in uns verschiedene sein, sondern sie müßten sich auch gegenüber dem Verfahren, das wir mittelst der Kategorialfunktionen ausüben, d. h. sie müßten auch in ihrem räumlichen bezw. zeitlichen Verhalten Abweichungen voneinander aufweisen. Diese Abweichungen könnten in zweierlei Erscheinungen hervortreten, nämlich 1. darin, daß Materie irgendwo ohne Kraft oder umgekehrt Kraft ohne Materie aufträte, oder 2. darin, daß die Modalitäten ihres Auftretens also ihre Äußerungen voneinander irgendwo abwichen.

Keine Materie ohne Kraft und umgekehrt.

Zu 1., Daß ein Körper jemals vorgekommen wäre oder existierte, der aller Kräfteäußerungen bar ist, ist ebensowenig je erhört worden, wie völlig undenkbar. Ein Körper, der weder Schwere besäße, noch in seiner Masse durch die Molekularkraft der Kohäsion zusammengehalten würde, der weder andere Körper anzöge, noch selbst von ihnen angezogen würde, ein Körper, der

weder den Gesetzen der chemischen Affinität gehorchte, noch den inbezug auf Wärme, Schall, Licht, Elektrizität bestehenden Gesetzen entspräche, würde nichts Geringeres als eine Durchbrechung der gesamten Ordnung der realen Dinge bedeuten, ja er würde diese selbst in ihrem Bestande gefährden, würde die gesamte Weltordnung in Frage stellen, er würde gegen diese einen Riesenkampf entfesseln, bei dem entweder die gesamte bestehende Welt der Dinge vernichtet oder jener gleich ungeheuere wie verhängnisvolle Eindringling wieder ausgeschaltet werden müßte. Wo immer ein Körper vorkommt, da ist er also in unzertrennlicher Weise auch mit den Kräften verbunden, die seiner Natur entsprechen. Die Wirklichkeit kennt hiervon und hat hiervon niemals eine Ausnahme gekannt, vielmehr gilt für sie ohne Unterschied der Satz: keine Materie ohne Kraft. Aber ebensowenig hat sie noch je von dem Satze: keine Kraft ohne Materie, eine Ausnahme gekannt. Werden irgendwo die Wirkungen der Anziehungskraft erkannt, so steht auch unbedingt fest, daß ein Körper vorhanden sein muß, von dem diese Anziehungskraft ausgeht. Wird eine Magnetnadel von ihrem natürlichen Richtpunkte dem Pole abgelenkt, so kann man mit unbedingter Sicherheit darauf schließen, daß ein Körper vorhanden ist, der diese Ablenkung hervorruft. Wenn elektrische oder magnetische Erscheinungen konstatiert werden, kann man mit Sicherheit annehmen, daß ein Körper vorhanden ist, von dem derartige Erscheinungen ausgehen usw. „Eine Kraft, die nicht an einen Stoff gebunden wäre, die frei über dem Stoffe schwebte, ist eine völlig leere Vorstellung. Dem Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, dem Schwefel und Phosphor wohnen Eigenschaften der Ewigkeit bei“ (Moleschott). Dem Körper sind seine Kräfte beigesellt wie dem Lichte der Schatten, beide sind voneinander unzertrennlich, beide ohne einander undenkbar. Wo Materie ist, ist Kraft, und wo Kraft ist, ist Materie. Und dieser Satz gilt nicht bloß für die auf unserer Erde befindlichen Körper, er umspannt ebenso auch die fernsten Welten. Als ein Leverrier Störungen in den Bahnen des Merkur und Uranus wahrnahm, da schloß er daraus, daß auch ein Körper vorhanden sein müsse, der durch seine Anziehungskraft diese Störungen hervorruft, und die spätere Entdeckung dieses Himmelskörpers gab ihm recht. Nachdem in der Physik das Farbenspektrum entdeckt worden, schloß man aus den Untersuchungen,

die man an Körpern unseres Planeten angestellt, darauf, daß dieselbe Sprache, welche diese Körper durch ihre im Spektrum auftretenden Linien sprechen, auch von den kosmischen Körpern gesprochen wird, und ermöglichte dadurch die staunenswerten Entdeckungen über die Beschaffenheit der Materie der kosmischen Körper, die seitdem gemacht worden sind. Diese Materie aber ist ihrem Quantum nach ewig unveränderlich, sie kann weder vermehrt noch vermindert werden. Was sich an ihr verändert, kann nur die Form sein. Es kann sich ein Körper in einen anderen umwandeln, nicht aber kann dadurch die Gesamtheit der Materie irgendwie beeinflußt werden. „Der Kohlenstoff, der in dem verbrannten Holz war, ist unvergänglich, ist ewig, er ist ebenso unzerstörbar als der Wasserstoff und der Sauerstoff, mit welchem verbunden er in dem Holze bestand. Diese Verbindung in der Form, in welcher sie auftrat, ist zerstörbar, die Materie niemals“ (Voigt). In alle Ewigkeit gleich unveränderlich ist aber auch das Verhältnis der Materie zur Kraft. In dem großen Weltkontobuch muß jederzeit das Haben der Materie mit dem Soll der Kräfte sich bis aufs kleinste ausgleichen, andernfalls würde der Weltbankbruch eintreten. Es darf eine Sonne in dem Weltsystem nicht fehlen, ohne dessen Zusammenbruch herbeizuführen, aber ebenso dürfte auch ein Staubkorn nicht herausgenommmen werden, ohne daß derselbe Erfolg eintreten müßte. Denn auch die Kräfte des Staubkorns wirken gleich denen der Sonnen bis in die fernsten Fernen und bilden im Ganzen ebenso einen bedingenden Teil, wie ihn die Sonnen bilden. Aber nicht bloß insofern als Materie nirgends ohne Kraft und umgekehrt Kraft nicht ohne Materie vorkommen kann, gehen Materie und Kraft parallel miteinander, sondern auch insofern als unter sonst gleichen Verhältnissen auch an allen Orten und zu allen Zeiten an dieselben Körper dieselben Kräfte geknüpft sind. Wo und wann immer Platin oder Gold vorkommt, werden sie unter denselben sonstigen Verhältnissen überall und stets dasselbe spezifische Gewicht aufweisen. Wenn wir Bernstein oder Glas oder Siegellack reiben, werden dadurch stets und überall die nämlichen elektrischen Erscheinungen, wenn die Saite eines Instruments berührt wird, stets und überall der nämliche Ton hervorgerufen werden usw. usw. Diese Erscheinungen stehen durch Erfahrung so fest, daß sie uns als unbedingt gewiß gelten, und demgemäß

die zwischen diesen Erscheinungen bestehenden Folgeverhältnisse von uns als „Naturgesetze" bezeichnet werden, sodaß wir diese Naturgesetze zur Unterlage von Wissenschaften wie der Physik und Chemie machen, die wir wegen der Unanfechtbarkeit ihrer Daten als „exakte" zu bezeichnen pflegen.

Parallelismus im Verhalten zwischen Materie und Naturkräften.

zu 2., Genau derselbe Parallelismus zwischen Materie und Kraft besteht aber auch in dem Falle, wenn das eine oder das andere von ihnen Veränderungen eingeht. Die Materie kann, wie oben gezeigt worden, zwar nach der Zusammensetzung ihrer Bestandteile Wandlungen eingehen, in ihrem Gesamtquantum aber kann sie weder vermehrt noch vermindert werden. Genau dasselbe gilt auch von den Naturkräften. Mechanische Bewegung kann sich zwar in Wärme oder Schall oder Elektrizität oder Magnetismus, überhaupt jede dieser Kräfte in eine andere umsetzen, das Quantum der vorhandenen Kraft bleibt aber in allen Fällen dasselbe. Fällt ein Stein zu Boden, so setzt sich die in dem Steine wirkende Energie der Bewegung bei dem von dem fallenden Steine getroffenen Gegenstand in Wärme um, und zwar in ein gleiches Maß von Wärme, als erforderlich ist, um mit ihr wieder dasselbe Maß von Energie zu erzeugen, als in dem fallenden Steine wirkte. Dreht man eine magneto-elektrische Maschine, so wird ein elektrischer Strom erzeugt, dessen Energie der aufgewendeten mechanischen Arbeit gleich ist. Die Kraft, die nötig war, um Teile der Meeresoberfläche in Wasserdampf zu verwandeln und sie in die Region der Wolken emporzuheben, wandelt sich bei dem Herabsinken dieser Wassermassen in Gestalt von Niederschlägen in Wärme sowie in die mechanische Kraft der fließenden Gewässer, die als Triebkraft benutzt wird. Die Energie der Sonnenstrahlen hat sich im Laufe der Jahrtausende zum Teil in den Kohlenvorräten der Erde aufgespeichert. Indem diese Kohlen zur Erzeugung von Licht und Wärme benutzt werden, tritt die in ihnen enthaltene Energie und zwar genau entsprechend dem Maße von Energie, das zu ihrer Hervorbringung erforderlich war, wieder in die Erscheinung. „Das Weltall erscheint nach diesem Gesetze ausgestattet mit einem Vorrate von Energie, der durch alle bunten Wechsel der Naturereignisse nicht vermehrt aber auch nicht vermindert werden kann, der da fortbesteht in stets wechselnder Erscheinungsweise aber wie die Materie von Ewigkeit zu Ewigkeit in unveränderlicher Größe" (Helmholtz).

Wie dem Gesetze der Konstanz der Materie bei den Kräften das Gesetz der Erhaltung der Energie entspricht, ebenso entsprechen auch bei allen Wandlungen, die die Materie eingeht, sie mögen bestehen worin immer, Wandlungen in den an sie geknüpften Kräften. Teilt man die Masse eines Körpers auf rein mechanischem Wege, so wird das Gewicht der Teile zum Gewichte des Gegenstandes sich stets genau so verhalten, wie die Masse des geteilten Körpers zu der des ganzen. Und wie das Gewicht so wird auch jede andere mit dem geteilten Körper verbunden gewesene Kraft (Elektrizität, Magnetismus, chemische Affinität) wenn schon nach Maßgabe ihrer Wirkungseigentümlichkeiten so doch genau entsprechend der chemischen Teilung modifiziert. Oder zerlegt man einen Körper auf chemischem Wege, so werden durch diese Zerlegung genau wie die Eigenschaften des zerlegten Körpers auch die mit ihm verbunden gewesenen Kräfte modifiziert. Der Zerlegung des Wassers in Wasserstoff und Sauerstoff entspricht genau die Umwandlung der mit dem Wasser verbunden gewesenen in die mit dessen genannten Bestandteilen verbundenen Kräfte. Die ersteren hören mit der Zerlegung des Wassers auf, an ihre Stelle treten die dem Sauerstoff und Wasserstoff eigentümlichen Kräfte. Endlich tritt auch genau dasselbe in dem Ealle ein, wenn ein Körper seinen Aggregatzustand ändert. Wird Wasser durch das Herabsinken seiner Temperatur in Eis oder durch Verdampfung in Wasserdampf verwandelt, so entspricht dieser Verwandlung des Wassers selbst auch die Verwandlung der Kräfte, die sich an dessen verschiedene Aggregatzustände knüpfen. Und zwar stehen alle diese Erscheinungen zu einander nicht etwa in dem Verhältnisse von früheren und späteren Erscheinungen oder von Ursache zur Wirkung, sondern sie treten sämtlich gleichzeitig auf. Gleichzeitig mit der Verwandlung des Körpers geht auch die Verwandlung seiner physikalischen und chemischen Kräfte vor sich. Hieran ändert auch der Umstand nichts, daß wenn wir Kräfte erzeugen, oder auf sie sonst einwirken wollen, wir dies nur dadurch können, daß wir auf die Körper einwirken, mit denen sie verbunden sind. Das letztere ist nicht darin begründet, daß die betr. Körper etwa die Ursache, die von ihnen ausgehenden Kräfte die Wirkung wären, sondern dies hängt damit zusammen, daß die Körper durch die äußeren Sinne also früher wahrgenommen werden, als die auf dem Wege

der inneren Wahnehmung und der Schlußfolgerung erkannten Kräfte und daß demgemäß der Weg zu diesen stets über jene gehen muß.

Folgerungen auf metaphysischem Gebiet.

Zieht man alle diese Erscheinungen in Berücksichtigung, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen ihnen der vollkommenste, bis zu den unbedeutendsten Erscheinungen herab reichende, ausnahmslos auftretende Parallelismus waltet. In dem ganzen Bereiche der Welt der körperlichen Dinge tritt nirgends eine Materie ohne Kraft, nirgends eine Kraft ohne Materie auf, überall sind an dieselben Gegenstände dieselben Kräfte gebunden, und wo Wandlungen irgendwelcher Art mit der Materie eintreten, auch die genau entsprechenden Wandlungen in den Kräften zu konstatieren. Materie und Kraft an sich wie in ihren Wandlungen treten überall und ausnahmslos gleichzeitig auf. In dem einen spiegelt sich aufs allergenauste Wesen, Geschick und Wandlungen des anderen ab, von dem einem läßt sich das andere mit unbedingter Sicherheit ablesen. Was liegt aber unter solchen Umständen auch hier näher und drängt sich mit größerer Notwendigkeit auf als die Annahme: was nur als Materie und als Kraft erscheint, ist in der Tat keine Verschiedenheit des Wesens, sondern nur der Erscheinung, ist auch hier nur erst dadurch hervorgerufen worden, daß nach der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens das wirkliche nicht einheitlich sondern nur auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Mitteln in unsere Erkenntnis eingeht. Mit den äußeren Sinnen angeschaut, erscheint es uns als Körper, mit dem inneren Sinn angeschaut, erscheint es uns als Kraft. In Wahrheit und seinem wirklichen Wesen aber nach ist es weder Körper noch Kraft, sondern beides in einem Objekte vereinigt, d. h. beide sind identisch, sind ein und dasselbe. In diesem einheitlichen Objekte sind mithin die Verschiedenheiten aufgehoben, sie folgen dem Objekte nicht in das Bereich des Wesens, sondern bleiben in dem Vorhofe der Erscheinung zurück.

c) Aufhebung der Verschiedenheit zwischen Körper und Geist, Leib und Seele.

Entstehung der Begriffe „Leib“ und „Seele“.

Jeder Vorstellung von geistigen Dingen in der Welt liegt die lediglich im Wege der inneren Wahrnehmung sich vollziehende Vorstellung von der inneren Erscheinung unseres Ich zu Grunde. Diese Vorstellung von der inneren Erscheinung unseres Ich ist

tatsächlich die einzige Vorstellung von geistigen Dingen, die von uns unmittelbar gewonnen wird. Alles was wir sonst von geistigen Dingen in der Welt erkennen, wird nur dadurch erkannt, daß wir das von der inneren Erscheinung unseres Ich im Wege unmittelbar innerer Wahrnehmung Erkannte, gestützt auf die Wahrnehmung äußerer Erscheinungen mittelst der Schlußfolgerung auf Dinge außer uns übertragen (I b 14 flg.). Das gilt in gleicher Weise für unsere Vorstellungen von der Beseeltheit unserer Mitmenschen, wie der der sonstigen Mitgeschöpfe, der Tiere und Pflanzen, und gilt nicht minder auch von dem Begriffe Kraft, sofern wir ihn auf Erscheinungen an der Materie anwenden (I a 147). Entsprechend dieser Entstehung der in Rede stehenden Vorstellungen stellt sich uns die gesamte Welt der Dinge teils als körperliche, teils als geistige Welt dar. Zur körperlichen Welt gehört alles, was wir durch die äußeren, zur geistigen Welt alles, was wir mittelbar und unmittelbar durch den inneren Sinn wahrnehmen. Auch hier also entspricht die Gestaltung des Erkenntnisgegenstandes der Einrichtung des Erkenntnisverfahrens: auf der einen Seite die innere und die äußere Wahrnehmung, auf der anderen Seite eine körperliche und eine geistige Welt. Beide stehen sich in den Anfangsstadien unserer Erkenntnis mit der ganzen Verschiedenheit gegenüber, die den verschiedenen Erkenntnismitteln selbst eigen ist, mit denen sie gewonnen werden. Die Vorstellung, die wir auf Grund der verschiedenen Sinneswahrnehmungen von geistigen Dingen erhalten, hat auch nicht das mindeste mit den Vorstellungen von körperlichen Dingen gemein, und zwar auch nicht bei den Erscheinungen, die wir in fortgeschritteneren Stadien der Erkenntnis als untereinander im engsten Zusammenhange stehend erkennen. Die graue Hirnrindensubstanz und die Ganglienknoten samt ihren Bewegungsvorgängen haben in ihrer Erscheinung nicht das mindeste mit den Vorstellungen von den geistigen Vorgängen des Wollens und Denkens gemein, die Organe der äußeren Sinne nicht das mindeste mit den Empfindungen, die sich mittelst ihrer in uns vollziehen. Beide stehen sich fürs Erste völlig fremd gegenüber. Die Verschiedenheit des Verfahrens, durch das wir beide erkennen, ist bei ihnen zunächst auch durchaus maßgebend für die Ausdeutung ihres Wesens. Auch hier ist aber diese Vorstellungsmodalität für uns nichts weniger als eine endgiltige, sondern gewinnt eine

völlig andere Gestaltung beim weiteren Fortschreiten der Erkenntnistätigkeit. Indem wir der Darstellung dieser Wandlungen im Nachstehenden näher treten, verüberflüssigt es sich, sie auf alles zu erstrecken, was wir in der Erfahrungswelt als geistig und körperlich verschieden ansehen. Vielmehr können wir diese Darstellung konkreter gestalten, indem wir uns auf das Verhältnis beschränken, das in dieser Beziehung zwischen den Vorstellungen der inneren und äußeren Erscheinung unseres Ich also der Vorstellung von Leib und Seele besteht. Denn da nur die Vorstellung von der inneren Erscheinung unseres Ich auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht, alle übrigen Vorstellungen von geistigen Erscheinungen aber nur erst auf Grund dieser Vorstellung also nur mittelbar erlangt werden, so muß das, was in diesem Punkte von Leib und Seele als den beiden Seiten der Erscheinung unseres Ich gilt, in gleicher Weise auch für alle aus dieser Vorstellung erst abgeleiteten Verhältnisse gelten.

Die Bedingungen des Auftretens von Leib und Seele.

Erweist sich, so haben wir also auch hier zu fragen, das Verhältnis, in dem der Leib zur Seele steht, der auf die sinnlichen Wahrnehmungen gegründeten Erscheinung entsprechend auch beim weiteren Vorschreiten unserer Erkenntnis von ihnen als etwas tatsächlich und seinem ganzen Wesen nach voneinander Verschiedenes oder führt auch hier ein tieferes Eindringen in die Sache zu einer Abschwächung und schließlich Aufhebung jener Verschiedenheiten? Wir haben zu diesem Zwecke sowohl die Bedingungen des Auftretens von Leib und Seele als ihr Wesen und ihre Betätigung zu untersuchen und miteinander in Vergleich zu stellen. Zunächst die Bedingungen ihres Auftretens. Die Summe der einen Organismus bildenden geistigen bewußten Lebenserscheinungen, die wir als die innere Erscheinung unsers Ich, als unsere Seele ansehen, ist von ihrer Entstehung bis zu ihrem Aufhören an eine körperliche Unterlage, die ebenfalls einen Organismus, also ein in sich geschlossenes System von körperlichen Kräfteäußerungen mit eigenem Lebensmittelpunkte bildet, gebunden, die wir die „äußere Erscheinung unseres Ich“ unseren „Leib“ nennen. Sie konnte ohne diese körperliche Unterlage nicht zur Entstehung gelangen, ohne sie nicht tätig werden, sich ohne sie nicht entwickeln und ausbilden. Die Seele ist durch das gleichzeitige Auftreten des Leibes mit ihr bedingt, beide, Seele und Leib, erweisen sich bei uns inbezug auf ihr Dasein als in diesem

Punkte durchaus den gleichen Voraussetzungen unterworfen. Wie aber bei uns selbst die Seele nicht ohne den Leib entstehen und sein kann, in gleich unbedingter Weise ist es auch ausgeschlossen, daß außer uns die Erscheinung einer Seele auftreten kann oder je aufgetreten sein könnte, ohne daß auch sie an eine körperliche Unterlage gebunden wäre. Man braucht sich in dieser Beziehung nicht erst auf die Erfahrung zu stützen, die nirgends und zu keiner Zeit noch wissenschaftlich das Auftreten seelischer Erscheinungen ohne körperliche Unterlage hat konstatieren können, sondern jene Unmöglichkeit liegt ohne weiteres schon in der Vorstellung von der Seele bei anderen Wesen und der Entstehung dieser Vorstellung in uns begründet. Von geistigen Erscheinungen außer uns und insbesondere dem geistigen Organismus, den wir „Seele“ nennen, bei andern, das steht wissenschaftlich außer allem Zweifel und haben wir oben wiederholt dargelegt, können wir schlechterdings eine Vorstellung nicht auf unmittelbarem Wege, d. h., nicht von Seele zu Seele ohne Dazwischentreten eines sonstigen Erkenntnismittels erhalten. „Denn so wenig ich die psychischen Phänomene eines andern, so wenig vermag ein anderer die meinigen durch innere Wahrnehmung zu erfassen“ (Brentano). Sondern geistige Erscheinungen außer uns können nur dadurch erkannt werden, daß wir sie nach den Vorgängen in uns erst erschließen und zwar erschließen lediglich und allein auf Grund von äußeren Erscheinungen bei anderen. Hierin weicht selbst die Ansicht der Spiritisten nicht ab. Auch sie haben noch nie einen Geist anders auftreten lassen und andern erkennbar zu machen gewußt, als durch Bekundung in äußeren, den Sinnen wahrnehmbaren Erscheinungen (sichtbarer bew. auch fühlbarer Gestalt, Tönen, körperlichen Handlungen). Wird eine seelische Erscheinung irgendwo angenommen, so würde es also schon mit Rücksicht auf diese Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens von vornherein gänzlich ausgeschlossen sein, daß sie von uns anders erkannt werden kann, als dadurch, daß sie sich äußerlich wahrnehmbar manifestiert, und dies würde eben nur dann möglich sein, wenn sie an eine körperliche Unterlage geknüpft auftritt. „Ein Geist, der nicht Funktion eines Wesens wäre, d. h., der nicht irgendwie zugleich in solchen Ausdrücken beschrieben werden müßte, welche vom materiellen Sein hergenommen wären, ist kein möglicher Gedanke“ (Jodl). Das Bewußtsein von diesem Um-

stande sitzt so tief in uns, daß schon der Gedanke an die bloße Möglichkeit vom Gegenteil uns Schrecken einjagen kann. Während sonst den Erfahrungen anscheinend zuwiderlaufende Erscheinungen nur Überraschungen in uns hervorrufen, während beispielsweise ein der Physik Unkundiger höchstens erstaunen wird, wenn er einen elektrischen Wagen ohne sichtbare Triebkraft sich bewegen sieht, so erfaßt uns Schrecken und Entsetzen, „schütteln wir Narren der Natur", um mit Hamlet zu sprechen, „so furchtbarlich uns mit Gedanken, die unsere Seele nicht erreichen kann", scheint uns die ganze Ordnung der Natur durchbrochen zu werden, wenn wir irgendwo wähnen, die Einflüsse eines uns nicht auch in äußerer Erscheinung entgegentretenden geistigen Einflusses zu gewahren. Andrerseits ist freilich auch der Gedanke an die Unabhängigkeit der Seele von ihrem körperlichen Substrat wieder zu eng mit dem heißen Wunsche verschmolzen, in unmittelbare Beziehung mit dem Jenseits treten zu können, als daß er nicht zu allen Zeiten und bei allen Völkern die Phantasie aufs Lebhafteste beschäftigt und den Wahn erzeugt hätte und noch fortwährend erzeugte, von ihrer körperlichen Unterlage losgelöste Geister erkennen zu können. Die Mythe der Alten vom Hades, die freilich die Geister der Abgeschiedenen erst Blut trinken läßt, bevor sie der Besinnung und Sprache zum Verkehr mit Lebenden wieder teilhaftig werden, der Geisterglaube der christlichen Zeit, sind hierfür sprechende Belege, ja in dem auch in der Gegenwart noch sehr im Schwange befindlichen Spiritismus werden sogar Versuche gemacht, das Hineinragen der Geisterwelt in die neue Welt wissenschaftlich zu begründen, Versuche, bei denen freilich nur das eine übersehen wird, daß dies nach dem oben über die Erkennbarkeit geistiger Erscheinungen außer uns Dargelegtem von vornherein überhaupt ins Gebiet des Unmöglichen gehört.

Kein organischer Körper ohne Geist.

Gleich unbestreitbar wie der Satz, daß keine seelische Erscheinung ohne organische körperliche Unterlage vorkommt und vorkommen kann, dürfte aber auch der andere Satz sein, daß *ein organischer Körper als solcher nicht ohne das Verbundensein mit geistigen bezw. seelischen Kräften entstehen und existieren kann.* Wo immer die körperlichen Formen der Lebewesen auftreten und angetroffen werden, da kann nachgewiesen werden, daß mit diesen Formen auch die

geistigen Erscheinungen der Lebewesen verbunden sind oder doch waren. Denn niemals ist ein Fall wissenschaftlich feststellbar gewesen, in dem jene Formen ohne diese entstanden wären. Wenn in den Gesteinsschichten der Kreideformation die äußeren Formen von Konchylien, wenn in den Schichten der Steinkohlenformation eine ganze Flora und Fauna, und in den Alluvialschichten selbst Reste von Menschenkörpern gefunden werden, so hat, obwohl zwischen der Entstehung jener Tausende bezw. Millionen von Jahren liegen, doch noch niemand daran gezweifelt, daß jene Konchylien nicht wirkliche Lebewesen, daß die Flora und Fauna der Steinkohlenformation nicht ebenso mit Geist und Seele ausgestattet war, wie die Flora und Fauna der Gegenwart, und daß die aufgefundenen Menschenskelette nicht einst ebenfalls mit Muskeln und Haut umkleidet, nicht ebenfalls der Sitz einer Seele mit gleicher Anlage wie der unsrigen waren. Gegen diesen Satz kann auch nicht sprechen, daß der Körper der Lebewesen nach dem Erlöschen der Seele also nach dem Tode noch eine zeitlang die äußere Form beibehält. Denn einmal sind tatsächlich auch im Leichnam noch geistige Kräfte nämlich die geistigen Molekularkräfte noch vorhanden und in Wirksamkeit. Denn wäre das nicht, so würde der Leichnam sofort in seine chemischen Elemente zerfallen. Aus diesem Grunde ist es daher auch nicht eine leere und übertriebene Pietät, wenn uns eine gewisse Anhänglichkeit auch an den entseelten Körper noch fesselt. Dieses Gefühl hat vielmehr eben in dem obigen Umstande seine reale Unterlage und gute Berechtigung. Hiernächst aber dürfen wir auch annehmen, daß der Leichnam, wenn schon er die frühere Erscheinung noch eine zeitlang beibehält, dennoch auch äußerlich in Wirklichkeit keineswegs mehr mit dem lebendigen Körper identisch ist, sondern in seiner inneren Struktur, in seiner innersten organischen Zusammensetzung und Natur mit dem Augenblick des Todes die fundamentalsten Änderungen erleidet, nur daß diese Änderungen sich an Teilen und Organen vollziehen, die unserer Wahrnehmung entrückt sind, da es uns an hinlänglich scharfen Organen fehlt, sie festzustellen.

Parallelismus der leiblichen und seelischen Erscheinungen.

Nimmt man den Satz, daß eine Seele nicht ohne Leib und der Leib nicht ohne Seele vorkommen kann, als feststehend an, so ist logisch ebensowohl als für die Praxis der Beweis bereits als geführt anzusehen, daß es auch keine *seelische Funktion*

gibt und geben kann, die nicht an einen parallelen Vorgang im Leibe geknüpft ist. Denn hier könnte es nur zwei Möglichkeiten geben. Entweder nämlich müßte jene einzelne seelische Funktion für sich, also außer Zusammenhang mit dem geistigen Ganzen, dem Organismus, den wir als Seele bezeichnen, bestehen. Eine solche Möglichkeit geht weder in unsere Vorstellung ein, noch erhält sie durch die Erfahrung irgendwelche Bestätigung. Oder die betr. einzelne seelische Funktion müßte eine der Äußerungen sein, die der Seelenorganismus erzeugt und die ihn ausmachen. Ist das letztere der Fall, dann ist die fragliche Äußerung aber mit dieser auch an die körperliche Unterlage geknüpft, und muß demgemäß auch, sei es in welcher Form und in welcher körperlichen Ausprägung immer, auch mit dem Leibe zusammenhängen, d. h. an ihm zum Ausdruck kommen. Schon mit jenem Satze ist sonach logisch der vollkommene Parallelismus zwischen Leib und Seele anerkannt, ist nachgewiesen, daß beide nicht die ihrem ganzen Wesen nach verschiedenen Dinge sind, als welche sie uns nach der bloßen Wahrnehmung der Sinne erscheinen, sondern daß zwischen ihnen ebenfalls eine volle Gemeinsamkeit der Vorbedingungen ihres Auftretens wie ihrer Betätigungsäußerungen besteht und daß mithin zwischen ihnen keine weitere Verschiedenheit anerkannt werden kann, als die, daß wir beide durch verschiedene Sinne wahrnehmen. An sich ist dieser Umstand für die Metaphysik, die in jedem Entwicklungs-Stadium der menschlichen Erkenntnis, nicht bloß in dem der naturwissenschaftlich so vorgeschrittenen Gegenwart, möglich sein muß, als hinreichende spekulative Unterlage für die Annahme der Identität von Leib und Seele anzusehen. Denn darin eben unterscheidet sich ja die naturwisschaftliche Spekulation von der metaphysischen. Wenn der durch die naturwissenschaftliche Spekulation von der Sehne geschnellte Pfeil bei den empirischen Wissenschaften unendlich weit von seinem Ziel kraftlos zu Boden fällt, so kann gleichwohl unter den nämlichen Verhältnissen der Pfeil der metaphysischen Spekulation doch sicher seinen Weg weiter verfolgen und das vorgesteckte Ziel erreichen und treffen. Dennoch kann es selbstverständlich die Überzeugung von der Richtigkeit jener Annahme in uns nur steigern, wenn wir der Frage nachgehen, welche Bestätigung diese zunächst nur der Metaphysik erlaubte Annahme auch durch die empirischen Erkenntnisse erfährt.

Können doch auch hierbei die Ergebnisse überall bis zu einem Punkte geführt werden, wo wir uns sagen: das, was uns auf diesen Gebieten noch zu wissen übrig bleibt, soviel es auch sein mag. bleibt unserer Erkenntnis nicht deshalb verschlossen, weil es sich der Unterordnung unter jenen Grundsatz entzöge, sondern allein deshalb, weil es nach der Einrichtung unserer Erkenntnismittel uns nicht gegeben ist, dem Grundsatz auch auf empirischem Gebiete bis zum Ende zu folgen. Gehen wir darum dem Parallelismus zwischen Leib und Seele wenigstens in seinen wesentlichsten Teilen nach, in denen er auch unserer so engbegrenzten Erfahrungs-Erkenntnis feststellbar wird.

Wir übergehen hierbei die analogen Verhältnisse, in denen die räumliche Größe der den Träger der geistigen Funktionen im Leibe bildenden Organe: Gehirn und Rückenmark bei den einzelnen Gattungen der beseelten Lebewesen zu ihrer Intelligenz stehen, wir übergehen diese Verhältnisse, die die Mutter eines Göthe veranlassen konnten, ihrem Sohn zu schreiben: „Ein Quentchen Gehirn weniger und Du wärst vielleicht ein ganz gewöhnlicher Mensch geworden“ und beginnen mit den natürlichen Entwicklungsstadien, die die beiden Organismen Leib und Seele durchlaufen und zwar zunächst: dem Wachstum. Gänzliche Hilflosigkeit, gänzlicher Mangel der Beziehung zur und Anpassung an die Außenwelt sind für beide, den Leib wie die Seele, die augenfälligen Kennzeichen, unter denen sie in die Welt eintreten. Die Zeit behebt beide. Indem der Leib sich im Wachstum räumlich ausdehnt und vergrößert, die seelischen Eigenschaften und Fähigkeiten sich ihrer Zahl nach vermehren, sich auseinanderlegen und in ihren Funktionen ausbilden, nähern sich beide und zwar immer im gleichen Schritte ihrem Ziele: das von ihnen vertretene Ganze, den Lebensorganismus, selbständig in der realen Welt zu erhalten und zur Entwicklung zu bringen. Mit der Ausbildung der einzelnen körperlichen Organe: der äußeren Sinnesorgane, der Nerven, des Gehirns, des Rückenmarks Hand in Hand geht die Ausbildung der Empfindungen, der Willensfähigkeit, des Erkenntnisverfahrens, der Denkprozesse. Gewisse Gefühle, wie beispielsweise die sexuellen, entstehen erst im Laufe dieser Entwicklung und zwar gleichzeitig mit den Entwicklungsveränderungen, die in den entsprechenden körperlichen Organen vor sich gehen. Mit der Zeit, wo der Leib auf der Höhe seiner Ausbildung und Ent-

wicklung steht, fällt auch die Zeit zusammen, in der die seelischen Funktionen den Höhepunkt ihrer Ausbildung erreicht haben. In demselben Gleichmaße der Schritte aber schreiten beide auch über diesen Höhepunkt hinweg dem Alter zu, in dem den abnehmenden Muskelkräften und Nervenfähigkeiten des Körpers die Abstumpfung der Sinne, die abnehmende Gefühlsfähigkeit, Willensfähigkeit, Denk- und Erkenntnisfähigkeit der Seele entspricht. Auch der Apparat von äußeren Organen, so roh und in den Anfängen steckend auch unsere Erkenntnis von ihm noch ist, läßt uns doch überall einen zutageliegenden Parallelismus mit den sich mittelst ihrer vollziehenden inneren Vorgängen erkennen. Den einzelnen Gattungen von äußeren Sinnesempfindungen entsprechen am Leibe die künstlichen, auf der Oberfläche des Körpers ausmündenden Organe der äußeren Sinne, den Licht- und Farbenempfindungen das Auge mit seinen Leitungsnerven nach dem Gehirn, den Schallempfindungen das Ohr und seine Einrichtungen usw. Wie die Leitungen dieser Organe nach dem Zentralorgane, dem Gehirn und dem Rückenmarke, die sensorischen Nerven streng isolierte Bahnen darstellen, so kommt dieser Umstand bei den Empfindungen der Seele dadurch zum Ausdruck, daß keine von diesen Empfindungen etwas mit den Empfindungen eines anderen Sinnes gemein hat. Den Gefühlen entsprechen im Leibe die sensiblen Nerven, die im Unterschiede zu den sensorischen Nerven im Innern des Körpers ausmünden, den Willensvorgängen ferner entsprechen die von den bishergenannten ganz verschiedenen motorischen Nerven. Nimmt man die Einrichtungen des Leibes und der Seele aber im Ganzen, so kehrt die Verschiedenheit der einzelnen Körper wieder in der Verschiedenheit der Individuen. Wie kein Körper, ja nicht einmal der kleinste Teil desselben bis auf die Zellen herab einem anderen Körper völlig gleich ist, so gibt es auch eine solche Gleichheit der Individualseelen nicht. Dieselben Parallelzustände zwischen Leib und Seele wie bei den obengedachten normalen Verhältnissen des Wachstums bestehen aber auch bei den anormalen Zuständen der Erkrankung des Körpers, ferner der Verstümmelung oder Zerstörung von einzelnen Körperteilen und Organen. Die Veränderungen, die hierbei im Körper vorgehen, finden ihren entsprechenden Ausdruck in Schmerz- und sonstigen Gefühlen. Betreffen sie Organe, an die die geistige Tätigkeit des Empfindens, Wollens und Denkens geknüpft sind, wie bei Krankheiten des Gehirns, des Rückenmarks, der Nerven, der Sinnesorgane, so drückt sich dies in der Seele durch die mehr oder minder deutliche Umgestaltung und Verwandlung, Hemmung und Beeinträchtigung der entsprechenden geistigen Funktionen aus. Werden solche Organe zerstört, so enden mit ihnen gleichzeitig auch die an sie geknüpften geistigen Funktionen.

Aus dem Grundsatze, daß die Seele ohne körperliche Unterlage nicht existieren kann, hatten wir gefolgert, daß auch jeder seelischen Einzelfunktion eine solche des Leibes entsprechen müsse. Läßt sich auch dies durch die Erfahrung belegen? Seitdem in Gestalt der sogenannten physiologischen oder experimentellen Psychologie eine besondere Wissenschaft entstanden ist, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, diesen Parallelismus nachzuweisen, können wir hierbei dieser folgen. Sie hat nachgewiesen, daß den Vorgängen bei den äußern Sinnesempfindungen Vorgänge in den äußern Sinnesorganen und ihren Leitungsbahnen, bei den Gefühlen solche der sensiblen Nerven entsprechen, daß ferner namentlich stärkere Gemütserregungen sich auch äußerlich und zwar durch Modifizierung der Blutzirkulation, der Innervation, sowie durch motorische Erscheinungen kenntlich machen. Nicht minder aber nimmt sie als gewiß an, daß auch mit den sogenannten höheren geistigen Funktionen wie dem Denken, der Phantasietätigkeit, den höheren Gefühlen usw. Bewegungsvorgänge im Großhirn konform gehen, und daß durch die hierbei vor sich gehende molekulare Arbeit selbst Wärme entwickelt wird: „Die sinnlichen Gefühle sind gleich den Empfindungen, an die sie gebunden sind, physiologische Zustände. Jedem Gefühle entspricht demnach eine von seiner Qualität und Intensität abhängige körperliche Veränderung. Da jeder, sei es indirekt erregten, sei es reproduzierten Vorstellung zentrale Innervationen parallel gehen, so ist die Folgerung unabweisbar, daß es kein Gefühl gibt, das nicht in mehr oder weniger ausgebreiteten Veränderungen in dem Ablauf dieser zentralen Innervation sein physisches Korrelat hätte“ (Wundt). „Auch die sogen. höheren Bewußtseinsphänomene sind in keiner Weise von der Beziehung aufs Physische und Organische losgelöst. Unsere abstraktesten Gedanken, unsere erhabensten Gefühle und unsere auf die fernsten Ziele gerichteten Willensakte bleiben doch immer an Vorstellungen und Erinnerungen gebunden, welche aus der unmittelbaren Wahrnehmung

oder aus primären Erregungen des Bewußtseins entstammen, also empirisch-physischen Ursprungs sind“ (Jodl).

Auffällig bei dieser letzteren Gattung von seelischen Vorgängen ist nur, daß die Form, in der hier der Parallelismus physiologisch auftritt, völlig umschlägt. Bei den geistigen, in mechanischen Wirkungen zum Ausdruck kommenden Kräften war es charakteristisch, daß dieselben ebenso wie die Naturkräfte in ihren Wirkungen meßbar sind, d. h. auf den Raum zurückgeführt werden können, also Größen sind. Die stärkere Kraft findet bei beiden ihren Ausdruck in gesteigerten physikalischen Wirkungen, die sich messen lassen, wie auch die höhere Kraftveranlagung körperlich in einem ausgebildeteren Muskelsystem ihren Ausdruck findet. Gewöhnt wie wir sind, die höheren geistigen Vermögen: das Denken und Wollen als etwas in ihrem Werte die bloß physischen Kräfte weit Überragendes, weitaus Bedeutenderes anzusehen, würden wir es dieser Auffassung viel mehr entsprechend finden, wenn die Funktionen, die physiologisch ihnen korrespondieren, in ihrer uns erkennbaren Erscheinung dieser Präponderirung ebenfalls Rechnung trügen, und vor allem auch die ungeheueren Unterschiede zwischen beiden in uns erkennbaren physiologischen Erscheinungen ihr Widerspiel fänden. Das ist indessen nicht der Fall. Wie jene Tätigkeiten vielmehr ungleich den physischen Kräften an solche äußere Organe geknüpft sind, deren Umfang und Größenverhältnisse für ihren eigenen Umfang und ihre Bedeutung nicht maßgebend ist, die sich vielmehr als ein Apparat von unbeschreiblich feiner und verschlungener Kleinarbeit, als eine Art physiologischer Filigranarbeit darstellt, so ist auch die Tätigkeit dieser kleinsten Teile eine so subtile, so unter den kleinsten Verhältnissen sich abspielende, so geheimnisvoll verinnerlichte, daß sie sich unserer Erkenntnis nahezu gänzlich entzieht. Bei dieser Einrichtung sind es sonach nicht sowohl quantitative Verhältnisse, in denen jene geistigen Tätigkeiten auf körperlichem Gebiete in die Erscheinung treten, sondern qualitative Verhältnisse. Damit hängt es auch zusammen, daß kein nachweisbares Verhältnis zwischen der geistigen Bedeutung des einzelnen Menschen und der wägbaren Masse seines Gehirns besteht. Das Gehirn der Frauen ist größer als das der Männer, auch hat sich, soweit die Schädelgröße und Hirnmasse bedeutender Männer festgestellt worden, hierbei nicht herausgestellt, daß diese Bedeutung überall

auch in der Masse des Gehirns zum Ausdruck gekommen wäre. Ebensowenig steht die Bedeutung der geistigen Arbeit auch nur annähernd in einem entsprechenden Verhältnis zu dem Verbrauch physischer Substanz, der bei körperlicher Arbeit eintritt. Es läßt sich zwar annehmen, daß intensiveres Denken und intensivere sonstige Geistesarbeit auch mehr in das Gebiet der mechanischen Bewegung fallende Vorgänge hervorrufen und deshalb auch einen stärkeren Verbrauch physischer Substanz zur Folge haben. Immerhin dürfte dieser Mehrverbrauch doch nicht annähernd ein solcher sein, daß er dem bei der physischen Arbeit eintretenden Kräftekonsum gleich käme. Zur Erstattung der Kräfte, die ein Holzhacker bei seiner rein physischen Arbeit aufbraucht, dürfte die Zuführung eines viel größeren Quantums von Nahrung erforderlich sein, als bei den bedeutensten Denkern epochemachende und weltbewegende Entdeckungen oder sonstige geistige Schöpfungen erfordert haben. Die den höheren geistigen Funktionen entsprechenden physischen Vorzüge sind eben nicht quantitativ, sondern qualitativ höhere und ausgezeichnetere. Sie vollziehen sich entsprechend der unendlichen Mannigfaltigkeit, Zusammengesetztheit, Verschlungenheit der geistigen Funktionen in gleich mannigfaltigen, zusammengesetzten und verschlungenen feinsten Bewegungsvorgängen im Zentralorgane des Nervensystems. Daß aber solche Vorgänge, wenn schon uns nicht erkennbar, auch in jenen äußeren Organen sich vollziehen und daß diese, wenn auch nicht quantitativ, so doch qualitativ genau den an sie sich knüpfenden seelischen Vorgängen entsprechen, das läßt sich nach dem Obengesagten mit Fug nicht in Zweifel ziehn. Ja, wir können sogar noch weiter gehn, wir können behaupten, daß, würden wir diese Vorgänge, die in Bewegungsvorgängen und allenfalls einem gewissen Wechsel der Färbung der betr. molekulären Teile des Gehirns und Rückenmarks bestehen, im einzeln erkennen und verfolgen können, wir dann auch unter Zuhilfenahme des Gesetzes der Korrespektivität gleichzeitiger Sinneswahrnehmungen die entsprechenden geistigen Vorgänge würden von ihnen abzulesen imstande sein. Ebenso wie wir imstande sind, aus den Mienen und dem Geberdenspiele jemandes unter Umständen die geheimsten Gedanken, aus Gestalt und Haltung jemandes seinen Charakter zu erkennen, ebenso würde sich dann auch zu jener physiologischen Chiffreschrift bald der Schlüssel, zu jener psycholo-

gischen Zeichensprache bald die Formlehre und Syntax finden lassen.

Werfen wir schließlich, bevor wir die letzten Folgerungen aus alledem für das Verhältnis von Leib zur Seele ziehen, noch einen Blick auf das Verhältnis, in dem Leib und Seele einerseits zu der physischen Außenwelt andrerseits stehen, so verdient Folgendes hier der Hervorhebung. Wie der Körper der Lebewesen seiner chemischen Zusammensetzung nach auf die Elemente zurückgeführt werden kann, aus denen im wesentlichen auch die übrige Materie besteht, nämlich Kohlenstoff, Wasserstoff nnd Sauerstoff, wie auch er mithin trotz seiner organischen Beschaffenheit doch einen Teil der Materie überhaupt bildet, nur daß seine Zusammensetzung eine unendlich viel kompliziertere, unserem Verständnisse unzugänglichere ist als bei den anorganischen Körpern, so untersteht er auch dem Gesetze der Konstanz der Materie. Will er die Stoffe, die bei der Abwickelung des Lebensprozesses aus seinem Organismus ununterbrochen ausscheiden, indem sie an die Außenwelt abgegeben werden, wieder ergänzen, so kann er das ebensowenig aus sich heraus, wie das bei einem anorganischen Körper möglich ist, sondern er muß ebenfalls die zur Ergänzung erforderlichen Stoffe aus der Außenwelt entnehmen. Er tut dies in Gestalt der Zuführung von Nahrung, die dann durch den im Leibe sich vollziehenden Assimilierungsprozeß zu Teilen seines Organes umgewandelt wird. In gleicher Weise untersteht auch die Seele als eine Summe von Bewegungsvorgängen dem in der physischen Welt geltenden Gesetz der Erhaltung der Kraft. Freilich muß man hier wieder zweierlei streng unterscheiden: die in Gestalt von physischen Kräften auftretenden und für die mechanische Einwirkung auf die Außenwelt bestimmten seelischen Funktionen, und die höheren seelischen Funktionen, durch die sich der Mensch von der Welt, in die er hineingeschaffen, ein Bild macht, die er zum Aufbau seiner Geisteswelt benutzt: die Erkenntnis- und höhere Gefühlstätigkeit. Nur die ersteren, die physischen Kräfte, sind voll in das Gesetz der Erhaltung der Kraft eingeschlossen. Denn die physischen Kräfte des Menschen sind schlechterdings an die Kräfte der Elemente gebunden, aus denen die Muskeln und motorischen Nerven zusammengesetzt sind. Wie sie sonach keine neuerzeugten, sondern dem Gesamtvorrat der Naturkräfte entnommene Kräfte bilden, die Naturkräfte bei ihnen sich also lediglich in die physischen Kräfte des Organismus umgesetzt haben, so können sie den Vorrat der vorhandenen Naturkräfte auch nicht vermehren. Ebenso aber setzen sie sich bei der mittelst ihrer vorgenommenen mechanischen Einwirkung auf die Außenwelt wieder in Naturkräfte um und können den Vorrat der letzteren daher auch nicht vermindern. Anders bei den höheren geistigen Funktionen. Zwar sind auch sie aus dem großen Ring der Kräfteerhaltung nicht völlig ausgeschlossen. Sie sind es aber nur mit denjenigen Äußerungen, die, wie oben dargelegt worden ist, in äußeren, mit dem Verbrauch von Kräften (mechanischer Kraft und Wärme) verbundenen Bewegungsvorgängen im Großhirn und den Ganglienknoten vor sich gehen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Kräfteäußerungen, so geringfügig sie sind, dennoch von dem Gesetze der Erhaltung der Kraft nicht ausgeschlossen sind. Was dagegen jene wunderbaren Vorgänge in der Seele anlangt, durch die sie sich selbst eine Welt erzeugt, eine Welt der Gedanken und Gefühle, so haben diese Funktionen schlechterdings nichts mit dem Gesetze der Erhaltung der Kraft zu tun, sondern richten sich nach ihren eigenen Gesetzen. Dieser Umstand kommt aber auf nichts weniger als eine Durchbrechung des Parallelismus der geistigen und leiblichen Erscheinungen hinaus. Denn das Gesetz der Erhaltung der Kraft bezieht sich nur auf die mechanischen Kräfte, also auf die Kräfte, die gemessen werden können, nur auf die Kräfte, die Größen bilden. Es bezieht sich aber nicht und kann sich nicht beziehen auf jene Geisteswelt und deren Kräfte, die über Zahl und Maß erhaben uns als der Abglanz und das Widerspiel einer göttlichen Welt erscheinen. Gleichwohl haben auch diese seelischen Vorgänge ihr äußeres Gegenstück. Dieses liegt aber nicht in den Tätigkeiten der motorischen Nerven und Muskeln, sondern in jenem obengedachten, in seinen feinsten Vorgängen der äußeren Wahrnehmung sich entziehenden geheimnisvollen Spiel der molekulären Teile unseres Zentralnervensystems.

Ein Überblick über den Entwicklungsgang, den nach dem Vorstehenden unsre Erkenntnis von Leib und Seele von seinem Ausgangspunkt abnimmt, ergibt folgendes. Anfänglich stehen beide als Vorstellungsgegenstände schlechterdings unvermittelt nebeneinander. Die durch die äußere Wahrnehmung erworbene Vorstellung vom Leibe weist mit der durch den inneren Sinn,

das Selbstbewußtsein, erworbenen Vorstellung von der Seele nicht das geringste ähnliche auf. Mit jedem Schritte aber, den unsere Erkenntnis von ihnen vorwärts tut, treten beide in immer enger und enger werdende Beziehungen. Wir erkennen, daß keines ohne das andere entstehen und sein kann, daß sie also schon in ihren ersten Vorbedingungen voneinander abhängen, wir erkennen weiter, daß sie in ihren beiderseitigen Einrichtungen konform gehen, daß sie in den Stadien, die sie beide als Organismen durchlaufen, dieselben Phasen aufweisen, daß den Betätigungsvorgängen, die bei dem Leibe auftreten, überall Betätigungsvorgänge der Seele und umgekehrt entsprechen. Nun befindet sich unsere Erkenntnis von diesem Entwicklungsgang zwar auch auf diesem Gebiete nur erst in den Anfängen. Dennoch ist ihre Richtung auch in diesen Stadien schon eine so ausgeprägte, daß sie zunächst für unsere Bestrebungen nach weiterer Vertiefung unserer Erkenntnis auf diesem Felde maßgebend wird: sie gibt ihnen sämtlich die Richtung nach dem einen Ziel, jenen Parallelismus zwischen der inneren und äußeren Erscheinung unseres Ich immer mehr und mehr aufzudecken und dadurch festzustellen, daß er ein in allen Beziehungen vollkommener ist. Dieses Ziel tatsächlich zu erreichen, sind wir zwar ebensoweit noch entfernt, wie es wahrscheinlich ist, daß wir es nie erreichen werden. Je mehr wir aber mit jedem tieferen Eindringen in die Sache uns vergewissern, daß die Unmöglichkeit der Erreichung des Ziels allein an den Schranken liegt, die in materieller und formeller Beziehung unserem Erkennen gezogen sind, umso sicherer wird in uns die Überzeugung, daß, wofern unsere Erkenntnismittel nur uns die Verfolgung des Wegs bis ans Ende ermöglichten, wir an diesem Ende angekommen erkennen würden, wie die Verschiedenheiten, die wir zwischen der inneren und äußeren Erscheinung zu erkennen glauben, nur durch die Verschiedenheiten der angewandten Erkenntnismittel und des angewandten Erkenntnisverfahrens herbeigeführt werden, daß dagegen die Sache selbst diese Verschiedenheiten nicht kennt. Es resultiert sonach hieraus auch in diesem Punkte die Erkenntnis: Leib und Seele sind ihrem innersten Wesen nach nicht etwas voneinander Verschiedenes, sondern ein und dasselbe. Unser Ich, angeschaut durch den inneren Sinn, ist Seele, angeschaut durch den äußeren Sinn, Leib. In Wahrheit ist unser Ich weder Seele noch Leib, sondern eine

reale, ebenso über das Zusammengesetztsein, wie die sonstigen Wesensverschiedenheiten erhabene Einheit. „Seele und Leib sind nicht zwei Substanzen, sondern es gibt nur eine Substanz, ein Wirkliches, das sich in den verschiedensten Graden des Bewußtseins sowohl als Seele als auch als Leib wahrnimmt. Die Betrachtung des Ich in sich selbst im kontinuierlichen Zusammenhange seiner Erlebnisse gehört der inneren, direkten anschaulichen Erfahrung an, während dasselbe Ich, sinnlich perzipiert, kategorisch gedeutet, begrifflich verarbeitet, Gegenstand der äußeren Erfahrung ist“ (Eisler).

Aufhebung der Verschiedenheit zwischen dem Ich und dem Nicht-ich.

Mit diesem Nachweis der Einheit und Einerleiheit von Leib und Seele ist aber nur erst die eine Hälfte unserer Aufgabe in diesem Punkte erfüllt. Noch steht unser Ich, wenn wir es auch als reale Einheit erkannt haben, doch als solche dem Nicht-ich d. h. der Außenwelt gegenüber. Von selbst drängt sich daher die Frage auf: wie steht es mit dieser Verschiedenheit zwischen unserem Ich und der sonstigen Welt der Dinge, läst nicht wenigstens sie sich selbst einer fortgeschritteneren Auffassung gegenüber als in der Wirklichkeit begründet und ihr entsprechend aufrechterhalten, oder muß auch sie letzten Endes der Auffassung platzmachen, daß bei ihr ebenfalls nur die Verschiedenheit unserer Erkenntnismittel die Erzeugerin der an dem Gegenstande vorgestellten Verschiedenheiten ist? Mit dieser Frage sind wir zugleich an dem wichtigsten und schwierigsten Punkte unserer Untersuchung angekommen. Bei den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchungen wurde unserer Vorstellung keinerlei Zwang angetan. Es geht ohne Schwierigkeit in unsere Vorstellung ein, daß die verschiedenen Eigenschaften, die wir an den Körpern wahrzunehmen glauben, tatsächlich nicht Verschiedenheiten des Gegenstandes selbst sind, sondern daß sie, wie sie der Verschiedenheit unserer Erkenntnisorgane entsprechen, so auch überhaupt erst von dieser Verschiedenheit unserer Erkenntnismittel herrühren. Es kostet uns ferner keinen Zwang, uns vorzustellen, daß auch die Verschiedenheit von Materie und Kraft von uns erst in die Gegenstände hineingesehen wird, und überstieg endlich auch unser Fassungsvermögen nicht, uns vorzustellen, daß die innere und äußere Erscheinung unseres Ich miteinander identisch sind. Anders, viel anders hier, wo es sich um die Frage handelt, ob auch unser Ich nur der Erscheinung nach etwas für sich bestehendes, oder

ob es nicht vielmehr identisch mit der Welt ist: Ich sollte nicht Ich, die Welt nicht Welt, sondern Welt und Ich Eins sein? Unser ganzes Vorstellungsvermögen will sich gegen diesen Gedanken aufbäumen, die Fundamente unseres Seins scheinen mit diesem Gedanken ins Wanken zu geraten, ein ungeheurer Fall, das Versinken ins Bodenlose will uns die Folge eines solchen Gedankens scheinen. Wie wärs möglich, daß wir mit der Außenwelt Eins sein könnten! Ist doch das, was unser Ich kennzeichnet, eben, daß es ausgesondert ist von der sonstigen Welt, daß es von ihr selbständig ist, daß es ihr gegenübersteht, daß es ein Organismus, also eine Welt für sich ist. Ein solcher Organismus ist unser Leib als eine Betätigung der den Naturkräften gegenüberstehenden Lebenskraft. In dieser Eigenschaft unterstehen seine Funktionen nicht dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung, sondern sind Ursache und Wirkung zugleich, sie bilden ein System von Wechselwirkungen, die sich nach ihren eigenen Gesetzen vollziehen. Unser Leib als solcher ist unteilbar, er entfaltet sich in den tausend Wechselbeziehungen und geheimnisvollen Vorgängen, die wir im Gegensatze zu den leblosen, dem starren, den bestehenden Gesetzen sklavisch gehorchenden, dem teilbaren Anorganischen mit der inhaltschweren Bezeichnung „Leben" zusammenfassen. Er lebt und stellt in seinen Entwickelungsphasen die Entwickelungsphasen einer Welt für sich dar. Und die Seele, ebenfalls ein Organismus, hat ihr ganzes Gepräge darin, daß sie sich der Welt gegenüberstellt. Gegenüber der wirklichen Welt erzeugt sie die Welt noch einmal in der Vorstellung, schafft sie selbst sich eine Welt und wirkt von ihr aus mit ihrem Willen unter Durchbrechung der Naturgesetze auf die wirkliche Welt ein, die sie zum Teil unter sich zwingt und beherrscht. Während die Welt ein Mechanismus, ist unser Ich ein Organismus, während die Welt Universum, ist unser Ich Individuum, während die Welt Sache, ist unser Ich Person. Und beide sollten dennoch eins sein? Die Welt könnte allenfalls unser Ich, aber daß unser Ich die Welt sein könnte, das erscheint uns vom Standpunkte der Erscheinung aus unmöglich.

Und dennoch sind sie eins. Wie kunstvoll auch der Leib zusammengesetzt ist, welche Wunderwelt auch die Einrichtung seiner Glieder und das Spiel seiner Kräfte bilden mögen, die Elemente, aus denen er besteht, sind nicht einer andern Welt entnommen, sondern sie

sind dieselben Elemente, aus denen auch die tote Materie sich zusammensetzt. Auch der Organismus ist nur ein chemischer Körper. Er hat mit der toten Materie ein und denselben Ursprung, ein und dieselben Ur- und Grundstoffe gemein, was beide unterscheidet, ist nicht in dieser letzteren, also nicht in der Materie, sondern nur in der Form begründet. Ist dem so, dann kann auch die Verschiedenheit der mit beiden verbundenen Kräfte der Lebenskraft und der Naturkräfte nicht dem Wesen eigen sein, sondern auch sie kann nur der Form angehören. Und in der Tat gibt hierfür auch unsere Erfahrungserkenntnis, so beschränkt sie immer sein mag, schon genügenden Anhalt. Haben wir doch oben schon gesehen, daß der Leib der Lebewesen dem Gesetze der Konstanz der Materie unterworfen, ebenso wie die Lebenskraft in den großen, unzerreißlichen Ring der Erhaltung der Kraft eingeschlossen ist. Wo sollte und könnte neben diesen unleugbaren Tatsachen noch Raum und Möglichkeit für ein Fürsichsein, für ein Fürsichbestehen der Lebewesen sein! Nein auch sie hängen unlöslich mit dem All zusammen, sind Eins mit ihm, und wenn wir bei der Erfahrungserkenntnis sie dennoch unterscheiden, so beruht auch diese Unterscheidung nur in der Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens. Die Wirklichkeit, das Wesen weiß von diesen Unterschieden nichts. Auch sie tauchen unter in dem großen Einheitlichen, Einerleiheitlichen, das die Wirklichkeit ausmacht, und vor dem alle Verschiedenheiten in das Gebiet der Erscheinung verwiesen werden.

3. Aufhebung der Quantitätsverschiedenheiten.

Entstehung der Vorstellung von den Quantitätsverschiedenheiten.

Daß die Qualitätsverschiedenheiten nicht Verschiedenheiten sind, die den Dingen selbst anhaften, daß sie vielmehr nur eine Abspiegelung der verschiedenen Mittel, mit denen wir die Dinge erkennen, an den Dingen selbst bilden, während die Dinge in Wirklichkeit Qualitätsverschiedenheiten nicht kennen, sondern einerleiheitlich sind, das darzutun ist, wie aus dem obigen hervorgeht, trotz seiner endlichen Evidenz doch nicht allenthalben einfach und leicht, sondern erfordert überall ein tieferes Eingehen auf die Erfahrung, die an der Entwickelung unserer Erkenntnisse zeigt, wie im gleichen Schritte mit dem Erkenntnisprozesse die

als Folge der Sinneswahrnehmnungen sich ergebenden Qualitätsverschiedenheiten sich mehr und mehr verflüchtigen, um schließlich der Erkenntnis von der Einerleiheit der Dinge, bei der alle vorher bestandenen Verschiedenheiten sich als der bloßen Erscheinung angehörig erweisen, Platz zu machen. Nicht in gleicher Weise schwierig liegen die Verhältnisse für den Nachweis, daß auch die Quantitätsverschiedenheiten nicht Verschiedenheiten der Dinge selbst sind, sondern daß sie ebenfalls ihren Grund nur in der Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens haben. Denn hier brauchen wir nicht auf die in der Entwickelung unserer Erkenntnisse sich ergebende Erfahrung zurückzugehen, sondern können diesen Beweis ohne weiteres aus der Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens ohne Rücksicht auf dessen Entwickelung in der Praxis führen. Auch der Spekulation bedürfen wir hierbei nicht. Sondern was hier zu beweisen ist, können wir durch bündige Schlüsse und zwar auch nicht bloß bis zu einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit sondern bis zu voller Gewißheit dartun. Alles das aber konnten wir einfach auf Grund der Entstehung und des Wesens der Vorstellungen von Zeit und Raum, wie sie oben (1 a 84 ff.) dargelegt worden sind, nachweisen. Die in diesen Darlegungen enthaltene Auffassung der Vorstellungen von Zeit und Raum ist zwar noch weit davon entfernt, sich allgemeiner Anerkennung rühmen zu können. Im Gegenteil ist es erstaunlich, wie wenig man sich auch gegenwärtig noch und trotz der in diesem Punkte namentlich von Kant in schlagendster Weise erbrachten Beweisführung vom empirischen wie vom metaphysischen Standpunkte aus über die Begriffe Raum und Zeit zu einigen vermocht hat, wie vielmehr in Ansehung dieser Begriffe die wunderbarsten, teils einem hypernaiven Realismus entsprungenen, teils unter dem Aufgebote des gelehrtesten mathematischen und physiologisch-psychologischen Apparates verfochtenen Auffassungen vertreten werden. Dennoch glauben wir behaupten zu können, daß es auf dem ganzen großen Gebiet der Seinswissenschaft kaum eine Frage gibt, für die die Voraussetzungen einer unbedingt richtigen und darum alle zwingenden Lösung in höherem Maße gegeben wären, als bei der Frage nach der Entstehung und dem Wesen der Begriffe Raum und Zeit. Selbst eine nur oberflächliche Beobachtung des Wesens unseres Erkenntnisverfahrens leitet hier ohne weiteres und mit Notwendigkeit auf die einzig mögliche Erklärung hin, die ebenso vom erkenntnis-theoretischen Standpunkte aus vollkommen befriedigt, wie deren Richtigkeit durch jede nur mögliche Erfahrung bestätigt wird. Jene unsere Darlegungen aber über die Entstehung und das Wesen der Begriffe Raum und Zeit gipfeln in dem Satze, daß diese Begriffe die lediglich formellen Operationen unseres Erkenntnisverfahrens sind, mittelst deren wir die Teile, in die unsere diskursive Erkenntnis den ihr gegenüberstehenden, an sich unteilbaren Gegenstand zerlegt hat, zueinander wiederum in Beziehung bringen. Mit dieser einzigen Tatsache ist an sich das, worauf es hier allein ankommt, nämlich darzutun, wie auch das, was von uns als Quantitätsverschiedenheit an den Gegenständen aufgefaßt wird, nicht den Gegenständen selbst eigen ist, sondern erst durch die Natur unseres Erkenntnisverfahrens hervorgebracht wird, bereits erwiesen, und wir würden uns deshalb begnügen können, auf jene in der Erscheinungslehre gegebenen Darlegungen zu verweisen. Gleichwohl können wir uns aus verschiedenen Gründen nicht entbrechen, auch an dieser Stelle nochmals auf die Begriffe Raum und Zeit und den aus ihnen hervorgehenden Begriff der Quantitätsverschiedenheiten zurückzukommen. Dazu fordert vor allen Dingen schon der Umstand heraus, daß wir auf dem weiten Wege, den wir seit jenen ersten Darlegungen über Zeit und Raum zurückgelegt haben, auch den sämtlichen übrigen Teilen des Erkenntnisverfahrens näher getreten sind und daher für eine Beurteilung jener Begriffe uns eine noch wesentlich breitere Basis geschaffen haben. Hiernächst bestimmt uns dazu aber auch der Umstand, daß alle an jener Stelle erörterten Verhältnisse im gegenwärtigen Zusammenhange naturgemäß noch viel deutlicher hervortreten müssen, als es dort der Fall war.

Noch einmal tritt uns hier das Erkenntnisverfahren in einer seiner fundamentalsten Eigenschaften gegenüber, nämlich in der Eigenschaft eines Verfahrens, das seine Aufgabe, die Welt der Dinge ein zweites Mal und zwar in uns und für uns durch deren Wiedergabe in unserer Vorstellung zu erzeugen, in der ihm eigentümlichen Weise der Auseinanderlegung, der Trennung, der Zerstückelung, der Teilung seines Stoffs und im Anschlusse hieran auf dem Wege der Wiederherstellung, der Wiederaufeinanderbeziehung, der Wiederverknüpfung, der Wiederverbindung des so gelösten Zusammenhangs zu lösen angewiesen ist. Seiner Natur

zuwider, nach der das den Gegenstand der Erkenntnis bildende All der Dinge ein unteilbares ist, zerlegt sie infolge ihrer Eigenschaft als Teilerkenntnis diesen Gegenstand, der als Ganzes und Unteilbares in die Vorstellung nicht eingeht, zunächst in Teile und zwar in solche Teile, welche den in uns gewissermaßen als Schablonen, Schematas vorgebildeten Begriffen adäquat sind. Sie tut das in dem vollen Bewußtsein, daß damit zunächst ein Bild der Wirklichkeit nicht gewonnen wird, denn wenn schon als Ganzes ihr unfaßbar und unannehmbar tritt ihr doch der Gegenstand tatsächlich als Ganzes gegenüber und gemahnt sie damit an ihre weitere Aufgabe, auch ihrerseits die künstlich erzeugten Teile zu einem Ganzen wieder zusammenzufügen und im ganzen wieder aufgehen zu lassen. Die Lösung dieser weiteren Aufgabe aber wird von dem Erkenntnisverfahren dadurch angestrebt, daß es das Auseinandergelegte zu einander wieder in Beziehung zu bringen sucht. Diese letztere Tätigkeit bildet sonach die notwendige Ergänzung der ersteren. Die Beziehungen nun, nach denen das Erkenntnisverfahren die begriffsmäßig hergestellten Teile unter sich wieder in Verbindung bringt, bestehen in der Ordnung, die wir als Aufeinanderfolge bezeichnen. Gemäß der doppelten Entfaltung unserer Lebensvorgänge als Ausdehnungsvorgänge und Bewegungsvorgänge ist diese Aufeinanderfolge eine doppelte: eine Aufeinanderfolge nebeneinander und eine Aufeinanderfolge nacheinander, die erstere bezeichnen wir als die Aufeinanderfolge im Raum, die letztere als die Aufeinanderfolge in der Zeit. Der Begriff Raum ist demgemäß die Vorstellung von der Art und Weise, wie wir die Dinge in ihrer Aufeinanderfolge nebeneinander, der Begriff Zeit die Vorstellung von der Art und Weise, wie wir die Dinge in ihrer Aufeinanderfolge nacheinander ordnen. Aus dieser ganzen Entstehung der Begriffe Raum und Zeit geht zur Evidenz hervor, daß Raum und Zeit ebenso wie deren sämtliche Eigenschaften nicht Dinge sind, die dem Gegenstande unserer Erkenntnis angehören, sondern daß sie bloße Hilfsmittel unserer Erkenntnis sind, die nach ihrer Eigenschaft als Teilerkenntnis ohne sie zu einer Wiedergabe der Welt in uns nicht kommen könnte. Dieser Umstand, wie er sonach in dem Wesen unseres Erkenntnisverfahrens begründet ist und aus ihm mit Notwendigkeit folgt, läßt sich nun aber auch durch alle die Modalitäten hindurch, in denen die

Begriffe Raum und Zeit Anwendung erfahren, verfolgen und bis zur Unwiderleglichkeit aufzeigen. Wir werden diesen Nachweis, daß die Raum- und Zeitvorstellungen reine Erzeugnisse unserer ordnenden Verstandestätigkeit sind, jetzt antreten und zwar, um seine Unumstößlichkeit in das hellste Licht zu rücken, ihn sogleich an der entwickelsten Form führen, in der jene Vorstellungen auf Grund ihrer systematischen Ausbildung in der Größenlehre, der Mathematik, auftreten, indem wir darzulegen gedenken, wie die einzelnen Eigentümlichkeiten, die die Mathematik aufweist, ausnahmslos auf den nurgedachten Umstand zurückzuführen sind.

Apodiktische Gewißheit der mathematischen Sätze.

1. Die Sätze der Mathematik — wir wiederholen hier, daß die Sprache die Vorstellungsverbindungen bei der Mathematik zwischen Subjekt und Prädikat in durchaus zutreffender Würdigung ihres Wesens nicht als „Urteile“ sondern als „Sätze“ bezeichnet (I a 252) — beruhen sämtlich auf apodiktischer Gewißheit. Diese Erscheinung aber hängt damit zusammen, daß die mathematischen Sätze ohne Ausnahme nach dem Satze vom Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten gewiß sind. Der Satz vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten wurzelt wiederum seinerseits allein in der Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens. Sein Ursprung ist ein doppelter. Er hängt einmal zusammen mit unsrer Vorstellung vom Wirklichen. Die Überzeugung von Wahr und Falsch ist gleichbedeutend mit der Überzeugung von der Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem, was tatsächlich ist also dem Wirklichen. So gewiß aber als wir das, was tatsächlich ist, die Wirklichkeit, als etwas feststehendes, ausschließliches, als *τὸ ὄν*, als res nunc stans ansehen, und die Wirklichkeit deshalb nur eine sein kann, so gewiß kann diese Wirklichkeit auch nur durch eine Vorstellung wiedergegeben werden, und so gewiß schließt diese eine Vorstellung alle übrigen Vorstellungen über denselben Gegenstand als ebenfalls die Wirklichkeit wiedergebende aus, verwirft sie jede von ihr abweichende Vorstellung als mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmend sonach als falsch, ein Umstand, den wir oben unter Herübernahme einer physikalischen Bezeichnung als „Undurchdringlichkeit der Begriffe“ bezeichnet haben. Hiernächst gründet sich der Satz vom Widerspruche aber auch noch auf die Konstanz der Ordnungsvor-

stellungen unseres Verstandes. Diese Konstanz besteht darin, daß nicht, wie es ja denkbar wäre, bei der Wiederholung der Ordnungsvorstellungen über dieselben Verhältnisse von den früheren abweichende Vorstellungen auftreten, sondern daß wir jederzeit dieselben Raum- und Zahlenverhältnisse, so oft wir sie auch in der Vorstellung wiederholen, als die nämlichen auffassen und aus ihnen stets dieselben Folgerungen ziehen. Setzen wir eine ebene Figur, die von drei Linien eingeschlossen ist, so werden wir uns dieselbe jederzeit als ein Dreieck vorstellen. Wir werden, wenn wir zwei Dreiecke mit gleichen Seiten setzen, stets die Vorstellung erhalten, daß sich diese beiden Dreiecke decken. Wir werden ferner, wenn wir in unserer Vorstellung die Eigenschaften des Dreiecks nach dem Satze des Widerspruchs erschließen, stets zu der Vorstellung gelangen, daß eine Seite des Dreiecks in jedem Falle kleiner ist als die Summe der beiden andern, daß in jedem Dreieck der größeren Seite auch der größere Winkel gegenüberliegt, daß in einem gleichschenkligen Dreieck jeder der beiden gleichen Winkel ein spitzer ist, und daß die drei Winkel eines Dreiecks zusammen 180 Grad betragen. Setzen wir eine solche krumme Linie, bei der jeder Punkt gleiche Entfernung von einem anderen Punkte aufweist, also einen Kreis, so werden unsere Vorstellungen auch hier unter gleichen Verhältnissen stets als die gleichen wiederkehren. So oft wir uns einen Kreis vorstellen, muß dieser Kreis die Eigenschaft besitzen, daß der Durchmesser, wo immer er gezogen wird, den Kreis in zwei gleiche Hälften teilt, daß eine gerade Linie den Kreis höchstens in zwei Punkten schneiden kann, daß der Peripheriewinkel stets halb so groß ist als der Centriwinkel, der mit ihm auf dem gleichen Bogen steht, usw. In gleicher Weise wie mit den Raumgebilden verhält es sich in dieser Beziehung aber auch mit den Zahlengebilden. Haben wir eine gewisse Reihe von Wiederholungen der Einheit mit einer bestimmten Zahlenbezeichnung belegt, so werden wir bei den gleichen Wiederholungen immer auch stets auf die nämliche Zahl kommen. Nehmen wir mit den Zahlengebilden bestimmte Manipulationen vor, wie dies bei den sogenannten Spezies, der Bruchrechnung, den Gleichungen, der Infinitesimalrechnung der Fall ist, so werden wir, so oft wir diese Manipulation unter gleichen Voraussetzungen wiederholt haben, stets und unbedingt auch dieselben Zahlenvorstellungen erhalten. Die

ordnende Tätigkeit des Verstandes bleibt sich in allen diesen Fällen stets völlig gleich. So oft wir sie wiederholen mögen, stets werden die betreffenden Vorstellungen unter den nämlichen Verhältnissen als die nämlichen auftreten. Diese Erscheinung ist aber nicht auf unser Ich beschränkt, sondern auch bei jedem anderen Menschen, er mag welcher Zeit und welchem Volke immer angehören, tritt die Konstanz der Ordnungsvorstellungen genau in der gleichen Weise auf, sofern Jemand von normaler Geistesanlage ist. Die Vorstellungen, die ein Chinese von der geraden Linie, von dem Quadrat oder einem Kegel und ihren Eigenschaften sich macht, sind genau dieselben, die der Europäer von diesen Raumgebilden hat. Die Vorstellungen, die sich in dem Kopfe eines Euklid, eines Pythagoras, eines Archimedes, oder eines Kepler, eines Kopernicus, eines Newton von den Raum- und Zahlengebilden gebildet haben, decken sich völlig mit denen, die der Mathematiker der Gegenwart von ihnen hat und in alle Zukunft Mathematiker von ihnen haben werden. Die mathematischen Sätze haben deshalb auch dieselbe Apodiktizität bei den Völkern des Orients wie denen des Occidents, sie haben sie gehabt für die alten Ägypter und Griechen, wie für die Deutschen und Franzosen der Gegenwart, und bei allen hat diese Apodiktizität nicht das mindeste mit den Gegenständen der Außenwelt zu tun, sondern beruht allein auf dem in der oben näher gekennzeichneten Eigenart unseres Erkenntnisverfahrens wurzelnden Satz vom Widerspruch und ausgeschlossenem Dritten.

Die Mathematik als reines Vorstellungsgebilde.

2. Die Mathematik baut ihr Lehrgebäude fern aller Wirklichkeit auf. Sie entwickelt alle ihre S ä t z e ohne alle Rücksicht auf die Erfahrung rein aus sich heraus. Auch dieser Umstand erklärt sich ohne weiteres aus dem dargelegten Wesen des Raums und der Zeit als allein unserer Vorstellung angehöriger Eigenschaften der Dinge. Welche Bewandtnis es mit dem Aufbau des mathematischen Lehrgebäudes aus sich selbst heraus hat, ist bereits oben (I a XVI) gezeigt worden. Dieser Aufbau ist nicht dahin zu verstehen, daß er sich aus der Aufstellung eines einzigen Gedankens als Grundgedankens ohne Zuhülfenahme jedes weiteren Moments, somit allein aus sich heraus vollzöge. Das letztere behaupten selbst nicht einmal die Vertreter der Ansicht von den sogenannten mathematischen Axiomen. Auch sie und ihnen allen voran der Vater der Axiomtheorie, Euklid, nehmen nicht e i n

Axiom, sondern eine ganze Anzahl von Axiomen bei der Mathematik an. In der Tat ist es auch ein vollkommener Irrtum, wenn man bei der Geometrie davon ausgeht, daß sich die verschiedenen Symbole, Mustergebilde, Demonstrationsbilder, die sie in Gestalt der geometrischen Figuren aufstellt, aus einem einzigen Grundgedanken entwickeln lassen, die gerade Linie etwa aus dem Punkte, die Fläche aus der Linie, der Körper aus der Fläche. Es ist vielmehr längst erkannt, daß diese Annahme auf einer ganz unrichtigen Vorstellung von den gedachten Figuren beruht. Sondern diese Symbole entspringen sämtlich neuen selbständigen, von einander unabhängigen Raum-Vorstellungen, müssen sämtlich durch selbständige Akte der Einbildungskraft als neues, von jenen früheren verschiedenes Material erzeugt werden. Das Nämliche gilt auch von den verschiedenen Operationen mit Zahlen, die man bei der Arithmetik in Gestalt der verschiedenen Rechnungsarten vornimmt. Auch sie beruhen nicht auf einem einzigen Grundgedanken, sondern jede einzelne von ihnen verdankt ihre Entstehung neuen und selbständigen Vorstellungen von den Zahlengebilden. Aus demselben Grunde ist aber auch die ganze Lehre von den Axiomen bei der Mathematik unhaltbar. Wenn man überhaupt bei der Mathematik von Axiomen sprechen kann, so giebt es nur ein Axiom und dies ist der Satz vom Widerspruch in seinen beiden Formen, dem Satze von ausgeschlossenen Dritten und der Konstanz der Ordnungsvorstellungen. Richtiger aber ist es zu sagen, daß in der Mathematik jeder Satz ein Axiom ist, da ausnahmslos jeder Satz in der Mathematik auf dem Satze des Widerspruchs beruht und deßhalb nicht bloß unbedingt gewiß, sondern auch grundlegend ist, und daß eine Verschiedenheit zwischen den mathematischen Sätzen nur insofern besteht, als diese Sätze auf dem einen oder dem anderen der beiden obengedachten verschiedenen Formen des Satzes vom Widerspruche beruhen. So beruhen von den Euklidschen Axiomen das Axiom von der Ebene, die Gleichheit aller rechten Winkel, das Axiom, daß zwei Figuren, die sich decken, einander gleich sind (Kongruenzaxiom), daß Gleiches von Gleichem genommen oder hinzugefügt Gleiches ergibt, auf der Konstanz der Ordnungsvorstellungen, das sogenannte Parallelenaxiom, das Axiom von der Geraden auf dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ebenso gewiß wie der Umstand, daß das mathematische Lehrgebäude sich nicht aus einem einzigen Grundgedanken entwickeln läßt, ist aber auch der andere, daß die mathematischen Raum- und Zahlengebilde mit der Erfahrung nichts zu tun haben, sondern ausschließlich aus der gestaltenden Tätigkeit des Verstandes hervorgegangen sind. Tatsächlich gibt es denn auch in der Wirklichkeit nichts, was diesen Gebilden entspricht. Es gibt nichts in der Wirklichkeit, was den einzelnen Zahlengebilden entspräche etwa der Zahl 5 oder 10 oder 100. Was wir zählen, sind ja nach dem Obigen (I a 247) gar nicht die Gegenstände, sondern nur unsere Denkakte. Ebensowenig gibt es in Wirklichkeit eine gerade Linie oder ein Gebilde, das genau einem Kreise oder einem geradlinigen Dreieck, oder einem Rhombus entspricht. Zwar finden wir den genannten ähnliche Raumgebilde bei einzelnen Gegenständen, so z. B. bei gewissen Blattformen, bei Krystallen usw. und es mag sein, daß sie anregend bei der Aufstellung jener mathematischen Raumgebilde mitgewirkt haben, aber ebenso wie keine dieser in der Natur vorgefundenen Formen jenen mathematischen Symbolen und Schematen genau entspricht, so kann auch kein Zweifel sein, daß um die letzteren hervorzubringen, nicht Analogien in der Erscheinungswelt genügen, sondern daß die Einbildungskraft hier selbstschaffend auftreten mußte.

Ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung.

3. Die mathematischen Sätze bedürfen keiner Bestätigung ihrer Richtigkeit durch die Praxis. Auch diese Eigenschaft der Mathematik hat ihren Grund in dem Wesen der Raum- und Zahlenvorstellungen als reiner Erzeugnisse unseres Vorstellungsvermögens. Eine Bestätigung ihrer Richtigkeit durch die Praxis ist bei diesen Vorstellungen schon deßhalb von vornherein ausgeschlossen, weil den Raum und Zahlengebilden in der Wirklichkeit nichts vollkommen entspricht. Auch wenn letzteres aber der Fall wäre, so könnte dies der Überzeugung von der Richtigkeit der mathematischen Sätze in uns nichts hinzufügen. Denn diese Überzeugung steht auf Grund der Denknotwendigkeit fest, die in dem Satze vom Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten liegt, und die es von vornherein ausschließt, daß die Wirklichkeit, soweit wir mathematische Sätze auf sie übertragen, mit den letzteren nicht übereinstimmen könnte. Unter solchen Umständen aber und bei dieser Eigenschaft der Mathematik ließe sich auch ganz wohl denken, daß Jemand, der infolge Blindheit und des Mangels des Tastsinns ohne jede Vorstellung von der

körperlichen Außenwelt wäre, dennoch ein großer Mathematiker sein könnte.

Ihre Anwendbarkeit auf die Erfahrungswelt.

4. Trotzdem die mathematischen Sätze keiner Bestätigung ihrer Richtigkeit durch die Erfahrung bedürfen, wird die Mathematik doch von der größten Bedeutung für uns gerade durch ihre Anwendung auf die Erfahrungswelt, also durch ihre praktische Verwendbarkeit. Wie die übrigen so liegt auch diese Eigenschaft der Mathematik im Wesen der Raum- und Zahlenvorstellungen. Bei der Hervorbringung der mathematischen Raum- und Zahlengebilde findet zwar eine Beteiligung der Erfahrung in keiner Weise statt, wohl aber erfolgt diese Hervorbringung ganz eigentlich und vorbedachter Weise zu dem Zwecke und zwar allein zu dem Zweck, nicht bloß um die Verhältnisse der durch unsere Teilerkenntnis ausgeschiedenen Teile der Außenwelt inbezug auf ihre Folge nach- und nebeneinander also deren Größe und Lage festzustellen, sondern auch um auf diese Verhältnisse selbst praktischen Einfluß zu üben. Die künstlichen Raum- und Zahlengebilde der Geometrie und Arithmetik sind sämtlich nach dem Gesichtspunkte aufgestellt, daß sie tunlichst erfolgreich auch auf die Erfahrungswelt und deren Verhältnisse übertragen werden können. Da diesem Zweck beim Messen von Längenausdehnungen am besten die Vorstellung von der geraden Linie und dem Einheitsmaße dient, bei der Ausmessung von Flächen am Besten die Vorstellung vom Dreieck und seinen Flächenverhältnissen, beim Messen von Körpern die Vorstellung eines Kubus, wird in der Mathematik die Theorie von der geraden Linie, dem Dreieck, dem Kubus und deren Verhältnissen aufgestellt und ausgebildet. Da im Reiche der Zahlen die Operationen des Hinzufügens, Abziehens, Vervielfältigens und Teilens auf praktischem Gebiete eine wesentliche Rolle spielen, werden die vier sogenannten Grundspezies aufgestellt usw. Sind aber in dieser Weise die methodischen Übungen, die der Verstand in Gestalt der Mathematik inbezug auf Raum- und Zahlenverhältnisse vornimmt, in engster Beziehung zu den Verhältnissen der Außenwelt hervorgebracht, so ist es selbstverständlich, daß sie trotz ihrer allein in der Vorstellung sich vollziehenden Entstehung doch in weitestgehender Weise auch praktische Verwendung müssen finden können. Und zwar besteht diese praktische Verwendung nicht bloß darin, daß wir an der Hand jener idealen

Raum- und Zahlengebilde, indem wir sie an die durch unserm Verstand künstlich ausgeschiedenen Teile der Außenwelt anlegen, die Verhältnisse der letzteren inbezug auf Zahl, Größe und Lage bestimmen und feststellen, sondern sie besteht auch darin, daß wir nach den in unserer Vorstellung aufgestellten Raum- und Zahlenschematen die äußeren Gegenstände erst bilden. So entwirft, bevor er sie ausführt, der Architekt seine Bauten zunächst in allen ihren Größenverhältnissen in seinem Geiste, so berechnet der Ingenieur bei der Brücke, die er zu bauen gedenkt, alle einzelnen Teile nach ihrer Tragfähigkeit in Gemäßheit seiner Rechnungsmethoden zunächst auf seinem Arbeitszimmer, so stellt der Chemiker die Mischungsgewichte seiner Präparate in seinem Laboratorium fest, bevor er die letzteren herstellt. Überall aber, wo solches geschieht, hat es zur Voraussetzung die künstliche Ausscheidung von Teilen der Außenwelt, die durch jene Tätigkeiten inbezug auf ihre Folge nach- und nebeneinander wieder in Beziehung gebracht werden, und gibt damit allenthalben einen Beleg dafür, daß Raum und Zeit nicht Eigenschaften sind, die der Welt der Dinge als solcher anhaften, sondern daß sie in diese erst durch unsere Vorstellung hineingetragen werden und zwar als Abspiegelung der Eigenschaft unserer Erkenntnis als einer bloßen Teilerkenntnis. Das Ergebnis von alledem ist sonach auch hier: die Welt der Dinge selbst kennt weder Zeit noch Raum, kennt wie keine Qualitätsverschiedenheiten, so auch keine Quantitätsverschiedenheiten. Sie ist vielmehr in Wirklichkeit ein einheitliches und unteilbares.

4. Aufhebung der Verschiedenheit zwischen der Urkraft und der sonstigen Erscheinungswelt.

Wesen und Eigenschaften der Urkraft. Ihre Aufhebung durch den Erkenntnisprozeß.

Wir haben durch den Gang der bisherigen Darlegungen nachgewiesen, wie das Zusammenfallen der Qualitätsverschiedenheiten, insbesondere der Verschiedenheit der Eigenschaften der Körper, der Verschiedenheit zwischen Materie und Kraft, der Verschiedenheit zwischen Körper und Geist, Leib und Seele, sowie auch das Zusammenfallen der Quantitätsverschiedenheiten mit den Eigentümlichkeiten unseres Erkenntnisvermögens und Er-

kenntnisverfahrens kein zufälliges ist, sondern daß die genannten Verschiedenheiten, allein in der Einrichtung des letzteren beruhen, daß sie bloß der Erscheinung angehören und daher mit dem Gegenstande der Erkenntnis selbst nichts zu tun haben. Es bleiben nun von den Verschiedenheiten, die wir bei der Erfahrungserkenntnis an den Gegenständen wahrnehmen, nur noch die Verschiedenheiten übrig, die zwischen der Urkraft und der sonstigen Erfahrungswelt bestehen. Wie steht es mit diesen Verschiedenheiten, bleiben sie wenigstens auch der fortgeschritteneren Erkenntnis gegenüber bestehen, oder teilen auch sie das Geschick der übrigen Verschiedenheiten d. h. gehören auch sie nur der Erscheinung an? Zur entsprechenden Beantwortung dieser Frage sind wir auch hier genötigt, zurückzugreifen und uns nochmals zu vergegenwärtigen, wie wir zu der Vorstellung von der Urkraft gelangt sind.

Schon in der Erscheinungslehre haben wir uns sagen müssen, daß, da die organische und die unorganische Natur aus denselben Ur- und Grundbestandteilen zusammengesetzt ist und ihre Verschiedenheit sonach nicht eine Verschiedenheit der Materie sondern nur der Form ist, auch die Naturkräfte und die Lebenskraft, die an ein und dieselbe Materie geknüpft, mit anderen Worten deren geistige Seite sind, auch eine gemeinsame Wurzel haben müssen, daß dasselbe auch der Fall sein müsse zwischen Materie und Kraft überhaupt, daß beiden also ein Gemeinsames zugrundeliegen muß, das alles Bestehende als Ursache erst gewirkt, aus sich gezeugt und darum als Ausgangspunkt aller Bewegung anzusehen ist. Da nun dieses Urding keinesfalls durch die äußeren Sinne von uns wahrgenommen werden kann, sondern nur durch den inneren Sinn, mußten wir uns notwendiger Weise das Urding unter dem Begriffe der Kraft vorstellen, die nach dem obigen das einzige Geistige ist, was wir an der Materie erkennen können, und gelangten so zur Vorstellung von einer Urkraft. Dieser Urkraft konnten wir aber ferner auch nicht umhin, einen Willen beizulegen, da ohne einen solchen und die mit ihm verbundene Vorstellung von einem Zwecke uns weder die einzelnen organischen Einrichtungen und die mit ihnen verknüpften Lebensvorgänge verständlich, noch auf sittlichem Gebiete die Erklärung der richtunggebenden Vorstellungen möglich war, die beim Tiere in Gestalt des Instinkts vorhanden sind, bei dem mit Vernunft begabten Menschen

aber den Charakter von Vernunftbestimmungsgründen annehmen. Es fragt sich nun, ist eine so gestaltete Urkraft neben der sonstigen Welt in der Tat etwas selbständiges oder gehört die Vorstellung von dieser Selbständigkeit ebenfalls nur der Erscheinung an? Hierauf ist die Antwort: die Urkraft kann ihrem Wesen nach etwas Verschiedenes gegenüber der sonstigen Erscheinungswelt weder in dem Sinne sein, daß sie neben und außer dem letzteren stände, noch in dem Sinne, daß sie sich außer durch die Erscheinungswelt also unmittelbar offenbarte. Ist die Urkraft das Urding, das alles Bestehende erzeugt und in allem Bestehenden bis auf dessen kleinste und unbedeutendste Erscheinungen wirkt, das in allen auch in den kleinsten Erscheinungen vorhanden und gegenwärtig ist, das Alles vorstellt, das Alles zugleich ist, dann kann es auch nichts außer und neben ihr geben. Denn gäbe es etwas außer und neben ihr, so müßte es doch in irgendeiner Beziehung in einem Gegensatz zu ihr, müßte es in einer gewissen Unabhängigkeit oder Selbständigkeit von ihr bestehen. Dieser Gegensatz, diese Unabhängigkeit und Selbständigkeit könnte darin bestehen, daß die Erscheinungswelt als Materie der Urkraft gegenüberstände und in dieser Eigenschaft ihr unabhängig entgegenträte. Dann aber könnte die Urkraft nicht als in allem vorhanden und gegenwärtig angesehen werden, sondern würde als außer dieser Materie bestehend gedacht werden müssen. Oder die Selbständigkeit könnte darin bestehen, daß die Erscheinungswelt in ihren Kräfteäußerungen, in ihren Betätigungs- und Lebensformen selbständig und unabhängig wäre. In diesem Fall würde es etwas geben, was nicht von der Urkraft ausginge, was nicht von ihr erzeugt und gewirkt wird, die Urkraft würde also nicht das Alles wirkende, das Alles erzeugende, sie würde mit andern Worten nicht Urkraft sein. Will man also nicht mit den die Urkraft ausmachenden wesentlichen Begriffsmerkmalen in offenen Widerspruch geraten, so kann man ihr eine Verschiedenheit gegenüber der Erscheinungswelt auch nicht in dem Sinne beilegen, daß sie etwas neben und außer der Erscheinungswelt darstellte. Ebensowenig aber läst sich ihr eine Selbständigkeit in dem Sinne beilegen, daß sie sich ohne die Erscheinungswelt also ursprünglich und unmittelbar offenbarte. Wo die Urkraft für uns in die Erscheinung tritt, ist das nirgends unmittelbar der Fall. Vielmehr ist sie in allen ihren Daseinsäußerungen und ihrem Wirken über-

all an die Welt der Erscheinung gebunden, in der sie uns auf der einen Seite als Materie, auf der anderen Seite als eine in die Naturkräfte und die Lebenskraft sich spaltende Kraft entgegentritt. Aus beiden erst erschließen wir die Urkraft. Die Urkraft geht demnach in unsere Erkenntnis nicht durch unmittelbare Anschauung ein, sondern auf Grund und Kraft eines logischen Prozesses, mittelst dessen wir unter Zusammenfassung aller uns bekannten Erscheinungen zu ihr als dem End- und Schlußpunkt, alle unsere Erkenntnis abschließend, aufsteigen. Hieraus allenthalben folgt aber, daß auch die Verschiedenheit, die wir zwischen der Urkraft und der Erscheinungswelt annehmen zu müssen glaubten, im letzten Grund ebenfalls nur auf die Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens zurückzuführen ist.

5. Wesen des All-Einen.

Kennzeichnung des Wesens. Die in der Einleitung zu diesem Abschnitte als Ergebnis der gesamten Entwickelung des Erkenntnisprozesses im allgemeinen angekündigte Verwandlung der Vielheit der Erkenntnisgegenstände in Einheit haben wir in den vorstehenden Darstellungsabschnitten an jeder einzelnen Verschiedenheitsgruppe besonders aufgezeigt und auf dem Wege der Spekulation darzutun gesucht. Nehmen wir die Enden der Faden in diesen Abschnitten auf und vereinigen wir auch in der Darstellung, was sich in der Sache schon vereinigt, so hat sich bei den in Rede stehenden Untersuchungen herausgestellt, daß das, was uns als verschiedene Eigenschaften an den Erkenntnisgegenständen erscheint, in Wirklichkeit nur die Abspiegelung der verschiedenen Wahrnehmungen der Sinne, nämlich das, was als Materie und Kraft, Geist und Körper, Leib und Seele erscheint, nur die Abspiegelung der Verschiedenheit der äußeren und des inneren Sinnes, das was uns als Raum und Zeit erscheint, nur die Abspiegelung unserer Erkenntnis als einer Teilerkenntnis, und was uns als Urkraft und die sonstige Welt der Dinge erscheint, nur die Abspiegelung unserer Erkenntnis als einer diskursiven ist. Auf dem Weltbild, dem bei seiner ersten Aufnahme infolge der Verschiedenheit unserer Erkenntnismittel und unseres Erkenntnisverfahrens die ihnen entsprechenden Verschiedenheiten der Wahrnehmungen als verschiedene Eigenschaften aufgeprägt waren, sind mit dem Fortschreiten des Erkenntnisprozesses diese Verschiedenheiten mehr und mehr verwischt worden, mehr und mehr zurückgetreten hinter ein von ihnen unabhängiges Sein, um schließlich ganz zu verschwinden, wie ein Licht erlischt, das man in einen des Sauerstoffs beraubten Luftraum senkt, um dieses Sein als das Einzige und Letzte, als das Ur- und Grundsein, das Sein an sich, das Wesenssein, das übersinnliche Sein, das Seins-Sein in seiner vollen Unabhängigkeit und Reinheit erstrahlen zu lassen. „So ist der Ring des absoluten Prozesses, der zugleich absoluter Stillstand ist, durchlaufen und das letzte Ziel erreicht, die Vernichtung aller Mannigfaltigkeit in der ruhenden Verborgenheit des Absoluten“ (Eckhart nach Lasson). „Und es ist das Ewig-Eine, das sich vielfach offenbart“ (Goethe). Der Erkenntnisgegenstand selbst hat das, was die Eigenart unserer Erkenntnis in ihn hineingetragen hatte, abgestreift und steht jetzt, befreit von allem, was der Erscheinung angehörte, vor uns in seinem wahren Wesen als das einheitlich-einerleiheitliche All-Eine. „Das metaphysische Denken ist überall, wenn auch in verschiedenem Grade der Bewußtheit getragen von dem Gedanken, daß Subjekt und Objekt des Erkennens, Denken und Sein, Geist und Natur der Sache nicht eine Zweiheit oder einen Gegensatz ausmachen, sondern auf einer Einheit oder Identität des Wesens der Welt beruhen. Die Homogenität von Gott und Welt ist die eigentliche Voraussetzung für die Metaphysik, ohne die ihr ganzes Beginnen keinen Sinn hat“ (Siebeck). Auf das neue Weltbild, auf dem das All-Eine alles außer ihm verdrängt, streuen die Sinne nicht mehr ihre tausend bunten Farben, auf ihm sprießt nicht mehr die unerschöpfliche Blumenfülle der Gedanken, ertönen nicht mehr die heiteren und trüben Weisen der stimmungsvollen Leier des Menschengemüts, gaukelt nicht mehr der bunte Schmetterling der Phantasie. In diesen Regionen des reinen Seins, das das All-Eine darstellt, ist alles dies verschwunden, sind alle Farben erloschen, alle lebendigen Gedanken erstorben, die Saiten des Menschengemüts verstummt, in ihnen herrscht nur das Eine: die Erhabenheit der Ruhe, die sich gleichmäßig über alles ausgebreitet und alles unter sich gezwungen hat. Dennoch aber ist diese Ruhe des All-Einen nicht die Ruhe des Todes und der Erstarrung, sondern sie ist ewige Ruhe, ewiger Ein- und

Gleichklang in dem Sinne, daß aller Kampf aufgelöst in Frieden, alles Leid und Weh aufgelößt in Glückseligkeit, alle Unvollkommenheit aufgelöst in Vollkommenheit in ihr eingeschlossen ist, sie ist „die stille Wüste, in die kein Unterschied gedrungen ist, die unbeweglich über allem Gegensatz und aller Geteiltheit erhaben ist, sie ist die Möglichkeit, die keiner Art des Wesens entbehrt, in der alles nicht Eins, sondern Einheit ist" (Eckhart). Das All-Eine ist hiernach auch nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung aller Vorstellungen, sondern das All-Eine gleicht in diesem Punkte einem Marmorblocke. Wie in diesem alle plastischen Gebilde, die die Kunst je erdacht hat oder noch erdenken wird, wie in ihm ebensowohl ein Zeus Otricoli und eine Juno Ludovisi als ein Moses von Michelangelo oder eine Pietà von Thorwaldsen eingeschlossen sind, aber nicht als Teile sondern nur in der Vorstellung, so sind auch sämtliche Dinge, die der Welt der Erscheinung angehören, im All-Einen eingeschlossen, aber ebenfalls nicht als Teile sondern als Ideen, als Vorstellungen. „Die Welt ist ewig in Gott als eine Welt der Ideen, der vorhergehenden Bilder und zugleich vom Wesen einfach" (Eckhart). In dieser Weise stellt sich das All-Eine als das wahrhaft-wirkliche, als das Ur-Sein dar, in dem alles Sein der Erscheinung eingeschlossen und aufgehoben ist als das ἓν καὶ πᾶν.

Sind wir aber einmal bei dem All-Einen angekommen, so gibt es kein zurück, gibt es keine Brücke, die aus ihm heraus und wieder in die Erscheinungswelt führte. Vor allen Dingen müssen wir zwei Annahmen als durchaus irrtümliche zurückweisen. Die eine ist die Annahme, als könnten wir die Erscheinungswelt in diese neue Welt des All-Einen dadurch mit hinüber nehmen, daß wir die Gegenstände der ersteren als Teile des All-Einen ansehen. Versuchten wir dies, so würden wir dadurch sofort das Wesen des All-Einen wieder aufheben, das sich eben darin kennzeichnet, daß es keine Teile kennt, sondern unteilbar, einheitlich ist. Anstatt das All-Eine unter völliger Abstrahierung von der Eigenart unserer Erkenntnis als einer Teilerkenntnis aufzufassen, würden wir es dieser Eigenart von neuem unterwerfen und damit auch die sämtlichen sonstigen Unvollkommenheiten des Erkenntnisverfahrens wieder zulassen, die sich an dem Erkenntnisgegenstand, ihn subjektiv statt objektiv wiederbildend, abspiegeln. Die gleiche Zurückweisung muß aber auch dem Gedanken gegenüber ausgesprochen werden, als könne

man Dinge der Erscheinungswelt dadurch der Welt des All-Einen zuweisen, daß man sie des Seins im Raume und in der Zeit oder in einem von beiden entkleidet. In diesem Irrtum bewegt sich beispielsweise die spekulative Schule, indem sie die sogenannte „dialektische Bewegung der Idee", als einen Prozeß bezeichnet, der sich nicht in der Zeit vollzieht, ferner Schopenhauer mit seinem Welterklärungsprinzip dem „Willen", den er außer Zeit und Raum setzt. Jene glaubt damit die Welt überhaupt, dieser den Willen der Welt der Erscheinung entzogen haben. Sie übersehen aber bei dieser Auffassung das Eine, nämlich daß jene Welterklärungsgründe, auch wenn man sie außerhalb des Raumes und der Zeit setzt, doch inbezug auf die Vorstellung von ihrem sonstigen Wesen noch der Eigenart unserer Erkenntnis überwiesen und deshalb in dieser Beziehung durchaus in der Welt der Erscheinung bleiben. Läßt man bei diesen Versuchen den Verschiedenheiten der Erscheinungswelt auch nur die kleinste Tür offen, so ziehen durch sie alle übrigen Verschiedenheiten, und zieht damit auch das ganze Heer der Widersprüche, die man hat verbannen wollen, mit klingendem Spiel und fliegenden Fahnen wieder ein. Alles, was man mit der Aufdeckung und Feststellung des All-Einen gewonnen hat, ist wieder dahin. Es gibt also nur die Wahl, entweder das All-Eine mit der von ihm unzertrennlichen Vorstellung des Einheitlich-Einerleiheitlichen oder die Welt der Erscheinung mit den ihr anhaftenden Verschiedenheiten und Widersprüchen. Das Eine oder das Andere, Beide zu vereinigen, ist logisch ausgeschlossen. Man kann das All-Eine nicht annehmen, wenn man diese Theorie nicht unerbittlich bis in ihre letzten Konsequenzen durchführt, und diese dulden nun einmal nichts außer und neben dem All-Einen, denn die Bedeutung des All-Einen ist das Ergebnis eines Verfahrens, das sich als ein rein logischer Prozeß darstellt unter völligem Ausschluß und ohne jede Rücksicht auf alle anderen Beziehungen, in denen unser Erkenntnisverfahren zur Gesamtheit des inneren Geschehens und der für dasselbe geltenden Gesetze steht.

Das All-Eine nicht bloß Verneinung sondern die denkbar stärkste Bejahung des Bestehenden.

So wäre dann aber das All-Eine nichts weiter als die Aufhebung der Verschiedenheiten der Erscheinungswelt, d. h. die Aufhebung aller derjenigen Vorstellungen, durch die die Welt in unsere Erkenntnis eingeht, wäre also nichts weiter als die bloße Verneinung aller unserer Erkenntnis, hätte keinen weiteren

Zweck, als den, unserse ganze Erkenntnis in nichts ausklingen zu lassen und dadurch ad absurdum zu führen! Gott hätte uns also mit ihr den Durchblick auf das Äußerste und Letzte nur dazu gestattet, daß wir in diesem Äußersten und Letzten die Auflösung all unseres Wissens in ein Nichts erblicken, in ein Nichts, auf das wir ebenso sorglos als vermessen das luftige Trugbild der Erscheinungswelt errichtet? Wir antworten hierauf: Dem ist mit nichten so. Das All-Eine ist keineswegs eine bloße Verneinung, sie ist im Gegenteil die denkbar stärkste Bejahung des Bestehenden. Zwar sinkt vor dem obendargestellten Entwickelungsprozesse von den Verschiedenheiten der Erscheinungswelt eine nach der anderen in sich zusammen, bis sie am Ende des Prozesses sämtlich verschwunden sind, aber an ihrer Statt und in demselben Maße, wie sie schwinden, tritt immer deutlicher und deutlicher die Vorstellung von dem auf, was wirklich ist. Dieser Vorstellungsprozeß hob an mit der Vorstellung von einem Gegenstande, der der Träger der auf die Sinneswahrnehmungen sich gründenden Eigenschaften ist, er wurde hindurchgeführt durch die Vorstellung von dem Gegenstande, der in seiner Existenz unabhängig von jenen Eigenschaften ist, und endete bei der Vorstellung von einem Sein, das über und hinter allen Verschiedenheiten der Sinneswahrnehmungen steht. Indem wir die Vorstellung von dem All-Einen in dieser Weise als die Vorstellung von dem, was wirklich ist, in uns gebildet, haben wir sonach nicht lediglich zerstört, nicht lediglich aufgehoben, nicht lediglich verneint, sondern haben an Stelle der Erscheinung eine positive Vorstellung, ja die positivste aller Vorstellungen überhaupt, nämlich die Vorstellung von dem Wahrhaft-Wirklichen geschaffen. Wir sind mit ihr zu der Vorstellung von einer Welt durchgedrungen, die ist, die aber ist, ohne die Verschiedenheiten der Erscheinungswelt an sich zu tragen. Und auch diese Verschiedenheiten sind nicht sowohl vernichtet als im All-Einen aufgehoben. Wenn man aber fragt, wie es möglich ist, daß wir die Vorstellung von dem Sein eines Dinges haben können, ohne uns sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften mit demselben verbunden zu denken, so verweisen wir eben auf jenen Entwickelungsprozeß unseres Erkenntnisverfahrens, aus dem sich die Vorstellung eines von den sinnlichen Eigenschaften unabhängigen Seins allmählich herausgeschält hat, um schließlich als Niederschlag des gesamten Erkenntnis-Prozesses allein noch übrig zu bleiben, und den ganzen Vorstellungsraum als positiven Inhalt auszufüllen. Vor allem aber ist hierbei noch eins nicht zu vergessen, nämlich daß bei jenem Entwickelungsprozeß unseres Erkenntnisverfahrens auch die Verschiedenheiten zwischen unserem Ich selbst und der sonstigen Welt als der bloßen Erscheinung angehörig sich herausgestellt haben, daß sonach auch wir selbst mit unserem Ich in dem All-Einen mitaufgehoben sind. Damit aber ist in das All-Eine die konzentrierteste Form aller Vorstellungen von dem Sein, nämlich die Form, die wir mit der Vorstellung vom Sein unseres Ich verbinden, mit aufgenommen und demnach die Vorstellung vom Sein des All-Einen mit dem positivsten Inhalte, dessen unser Denken überhaupt fähig ist, ausgefüllt worden.

Mit dieser Annahme, daß die Vorstellung von dem All-Einen die positivste aller Vorstellungen sei, geraten wir aber auch sonst keineswegs in Widerspruch mit unserem Grundsatze, daß alle Erkenntnis sich schlechterdings nur auf die sinnlichen Wahrnehmungen stützen kann, und daß außer ihr jede Erkenntnis ausgeschlossen ist. Denn obwohl wir das All-Eine als frei von allen auf die Sinne zurückzuführenden Verschiedenheiten hinstellen, sind wir doch zur Vorstellung von ihm nur erst durch die auf die empirische Erkenntnis sich stützenden Vorstellungen gelangt. Damit ist aber nichts weniger als ausgeschlossen, daß diese erst aus der Erfahrungserkenntnis hervorgegangene Vorstellung ihrerseits nun nicht vollständig befreit sein könnte von den ihr bis dahin aus den sinnlichen Wahrnehmungen anhaftenden Elementen, daß sie nicht eine solche ist, die allen aus den sinnlichen Wahrnehmungen hervorgegangenen Inhalt abgestreift hat und im reinen Äther der Vernunfterkenntnis schwebt. Denn was an der Schwelle unserer Erkenntnis nicht möglich war, daß wir eine Vorstellung ohne einen ihr durch die Sinneswahrnehmungen verliehenen Inhalt fassen können, das ist nicht auch am End- und Ausgangspunkt unserer Erkenntnis unmöglich. Hier verdichtet sich vielmehr die auf rein logischem Wege gewonnene Vorstellung von dem All-Einen zu einer Vorstellung, die zwar wie jede andere Vorstellung aus der Erfahrungserkenntnis entsprungen ist, ja mehr noch als dies, die alle Erfahrungserkenntnis in sich aufgenommen hat, deren Inhalt aber dennoch mit der Welt der Erscheinung nichts mehr zu tun hat, sondern ihrer Natur nach in eine andere Welt in die Welt des Wesens hineinragt.

Eigenschaften des All-Einen.

Aber auch der Eigenschaften entbehrt das All-Eine nicht. Allerdings können diese Eigenschaften keine solchen sein, die sich auf die sinnliche Wahrnehmung stützen. Denn derartige Eigenschaften gehören ja schlechterdings nur der Erscheinung an. Wohl aber kommen dem All-Einen solche Eigenschaften zu, die ihm ihrer Natur nach adäquat sind, d. h. also solche Eigenschaften, bei denen von allen sinnlichen Wahrnehmungen abstrahiert wird. So kommt dem All-Einen zunächst die Eigenschaft des unbedingt Vollkommenen zu. Wenn wir alles, was uns die sinnlichen Wahrnehmungen an Vorstellungen vermittelt haben, hinter uns lassen, so bleibt immer noch die Vorstellung von dem All-Einen als dem Inbegriff des Vollkommenen übrig. Der Gedanke der Unvollkommenheit, d. h. der Nichtübereinstimmung des Wirklichen mit der Idee, die wir, dem Zuge nach dem Übersinnlichen in uns folgend, in uns von ihm bilden, gehört der Welt der Erscheinung an. Lassen wir diese zurück, so ist es nur noch der Begriff des unbedingt Vollkommenen, nur noch der Begriff der unbedingten Übereinstimmung des All-Einen mit der dem Übersinnlichen angehörigen Idee des Vollkommenen, der übrig bleibt. Das All-Eine als das aller sinnlichen Eigenschaften entkleidete, und damit über alle Verschiedenheiten emporgehobene kann diesem seinen Wesen nach schlechterdings nicht im Widerspruche mit dem stehen, was wir uns als das äußerste und letzte Wünschenswerte vorstellen. Es kann vielmehr überall nur die Verwirklichung unserer letzten und äußersten Ideen vom Vollkommenen bilden und darstellen. In der Vorstellung vom All-Einen endet wie alles Wissen so auch alles Wünschen, indem beide in dieser Vorstellung in der höchst möglichen Weise ihre Erfüllung finden, die in dem Unvollkommenen liegenden offenen Fragen sämtlich gelöst, und über Alles der Mantel des Allesversöhnenden, Allesausgleichenden, Allesverseligenden gebreitet wird.

Eine weitere Eigenschaft die dem All-Einen zukommt, ist die des unbedingt unendlichen. Die Vorstellungen von der empirischen Welt sind an die Vorstellung vom Raume geknüpft, sind deßhalb allenthalben endliche, beschränkte, stückweise, sie beengen einander und schränken sich in mehr oder minder willkürlich gezogene Grenzen ein. Indem wir die Erfahrungserkenntnis hinter uns lassen, und Alles aufgeht in der Vorstellung vom All-Einen, fallen alle diese Grenzen, Schranken und Einengungen, und wie von einem auf ihm lastenden Gewichte befreit, dehnt sich unsere Vorstellung in das Ungemessene, Schrankenlose, Alles umfassende, in das Über-All aus, in dem des Geistes Schwingen nicht gehindert durch die Spinnenfäden der Raumverhältnisse frei ihren Flug entfalten.

Endlich ist dem All-Einen auch die Eigenschaft des Ewigen wesentlich. Wie die Vorstellung vom Unendlichen im Raum, so gehört auch die Vorstellung vom Unendlichen in der Zeit zu den Vorstellungen, die nach Abstreifung aller empirischen Erkenntnis übrig bleiben, als Niederschlag, den die Entwickelung des gesamten Erkenntnisprozesses in uns zurückläßt. Die Begriffe des Dauernden, des Unvergänglichen, des Ewigen haben in der empirischen Welt keine Stätte. Hier ist alles der Zeit und ihrer Beschränkung unterworfen, eine Erscheinungsform löst die andere ab, und wird von der anderen abgelöst. Überall wohin wir blicken, in uns und außer uns, ist nichts als Anfang und Ende, Wechsel und Vergänglichkeit, Wandel und Flucht. Nur erst wenn wir über die Erscheinung hinaus in das Reich des All-Einen gedrungen sind, nur erst wenn sich mit allen Verschiedenheiten der Erscheinung auch die Vorstellung vom Nacheinander, die Vorstellung von der Zeit, aufgelöst hat, erst dann eröffnet sich für uns die Vorstellung von dem, was über und hinter der Zeit liegt, erst dann geht die Vorstellung von der Ewigkeit in uns ein, und zwar von der Ewigkeit als einer Eigenschaft des Urdings, des das Wesen selbst ausmachenden All-Einen. Frei von den Beschränkungen des Raums, frei von den Beschränkungen, die der Begriff Zeit in sich schließt, außer aller Folge neben einander und nacheinander, hinter und über allem Raum und aller Zeit, unendlich und ewig, als das unbedingt Vollkommene thront das All-Eine hoch über der Erscheinungswelt als eine Sonne in ihrem strahlenden Allein- und Alles-Sein.

Beziehungen zur Religion.

Bei der Feststellung des All-Einen und seiner Eigenschaften haben wir, ohne nach rechts und links, nach unten oder oben zu sehen, über die Felsschroffen der empirischen Erkenntnis wie über die Gletscherspalten des Unerfaßbaren hinweg unverrückt die höchsten Firnen der Spekulation erklommen, die wir in der Gestalt der Lehre von dem All-Einen erreicht. Nun aber halten wir unwillkürlich inne, um den Punkt näher ins Auge zu fassen,

auf dem wir angelangt sind und von ihm aus Um- und Ausschau zu halten. Wir besinnen uns hier, daß wir am Anfang unseres Weges nicht allein waren, sondern daß auch noch andere Faktoren außer uns denselben Zielen zustrebten. Vor allen Dingen war es die Religion, die hierbei in Frage kam und als der Vorstellungskreis, der auf die Entwickelungsgeschichte der Menschheit von jeher den tiefgehendsten Einfluß geübt, in erster Linie stand. Die Ziele, die sich die Religion zu allen Zeiten gesetzt hat, decken sich zwar nicht in allen Stücken mit denen der Philosophie, wohl aber decken sie sich mit ihnen insoweit, als diese sich auf einen einheitlichen Abschluß der menschlichen Erkenntnis und die Beseitigung der Widersprüche der Erscheinungswelt richten. Nur die Wege sind bei der Anstrebung dieser Ziele für beide verschiedene. Die Philosophie läßt bei ihrem Vorgehen nur ein streng nach den erkenntnis-theoretisch festgestellten Regeln sich vollziehendes Verfahren zu und erkennt allein die Ergebnisse dieses Verfahrens für die Bildung der Wirklichkeitsvorstellungen als maßgebend an. Die Religion dagegen verlegte die letzte Entscheidung für ihre Sätze in das Gemüt. Wo ist nun, fragen wir jetzt, die Religion bei ihrem Ausgange nach denselben Zielen geblieben? Wir blicken um uns, und erblicken sie bei unserer Umschau in großem Abstande unter uns. Während wir bei unserem Vorhaben bis zu den höchsten Höhen der Spekulation, bis zur Lehre von dem Gott und die Welt in sich schließenden All-Einen emporgedrungen, hat sich die Religion damit genügen lassen, das Absolute in der Personifizierung der Urkraft und des Urwillens, d. h. der Gottesvorstellung zu etablieren. Aber gleichwohl, wenn auch die Punkte, auf denen sie angelangt, verschiedene sind, so hat doch keine von beiden weder die von uns aufgestellte Wesenslehre noch die Religion ihres Zieles verfehlt, noch haben sie sich auf irgendeinem Punkte die Bahn vertreten. Zwar sind es schließlich nicht bloß verschiedene Wege, die beide gegangen, sondern auch verschiedene Ziele, die beide erreicht, und doch hat jedes von beiden sein Ziel in seiner Art erreicht und so wird sich denn auch im Folgenden ergeben, daß bei solcher Behandlung und Auffassung der beiderseitigen Aufgaben und Ziele weder von einem Kampfe zwischen der Wesenslehre und der Religion, noch von einer Gegensätzlichkeit zwischen beiden die Rede sein kann. Denn wie die nachfolgende Behandlung der angewandten Wesenslehre zeigen

wird, daß die Ergebnisse der Wesenslehre ebenfalls zu den Grundanschauungen der Religion hinleiten, so stehen natürlich unbeschadet der verschiedenen Methode, mittelst deren beide ihre Stoffe behandeln und unbeschadet ihrer verschiedenen Anwendungsgebiete auch die Grundanschauungen der Religion den Sätzen der Wesenslehre nicht entgegen, selbst da nicht, wo die Wesenslehre über die Religion hinausgeht. Und zwar beginnt diese Übereinstimmung, die wir bei allen unten noch zu behandelnden Gebieten gleichmäßig antreffen werden, schon bei der gegenwärtigen Frage, bei der Frage nach dem All-Einen und seinen Eigenschaften. Denn mag es auch für den ersten Augenblick scheinen, als stehe die Lehre von dem All-Einen mit der Vorstellung vor einer persönlichen Gottheit, die den Religionen aller Kulturvölker zugrundeliegt, in Widerspruch, so ist dies in Wirklichkeit doch nicht der Fall. Das Gegenteil würde man nur dann behaupten können, wenn die Religion davon ausginge, daß der menschliche Geist der Gottesvorstellung, wie wir sie an die Schranken der empirischen Erkenntnis gebunden uns machen, zutreffend und erschöpfend erfassen könnte. Denn nur dann würde man sagen können, daß alles über diese Vorstellung Hinausgehende unannehmbar und darum mit der Gottesvorstellung nicht vereinbar sei. Dies ist aber tatsächlich bei keiner Religion der Fall. Alle gehen sie vielmehr davon aus, daß unsere Auffassung vom Wesen der Gottheit an die Vorstellungen gebunden ist, die wir uns durch Übertraguug menschlicher Eigenschaften auf die Gottheit machen, daß aber durch diese überall inadäquaten Vorstellungen das Wesen Gottes weder richtig getroffen, noch auch erschöpft wird, daß diese Vorstellungen vielmehr sämtlich bloße Andeutungen, Ahnungen, Analogieen des Wirklichen sind. Solange also die Religion selbst anerkennnt, daß es weder in ihrer Absicht noch in ihrem Vermögen liegt, den großen leeren Raum, der in und hinter der Gottesvorstellung liegt, mit positivem Inhalt auszufüllen, solange kann auch der, der diesen letzteren Versuch unternimmt, nicht mit der Religion in Widerspruch treten, denn er betritt eben ein auch von der Religion noch gar nicht besetztes Gebiet. Allem voran erkennt das Christentum dies an: „Wir wandeln hier im Glauben und nicht im Schauen“ und weiter: „Wir sehen hier in einen Spiegel wie in einem dunklen Wort,“ schreibt der Apostel des Herrn, der sich

unter den Aposteln durch die größte Gedankentiefe und Kühnheit der Spekulation auszeichnet, Paulus, derselbe Apostel, der auch das herrliche Wort von „dem ängstlichen Harren der Kreatur auf die Offenbarung Gottes“ gesprochen, und der an seinen Mitarbeiter Titus schreibt: „Und warten auf die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes.“ Christus selbst aber ruft dem Nicodemus zu: „Glaubt ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde“ und zu den Juden spricht er: „Nicht daß jemand den Vater habe gesehen, ohne der vom Vater ist,“ ferner: „Ihr kennt weder mich noch meinen Vater.“

Ist in diesen Zeugnissen genugsam bekundet, daß die Religion inbezug auf die äußersten und letzten Wahrheiten über die Vorstellungen hinausdeutet, die wir uns von Gott machen und machen können, auch wenn wir ihn uns in der höchsten Form, in der Form des persönlichen Gottes vorstellen, so gebricht es aber in den christlichen Bekenntnisschriften auch nicht an zahlreichen Hindeutungen darauf, daß Gott und die Welt eins ist. Paulus ists wiederum, der solche Andeutungen gibt, wenn er sagt: „Und zwar ist er (der Herr) nicht fern von einem Jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir. Wie denn auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: „Wir sind seines Geschlechts.“ Aber auch, wo Christus selbst den Schleier lüpft, der über das Unerkennbare gezogen, wo er selbst Andeutungen über das wahre Wesen Gottes gibt, da stehen diese Andeutungen mit der All-Einheitslehre nicht bloß nicht in Widerspruch, sondern bewegen sich in ihrer Richtung. So ruft Christus seinen Jüngern zu: „An demselben Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in Euch.“ Eben darauf zielt es auch ab, wenn er sich gegen den Vorwurf, daß er sich zu Gottes Sohn gemacht, auf das Wort des Psalmisten bezieht, das von der Identität Gottes mit dem Menschen ausgeht, nämlich das Wort: „Ich habe gesagt: ihr seid Götter.“ Entfernt davon, irgendeiner Religion, insonderheit aber der christlichen entgegenzutreten, kann sich also die All-Einheitslehre vielmehr auch in Übereinstimmung mit den Lehren der Religionen von dem Äußersten und Letzten wissen. Werfen wir nun auf das über das All-Eine oben Ausgeführte nochmals einen Blick zurück, so könnte es, da nach dem Obigen aus dem All-Einen jede Rückkehr zur Erscheinungswelt wenigstens in dem Sinne völlig ausgeschlossen ist, daß wir schlechterdings nichts von der letzteren auf das erstere übertragen können, scheinen, als ob wir mit der Aufstellung der Lehre von dem All-Einen, wenn dieselbe auch nicht in einer bloßen Verneinung besteht, so doch am Ende des Erkennens angekommen wären und daß wir sonach mit ihr nichts wesentlich anderes geleistet, als der Agnostizismus und der Skeptizismus geleistet, indem sie nach der ganzen Anlage des menschlichen Erkenntnisvermögens jede Möglichkeit des Bestehens einer transzendentalen Welt rundweg verneinen. Dem müssen wir indessen widersprechen. Selbst wenn es zuträfe, daß mit der Proklamierung des All-Einen sich die Tore für jede weitere Erkenntnis verschließen, so würden wir zunächst doch das Anerkenntnis beanspruchen können, daß wir mit der Aufstellung der Lehre vom All-Einen an sich schon mehr getan haben würden als der Agnostizismus und der Skeptizismus je geleistet. Denn indem wir die Verschiedenheiten der empirischen Erkenntnis auf das Einheitlich-Einerleiheitliche zurückgeführt und uns hierbei eines Verfahrens, nämlich der Spekulation, bedient haben, das durchaus seinen Platz unter den empirisch feststellbaren und zulässigen Erkenntnismitteln einnimmt und durch sie legitimiert ist, haben wir auf positivem, über die Erfahrung hinausreichendem Gebiete schon wesentlich mehr gefördert, als die nurgedachten philosophischen Richtungen zu tun je imstande waren. Aber damit ist es noch keineswegs genug, sondern es wird uns leicht werden, zu zeigen, daß unsere Erkenntnis mit der Vorstellung vom All-Einen keineswegs abschließt, daß im Gegenteil mit dieser Vorstellung erst ganz neue Erkenntnisbahnen und ein neues unermeßliches Erkenntnisgebiet eröffnet wird. Denn von den weiteren Gebieten vorläufig noch abgesehen, die die angewandte Wesenslehre aufschließen wird, so ist mit der Vorstellung vom All-Einen gleichzeitig still und unvermerkt zunächst das Eiland aus dem Meere der Erscheinungswelt aufgetaucht, auf dem der Wissensdrang des Menschen das findet, was wir oben als die Aufgabe und das Ziel der Wesenslehre hingestellt haben: die Auflösung der Vielheit unserer Erkenntnisse in Einheit und die Lösung der der Erfahrungserkenntnis auf allen Gebieten anhaftenden Widersprüche. Der folgende Abschnitt wird hierfür den Beweis liefern.

6. Das All-Eine als die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit.

Charakterisierung des Zugs nach Verknüpfung des Mannigfaltigen.

Zu der Erkenntnis des Wesens der Dinge gibt es, das ist durch die vorangehenden Darlegungen zur Genüge nachgewiesen, keinen unmittelbaren Zugang für uns, gibt es kein ohne die Wahrnehmungen der Sinne mögliches Schauen, das uns unmittelbar das innerste Wesen der Dinge erschlösse. Mit diesem Gedanken müssen wir uns befreunden, alles Ankämpfen gegen ihn hat nichts gefruchtet, hat nur Verwirrung angerichtet, hat nur grundlose Hoffnungen erregt, die notwendiger Weise stets mit Enttäuschungen enden mußten, und hat dadurch häufig genug der Seinswissenschaft Mißachtung zugezogen, ja ihre Berechtigung selbst auf den Gebieten in Zweifel ziehen lassen, auf denen sie nach den ihr zu Gebote stehenden Mitteln tatsächlich dem Wissensdurst der Menschheit Befriedigung zu gewähren in der Lage ist. Wer die Seinswissenschaft vor solchen Folgen bewahren will, für den muß es der allererste Grundsatz sein, sich über das durch sie Erreichbare zu vergewissern, und wenn er dies getan hat, diese Grenzen durch seine Behandlung der Seinswissenschaft selbst streng innezuhalten.

Die gegenwärtige Darstellung der Seinswissenschaft hat sich ihre Aufgabe dementsprechend gestellt. Gleichweit entfernt von der Verneinung jeder Möglichkeit, eine Vorstellung vom wahren Wesen der Dinge zu erhalten, wie sie der Skeptizismus und der Agnostizismus als Endergebnis all unseres Erkennens hinstellen, als von den überschwenglichen Hoffnungen, die eine andere Lehrmeinung in die Möglichkeit einer unmittelbaren, einer intuitiven Erkenntnis gesetzt, haben wir unsererseits die Möglichkeit, von dem Wesen der Dinge eine Vorstellung zu erlangen, nicht abgesprochen, dieselbe aber nicht in jenem intuitiven Wege sondern in dem Wege einer auf die Erfahrungserkenntnis sich stützenden und von ihr ausgehenden Erkenntnis erblickt. Damit haben wir allerdings die Hoffnungen auf den Inhalt der Vorstellungen von einem Letzten und Äußersten bedeutend herabgestimmt. Denn vor allem ist dadurch von vornherein die Möglichkeit verneint worden, der Vorstellung vom Wesen, soweit uns eine solche möglich ist, irgendwelchen stofflichen Inhalt beizulegen, den wir

nicht durch die Sinneswahrnehmungen und deren Bearbeitung gewonnen haben. Es ist dadurch sonach alles in das Reich einer der Sein-Wissenschaft nicht angemessenen Behandlung verwiesen worden, was darauf ausgeht, das Wesen der Dinge mit willkürlichen und erdichteten Eigenschaften auszustatten. Auf der anderen Seite aber haben wir die Erkenntnis des Wesens der Dinge auch nicht völlig ausgeschlossen, sondern sie nur auf das beschränkt, was wir auf dem Wege der wissenschaftlichen, auf die Erfahrung sich gründenden Spekulation ermitteln können. Das Letztere ist zwar auch im Entferntesten nicht geeignet, die Hoffnungen zu erfüllen, die man oft genug in viel zu weit gehender Weise an die Seinswissenschaft gestellt, dennoch aber sind auch die eingeschränkteren Ergebnisse, die aus einer solchen Verfahrensart hervorgehen, noch in hohem Maße begrüßenswert.

Wir haben es oben als eine der nächsten Aufgaben der Wesenslehre bezeichnet, eine Verknüpfung der Vielheit der Erfahrungserkenntnisse zur Einheit herbeizuführen. Was es mit dieser Aufgabe auf sich hat, erkennen wir am Besten, wenn wir uns die Verhältnisse noch einmal vergegenwärtigen, unter denen das Bedürfnis nach der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit in der Seele entsteht. Auch der Seele im Zustande der Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, auch der Tierseele, ist das nach dem Gesetze der Aufeinanderbeziehung gleichzeitiger Sinneswahrnehmungen sich vollziehende Verfahren, nach dem das Vorhandensein eines Gegenstandes als Trägers der auf die Sinneswahrnehmungen sich gründenden Eigenschaften angenommen und damit der erste Schritt auf dem Wege zur Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit getan wird, nicht unbekannt. Die höher organisierten Tiere verbinden ebenso wie der Mensch gewisse ihnen durch die Sinne vermittelte Erscheinungen mit dem Gegenstande, von dem sie ausgehen. Ein Hund weiß ganz genau, daß gewisse von seinem Ohre vernommene Laute wie Pfeifen nicht selbständige Erscheinungen sind, sondern von seinem Herrn ausgehn, ein Pferd weiß ganz genau, daß die Peitschenhiebe, die es fühlt, Tätigkeiten seines Führers sind, und beide wissen wohl, welche Absichten mit diesen Tätigkeiten ihrer Herrn verbunden werden. Aber dieses Verfahren bei dem Tiere bleibt auf die genannten ersten Schritte beschränkt und zwar aus dem Grunde beschränkt, weil die Grenze für seine Erkenntnis-

bestrebungen durch die Gebundenheit an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gezogen wird. In Folge der mit der Vernunft dem Menschen in die Wiege gelegten Freiheit des Erkennens von jenen Schranken, infolge der damit verbundenen Möglichkeit und des Triebs, die ihm verliehenen Erkenntnismittel nach ihrem vollen Umfang auszunutzen, verhält es sich in diesem Punkte wesentlich anders beim Menschen. Mit dem ersten Augenaufschlag geht bei ihm, und ists zunächst auch nur unbewußt, vermöge der Vernunft der Erkenntnistrieb ins Ungemessene. Was der Mensch sich als Gegenstand gegenübersieht, ist freilich, wie er sich bei jedem Schritte vorwärts in der Erkenntnis überzeugt, seinem Erkenntnis- und Fassungsvermögen so ganz und gar nicht angepaßt. Das Fassungsvermögen ist nur auf Endliches und Beschränktes angelegt. Was er sich gegenübersieht, ist unendlich und schrankenlos. Und dennoch treibt ihn ein heißes, ein immer reges, ein unauslöschliches Verlangen an, bei den Dingen über die Teile hinaus das Ganze und als Ganzes kennen zu lernen. Dieser Trieb begleitet ihn von den ersten Anfängen seiner Erkenntnistätigkeit und verläßt ihn nicht bis zu seinem Ende. Sein Wissenstrieb will sich nicht genügen lassen mit bloßem stückweisen Erkennen, mit bloßen Einzelerkenntnissen, und wären sie noch so zahlreich und eingehend, er strebt durchaus nach einem Abschluß, der diese einzelnen Stücke zu einem Ganzen zusammenfaßt, und wäre es auch nur zu einem solchen Abschluß, wie er der beschränkten Natur seines Fassungsvermögens entspricht. Solange er diesen Abschluß nicht gefunden hat, bleibt der wesentlichste Teil seines Wissensdranges ungestillt, bilden die Erkenntnisse, die er gesammelt, für ihn nur einen Wust, nur einen Haufen von zusammengetragenen Steinen aber nicht den einheitlichen und geschlossenen Bau, der vor seiner Seele steht. Hierzu kommt, daß die ganze Anlage des menschlichen Geistes es bedingt, daß der Mensch, je mehr er in das Einzelne eindringt, umsomehr den Überblick über das Ganze verliert. Er ist sich bewußt, daß diese Einzelheiten alle unter sich zusammenhängen und darum auch nur von höheren, zusammenfassenden Gesichtspunkten richtig begriffen und erklärt werden können. Aber beides zu verfolgen, reicht das Vermögen seines Geistes auch bei der längsten Lebensdauer nicht hin. Geht er den zusammenfassenden Gesichtspunkten nach, so reicht sein Fassungsvermögen nicht hin, gleichzeitig

auch tiefer in die Einzelheiten einzudringen, und geht er den letzteren nach, so muß er notwendiger Weise die zusammenfassenden Gesichtspunkte vernachlässigen. In dieser peinlichen Zwangslage befinden sich gegenwärtig bekanntlich besonders die Naturwissenschaften. Noch vor einem halben Jahrhundert war es wenigstens einem Denker von so weitreichendem Fassungsvermögen wie Humboldt möglich, in seinem Kosmos das Ganze der Naturwissenschaften in seinem damaligen Umfange von zusammenfassenden Gesichtspunkten aus zu behandeln, wie es im Altertum ein Aristoteles, und in der neueren Zeit ein Leibniz als Repräsentanten der Natur- und Geisteswissenschaften ihrer Zeit vermocht. Heute schließen die wesentlichen Fortschritte, die auf allen Sondergebieten der Naturwissenschaften seitdem in reichster Fülle gemacht worden, eine gleiche Behandlung auch bei dem eminentesten Kopfe aus. Und so kann den Menschen selbst das erstaunlich hohe Maß von Einzelwissen, das er sich im Laufe der Zeit gesammelt, dennoch nicht befriedigen. Im Gegenteile erfüllt ihn das Bewußtsein, daß allem diesem so reichem Wissen doch der zusammenfassende Abschluß fehlt, der die Vielheit seiner Erkenntnisse zur Einheit verknüpft, nur mit um so größerem Unbehagen. Es gilt also für die Wesenslehre, diesem seelischen Drange und Bedürfnisse, ohne dessen Befriedigung die Welt für den denkenden Menschen ohne Wert bleibt, Genüge zu tun.

Befriedigung durch die Vorstellung vom All-Einen.

Die Vorstellung von dem All-Einen, die wir als das Endergebnis der Spekulation auf dem Gebiete des Erkennens festgestellt haben, wird dieser letzteren Aufgabe gerecht. Sie wird es zwar nicht dadurch, daß sie die Erfahrungserkenntnisse als solche erweitert und bis zu einem Punkte hindurchführt, auf dem die einzelnen Erkenntnisse aufhören, getrennte und zusammenhangslose zu sein, in dem sie vielmehr ihrem tatsächlichen inneren Zusammenhange nach von uns erkannt werden. Wohl aber erfüllt die Vorstellung von dem All-Einen jene ihrer Aufgabe dadurch, daß sie zwischen den unmittelbar nebeneinander stehenden Erfahrungserkenntnissen das einigende Band bildet, unsere Weltanschauung aus einer stückweisen und zusammenhangslosen zu einer ein Ganzes bildenden und in sich abgeschlossenen macht. Sind wir zu der Vorstellung von dem All-Einen hindurchgedrungen, dann stehen unsere Erfahrungserkenntnisse nicht mehr als ebensoviele vereinzelte Bruchstücke, nicht mehr bloß als Mosaikstücke,

die der inneren Beziehungen entbehren, da. Vielmehr lehrt uns jene Theorie, wie wir durch eine Vergleichung der Entwickelung unserer Erfahrungserkenntnisse mit den den Gegenständen unserer Erkenntnis anscheinend anhaftenden Verschiedenheiten mehr und mehr zu der Erkenntnis gelangen, daß jene Verschiedenheiten tatsächlich nicht Verschiedenheiten der Gegenstände selbst, sondern daß sie erst von unsern Wahrnehmungen in sie hineingetragen worden sind. Und das führt uns schließlich zu dem Ergebnis, daß unserer Erkenntnis nicht ein in seinen Teilen getrennter, zusammenhangsloser, verschiedener, sondern ein einerleiheitlicher und einheitlicher Gegenstand gegenübersteht. Der unserer Erkenntnis als vereinzelt erscheinende Gegenstand ist dies nicht mehr, er tritt mit allen übrigen in innere Beziehungen, um schließlich in ihnen voll aufzugehn, mit ihnen ein und dasselbe zu werden. Die vereinzelten Säulen gleich dastehenden Bruchstücke der Erfahrungserkenntnis werden durch die Vorstellung von dem All-Einen wie durch einen Architrav verbunden, werden durch eine mächtige, alle Teile umschließende Kuppel überwölbt, und so zu einem einheitlichen und geschlossenen Ganzen gestaltet. Zwar ist die Struktur dieses Baues nach ihrem Material nicht eine völlig einheitliche, denn der Säulenunterbau besteht bei ihm aus dem massiven Materiale der Erfahrungserkenntnisse, während der Oberbau aus dem leichteren und durchsichtigeren Material der spekulativen Erkenntnis gebildet wird. Aber gleichviel: was seine Geschlossenheit, was seine Vollendung, was seine konstruktive bauliche Einheit anlangt, so ist an ihm nichts zu vermissen.

Mit der Hervorbringung der Vorstellung von dem All-Einen hat mithin die Wesenslehre den ersten Teil ihrer Aufgabe gelöst und damit hat gleichzeitig auch ein Postulat der Vernunft seine Befriedigung, gleichzeitig auch ein Konflikt seine Lösung gefunden, der im Gefolge der Vernunft auftrat. Mit der Vernunft nämlich war uns, den Menschen, im Gegensatz zu den Tieren zwar die Fähigkeit beigelegt, unsre Erkenntnis innerhalb der uns verliehenen Anlage frei zu erweitern, aber gleichzeitig auch das dem Tiere unbekannte Bewußtsein von der Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis und mit diesem Bewußtsein ein klaffender Zwiespalt zwischen Wollen und Können aufgetreten, der den Menschen aufs Tiefste peinigen und quälen kann. Die Vorstellung von dem All-Einen legt diesen Konflikt bei, zwar nicht dadurch, daß sie in materieller Beziehung unsere Erkenntnisse ergänzt und vervollständigt, wohl aber dadurch, daß sie uns eine Vorstellung von dem Wesen der Dinge und damit gleichzeitig auch die Möglichkeit gewährt, die auseinanderstrebenden Einzelerkenntnisse unter eine höhere Einheit zu vereinigen und zu verknüpfen.

7. Das All-Eine als Auflösung der Widersprüche der Erfahrungserkenntnis.

Charakterisierung der Widersprüche.

Bei dem All-Einen angekommen, erfüllt die Wesenslehre auch die andere ihrer beiden großen Aufgaben: die Auflösung der der empirischen Erkenntnis anhaftenden Widersprüche. So unabsehbar und abgrundtief diese Tatsache ist, so wenig bedarf sie nach dem im Vorstehenden über das Wesen des All-Einen Gesagten noch einer weiteren Begründung. Sie läßt sich vielmehr als solche bloß feststellen. Ihre Wurzeln hatten jene Widersprüche sämtlich in der Verschiedenheit der Mittel und des Verfahrens, durch die wir die Vorstellung von der Welt in uns hervorbringen. Nachdem sich gezeigt, daß die Verschiedenheiten, die wir an den Dingen zu erkennen glaubten, lediglich der Reflex jener Verschiedenheiten unserer Erkenntnismittel und unseres Erkenntnisverfahrens sind, und nachdem sie somit sämtlich in der Tiefe des All-Einen versunken sind, wie die verschiedenen Ströme, wenn sie vom großen Weltmeer aufgenommen werden, so haben sich in und mit dem All-Einen auch alle die Widersprüche aufgelöst, die mit der Erfahrungserkenntnis notwendiger Weise verbunden waren. Dem All-Einen gegenüber existiert weder ein Widerspruch zwischen der Allmacht der Urkraft und den Naturgesetzen. Denn beide, die Urkraft wie die Naturkräfte, sind jetzt nicht mehr etwas sich Gegenüberstehendes, sondern nur verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Dings, nämlich des All-Einen. Das Gegensätzliche zwischen ihnen gehörte der Erscheinung an und wird im Wesen, dem All-Einen, aufgehoben. Noch auch existiert dem All-Einen gegenüber der Widerspruch zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, denn auch diese Begriffe lassen sich nur auf Erscheinungen der empirischen Welt anwenden, oder der Widerspruch zwischen Zufälligkeit und Zweckmäßigkeit der Welt der

Dinge, oder zwischen Willensfreiheit und Bestimmtsein des Willens, oder zwischen Idealismus und Realismus, da auch diese Widersprüche sämtlich ihren Ursprung in der Verschiedenheit der Dinge haben, die wir diesen gegen deren wahres, im All-Einen zutagetretendes Wesen beigelegt. Alle diese Widersprüche konnten bei unserem Erkenntnisprozesse nur unterwegs auftauchen und bestehen. Am Ziele angelangt, lösten sie sich vor dem All-Einen von selbst auf. Mit der großen Tatsache des Abschlusses unserer Erkenntnis zu einer einheitlichen zugleich hat sich somit auch die andere große Tatsache der Auflösung ihrer Widersprüche vollzogen. Vorläufig noch einmal ganz dahingestellt, ob diese Erkenntnis nicht auch vom Wesen rückwirkend auf die Erfahrungserkenntnis von Einfluß wird, so steht daher schon jetzt soviel fest, daß nicht bloß vor der Instanz des Glaubens, sondern auch vor der Instanz einer bis ans Ende durchgeführten reinen Erkenntnis die seelischen Kräfte in vollkommener Harmonie ausklingen. Die Besorgnis, die wir am Eingange unserer Untersuchungen hegten, und die aus dem Hinblick auf die Möglichkeit hervorgegangen war, daß der Weg des rein logischen Verfahrens an einem andren Zielpunkte ausmünden könnte, als dem, zu dem auch die übrigen seelischen Vermögen uns führen, diese Besorgnis löst sich auf vor der Harmonie, die die Vorstellung von dem All-Einen in sich birgt, und macht dem erhebenden Bewußtsein Platz, daß der Schritt, der in der Welt der organischen Wesen von der Tierheit zur Menschheit getan wird, nicht vom Fluche unausgeglichener Gegensätze, unlöslicher Widersprüche und der in ihrem Gefolge auftretenden schweren seelischen Kämpfe begleitet ist, sondern letzten Endes in Übereinstimmunng und Gleichklang ausgeht. Die streitenden Parteien blicken, auf der Höhe der Vorstellung vom All-Einen angekommen, auf, erkennen sich jeder im andern wieder und liegen sich am Ende versöhnt in den Armen. Die Welt der Erscheinung war Verschiedenheit und Widerspruch, die Welt des Wesens ist Einheit und Einerleiheit, die Welt der Erscheinung war Gegensatz und Kampf, die Welt des Wesens ist Friede und Versöhnung.

B. Angewandte Wesenslehre.

1. Verhältnis des Wesens zur Erscheinung.

Bedenken gegen die Vorstellung vom All-Einen.

Die Vorstellung von dem All-Einen, wie sie als über die Erfahrung hinausreichend echt metaphysischen Charakters ist, hat sich nach dem Vorstehenden auch in der Erfüllung ihrer metaphysischen Aufgaben voll bewährt. Indem sie grundsätzlich wenigstens nicht bloß unsere stückweise Erkenntnis zu einem in sich geschlossenen Ganzen gestaltet, sondern auch die ihr anhaftenden Widersprüche aufgelöst, hat sie gleichzeitig den Beweis erbracht, daß in der Stufe, die durch das Auftreten der Vernunft vom Tiere zum Menschen gemacht worden, nicht ein bloß zweifelhafter Wert liegt, daß in der Vernunft bei richtigem Gebrauch der mit ihr verbundenen Fähigkeiten keineswegs eine verhängnisvolle Gabe zu erblicken ist, bei welcher der in der Freiheit des Erkennens und Wollens liegende Fortschritt wieder aufgehoben wird durch die mit ihr verbundene Erkenntnis der Unzulänglichkeit unseres Wissens und Wollens und die ihr anhaftenden Widersprüche, sondern daß diese Unzulänglichkeit tatsächlich durch die Vorstellung von dem All-Einen ergänzt und jene Widersprüche in Ein- und Gleichklang aufgelöst werden. Der unendlich schwer auf dem Gemüte lastende Gedanke, daß die gesamte Anlage unseres inneren Ichs in einem schrillen Mißklange ausklinge, daß unser inneres Ich einem Kriegsschauplatze gleiche, auf dem die seelischen Kräfte ununterbrochen das Schauspiel unausgeglichener Widersprüche, sich befehdender Gefühle und Bestrebungen geben, dieser Gedanke ist durch die Vorstellung vom All-Einen behoben, er macht der Gewißheit Platz, daß die Gabe der Vernunft, die uns über alle andren Geschöpfe emporheben soll, diese ihre Aufgabe bei richtigem Gebrauche in Wirklichkeit voll erfüllt. Und wahr-

lich hierin liegt ein unendlicher Wert, ein Wert, so groß, daß durch ihn erst das Leben lebenswert gemacht wird.

Auf diese glänzenden Vorzüge und Verdienste der Vorstellung vom All-Einen scheint aber alsbald ein tiefer Schatten zu fallen, wenn wir in der Untersuchung ihrer Wirkung weiter fortschreiten. Blicken wir zurück, so sind wir zu der Vorstellung vom All-Einen gelangt durch einen rein logischen Prozeß, der ganz und ausschließlich ein solcher ist, und der demgemäß jede sonstige Rücksicht schlechterdings abweist. Dieser rein logische Prozeß hat uns prinzipiell offenbar die vorzüglichsten Dienste bei der Behandlung der wichtigsten Daseinsfragen geleistet. Das alles zugegeben, so muß aber doch andrerseits gefragt werden: wie stellt sich die Vorstellung vom All-Einen sonst zu den Postulaten des Daseins, mit andern Worten: ist sie uns auch sonst von Nutzen, können wir auch sonst diese Vorstellung zur Unterlage des Erkennens und Wollens machen, mit der wir das Dasein uns ermöglichen? Und hier nun ist es, wo zunächst eine gänzlich verneinende Antwort zu geben ist. Die Vorstellung von dem All-Einen, darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen, ist an sich und zunächst zur Daseinsführung völlig unbenutzbar. Indem diese Vorstellung alle die Mittel, mit denen wir erkennen, für untüchtig und untauglich erklärt, indem sie alle Verschiedenheiten der Erkenntnisgegenstände, an die sich unsere Erkenntnis rankt und an denen sie fortschreitet, aufhebt, schlägt sie uns gewissermaßen die Beine ab, mit denen wir auf dieser Erde gehen, beraubt sie uns der Arme, mit denen allein wir uns auf der Erde betätigen können. Denn was sollen wir für unsere Daseinsführung von einer Vorstellung für einen Gebrauch machen, die alles Erkannte tatsächlich nur als Erscheinung gelten läßt, die nichts von alledem als wirklich anerkennt, was wir bisher als solches ansehen zu sollen geglaubt! Wahrlich nicht bloß unverwendbar ist eine solche Vorstellung für uns, sondern sie würde, wollten wir sie für das Leben praktisch machen, geradezu zu Sinnlosigkeiten, würde zu hellem Wahnsinn führen. Unsere Erkenntnis ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern als Unterlage des Willens, durch den die Daseinsführung möglich wird. Für einen solchen Willen aber kann offenbar nicht die Idee vom All-Einen sondern schlechterdings nur die empirische Erkenntnis zugrundegelegt werden. Wir müssen unserem Leibe Nahrung zuführen, wir müssen essen und trinken, um leben zu können. Aber alles das, was wir als hierfür tauglich ansehen, ist ja nach der Vorstellung vom All-Einen als solches nicht, ist bloß Vorstellung, ist ohne Wirklichkeit, ist bloß Erscheinungsform eines hinter ihm stehenden anderen. Wie also könnten wir uns ihrer zum Leben bedienen? Wir müssen die außer uns befindlichen Gegenstände als raumerfüllend, als undurchdringlich ansehen, sonst würden wir über den nächsten Stein fallen, an der nächsten Wand uns den Kopf einrennen. Aber auch diese Vorstellungen sind ja nach der Lehre an dem All-Einen nicht Vorstellungen von dem wahrhaft Wirklichen, auch sie geben nur Erscheinungen wieder. Ebenso ist es bei den anderen Vorstellungen, bei den Vorstellungen von unseren Mitmenschen, bei den Vorstellungen von der Gesellschaft, von Recht und Unrecht, von Gut und Bös. Alles dies existiert ja nach dem All-Einen nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Erscheinung. Ja wir selbst sind nach jener Theorie gar nicht das, als was wir uns erscheinen.

Mag unsere Erfahrungserkenntnis auch der fortgesetzten Berichtigung durch zutreffender Erkenntnisse unterliegen und deshalb ausnahmslos nur eine solche mit Vorbehalt sein, so steht doch auf der anderen Seite auch soviel unumstößlich fest, daß es gar nicht von unserem Willen oder Belieben allein abhängt, ob wir die Erfahrungserkenntnisse für die Wiedergabe der Wirklichkeit halten wollen oder nicht, sondern daß darüber auch noch ein anderer Faktor entscheidet, nämlich der aus unsrer materiellen Daseinsführung hervorgehende unentrinnbare Zwang. Ich kann mir zwar theoretisch das Vergnügen bereiten, alles Vorhandene lediglich als Erzeugnis des vorstellenden Ichs anzusehen, theoretisch auch ungestraft daraus die letzten Folgerungen zu ziehen, die wir oben gezogen haben und durch die wir zur Vorstellung vom All-Einen gekommen sind. Wenn ich solche Ansichten aber praktisch machen, wenn ich nach ihnen handeln wollte, würde ich mit Recht nicht bloß für einen Narren angesehen werden, sondern ein solches Handeln müßte auch unfehlbar zu meiner Selbstvernichtung führen. Haben wir oben in der Erkenntnislehre gesehen, wie der Zweck unserer Vorstellungen zunächst darin liegt, daß uns durch sie dasjenige ersetzt wird, was bei den Tieren die Instinkte, bei den Pflanzen die unbewußt wirkende Lebenskraft verrichtet und daß sie uns dadurch die äußere Lebensführung ermöglichen, so ist es offenbar

widersinnig, diesem Momente, wie es tatsächlich in der Metaphysik gang und gäbe ist, bei der Bestimmung des Wirklichen jede Beachtung abzusprechen, umsomehr als, wie gezeigt worden, darüber was wir für wahr oder falsch halten, gar nicht die Vorstellungen, sondern der Wille entscheidet. Und nun sollte derselbe Wille, dessen Hauptzweck in der Ermöglichung der Daseinsführung beruht, sich dazu hergeben, ja genötigt sein, die Vorstellungen, die die unbedingte Voraussetzung seiner bestimmungsgemäßen Tätigkeit bilden, sämtlich für irrtümliche, für falsche, für Trug, Wahn, Schein zu halten, und dies alles zu Gunsten von anderen Vorstellungen, die, wenn sie der Wille betätigte, einfach zur Vernichtung unseres Daseins führen müßten! Wie also könnten wir im praktischen Leben mit jener Theorie auch nur einen einzigen Schritt tun, ja auch nur Atem holen, um zu leben? Wir haben uns nach alledem durch jene Theorie vom All-Einen zur höchsten Stufe des Denkens und Erkennens erhoben, ja uns mit ihr dem All-Einen selbst gleichgesetzt. Die Theorie vom All-Einen schien uns eine Waffe zu sein, so gewaltig, so alles beherrschend und überwältigend, daß wir mit ihr alles wirken zu können meinten. Tatsächlich aber ist sie für uns eine Waffe, die infolge ihrer Größe der Handhabung durch unsern schwachen Arm vollständig spottet und die darum so wertlos für uns ist, als wäre sie nicht. Für unsre praktische Daseinsführung ist die Theorie vom All-Einen also nichts, rein gar nichts, die Erscheinung dagegen alles. Nur wenn wir die Erscheinung mit ihren im All-Einen aufgehobenen Verschiedenheiten anerkennen, nur dann können wir sein und leben. Jener Theorie dagegen nachzugehn, würde heißen, auf die Daseinsführung verzichten, sie praktisch machen, würde mit der schwersten aller Strafen, würde mit der Strafe der Vernichtung belegt sein. Erwägen wir dies alles, dann scheint auch nicht einmal mehr das für uns etwas wert zu sein, was uns jene Theorie auf metaphysischem Gebiete geleistet hat. Denn nach der Theorie vom All-Einen gibt es eine zweifache Wahrheit; die eine für unsere reale Daseinsführung maßgebend aber wertlos für die höheren Güter, die andere maßgebend für die höheren Güter, aber wertlos für unsere materielle Daseinsführung. Beiden kommt Gewißheit und Nötigung zu, der ersteren äußere, dieser innere. An Stelle der aufgelösten Widersprüche der Erfahrungserkenntnis haben wir somit nur einen neuen Widerspruch

eingetauscht, nämlich den zwischen Erscheinung und Wesen, dieser aber scheint ein noch viel tiefergreifender Widerspruch zu sein, als jener, da er nicht bloß einzelne Fragen unseres Daseins sondern unser gesamtes Dasein umfaßt.

Am schwersten faßbar ist uns bei der Lehre vom All-Einen dann auch der Gedanke, daß auch die innere Erscheinung unseres Ich nichts Selbständiges, nichts Wirkliches ist. Zwar können wir bei tieferem Eindringen das Bedenken wohl überwinden, daß zwischen die sonstige Welt und unser Ich die Freiheit des Willens tritt als das Moment, das uns von allem außer uns unabhängig und selbständig macht. Denn dieser Einwand zerfließt, jemehr wir uns des tatsächlichen Zusammenhangs zwischen unserem Ich und der Welt bewußt werden, zu nichts. Mit dem Satze, daß Materie und Kraft ein und dasselbe sind, ist der Stab auch über die Willensfreiheit gebrochen. Sehr viel schwerer dagegen finden wir uns mit dem Umstand ab, daß unser ganzes Denken auf der Annahme beruht, das Vorgestellte sei etwas von der Vorstellung mithin auch von uns verschiedenes. Und selbst wenn wir annähmen, daß es ein und dasselbe ist, so bleibt doch immer der Akt des Vorstellens noch etwas selbständiges und der Wirklichkeit angehöriges. Wenn aber dennoch das All-Eine es ist, das in uns denkt und will; wie ist es möglich, daß dies der Fall sein kann, ohne daß wir uns als im All-Einen eingeschlossen fühlen, wie ist es möglich, daß unsere Vorstellungen und Gefühle selbst in Gegensatz und zwar manchmal in den schroffsten Gegensatz zum All-Einen treten, indem wir Unvollkommenheiten in der Welt feststellen, an dem Bestehenden die herbste Kritik üben und uns gegen dessen Einrichtungen aufzulehnen suchen! Es soll also das All-Eine selbst sein, das sich neben und über sich stellt, das an sich eine Kritik übt, sich selbst sich entgegensetzt. Dann auch will es uns nicht in den Kopf, daß das All-Eine sich in seinen einzelnen Äußerungen und Erscheinungsformen sich selbst einschränkt, bei den untersten Erscheinungsstufen der leblosen Natur sogar soweit, daß es in diesen Formen sich des Bewußtseins entäußert. Ist das nicht tatsächlich ein Anderssein, also eine Ausschließung des Einsseins? Müssen wir uns nicht das All-Eine vielmehr als allmächtig und alles wissend, als alles wollend, alles umschließend und darstellend denken. Oder sollte das All-Eine, wie Schelling an-

nimmt, in uns überhaupt erst zu seiner ausgebildetsten Erscheinungsform, dem Selbstbewußtsein, dem Vernunftdasein gelangen, in seinen zurückstehenden Erscheinungsformen also noch seiner selbst nicht bewußt sein, sollte es nur eine „träumende Weltseele“ sein, die mit uns erst zum Bewußtsein ihrer selbst kommt, mit uns erst das eine Auge aufschlägt, sollte das All-Eine selbst nur ein in der Entwickelung, in der Durchbildung zu einem vollkommenen Zustande begriffenes sein? Sollte es sich mit uns überhaupt zum ersten Male erkennen, zum ersten Male seiner selbst inne werden? Welche Folgen müßten sich dann namentlich für den Unsterblichkeitsgedanken hieran knüpfen? Würde dann der Zustand nach dem Erlöschen unseres Ich noch ein Fortschritt oder würde er nicht vielmehr ein Zurücksinken von einem bewußten auf einen unbewußten, von einem denkenden und wollenden auf einen bloß vegetativen Zustand sein? Die Theorie von dem All-Einen wäre also nichts andres als eine der mißfarbenen Wahrheiten, deren uns so viele auf metaphysischem Gebiete schon angepriesen worden! „Ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wo ich zuvor war, allein mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und mein Asyl, die ewig einige Welt ist hin, die Natur verschließt die Arme und ich stehe wie ein Fremdling vor ihr und verstehe sie nicht“ (Hölderlin).

Gleichwertigkeit der Erscheinung mit dem All-Einen.

Um diese anscheinend geradezu vernichtenden Bedenken gegen die Theorie vom All-Einen entsprechend aufzuklären, müssen wir auf das Verhältnis der Erscheinung zum Wesen näher eingehn. Die obigen Bedenken gipfeln in dem Umstande, daß sie die Theorie von dem All-Einen der Erscheinungswelt entgegensetzen, indem sie davon ausgehen, daß nur eine von den in Rede stehenden beiden Theorien wahr sein könne, eine also notwendig falsch sein müsse. Und darin eben liegt der Irrtum, der sich alsbald aufklärt, wenn wir auf die Entstehung der Theorie von dem All-Einen zurückgehen. Von vornherein galt uns für die Metaphysik als erster Grundsatz, daß sie nicht auf ein unmittelbar Erschautes, nicht auf etwas vor der Erfahrung Liegendes, sondern daß sie nur auf die Erfahrungserkenntnis aufgebaut werden könne, daß also der Ausgangspunkt, die Grund- und Unterlage der Metaphysik die Erfahrungserkenntnis sei und sein müsse. Hiervon ausgehend und diesem Grundsatz gemäß ist auch dem Obigen die Erfahrungserkenntnis durchgängig zugrunde gelegt und auf ihr fußend erst zu einem hinter der Erfahrung Liegenden, das wir als das All-Eine bezeichnet haben, gelangt worden. Wir haben also das Wesen so recht eigentlich und vollständig auf der Erscheinung als ihrer Basis, ihrer Unterlage, ihrem Fundamente aufgebaut. Aus dem Widerspruche der Erscheinung ist die Einheit des Wesens geboren worden, der Widerspruch ist die Geburtshelferin des Wesens geworden. Berücksichtigt man das, so erhellt Eines ohne Weiteres und von selbst nämlich der Umstand, daß, wenn wir nach dem Grade der Überzeugung von der Richtigkeit d. h. der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit beider Vorstellungen: der über das Wesen und der über die Erscheinung sprechen, die Vorstellung von dem ersteren keinesfalls den Anspruch erheben kann richtiger zu sein als die letztere. „Das Sein läuft auf den Beinen des Scheins.“ Da die erstere nur aus der letzteren gefolgert ist, und eine Folgerung doch nur richtig sein kann, wenn ihre Voraussetzungen richtig sind, so steht es über allem Zweifel, daß die Vorstellung vom Wesen nicht behaupten kann, die Vorstellung von der Erscheinung entspreche nicht der Wirklichkeit, sei also falsch, ohne damit gleichzeitig sich selbst die Unterlage ihrer Richtigkeit zu entziehen und in sich zusammenzufallen, indem sie ihre Voraussetzung für falsch erklärt. Hieraus aber geht hervor, daß die Begriffe wahr und falsch, richtig und unrichtig überhaupt nicht auf das Verhältnis jener beiden Vorstellungen zueinander Anwendung finden können. Diese Begriffe sind nur anwendbar innerhalb der Welt, in der der Satz vom Widerspruch gilt, das ist der Erscheinungswelt, nicht aber in dem Verhältnisse dieser zum All-Einen d. h. dem Wesen. Ist die letztere aus der ersteren erst gefolgert, so müssen sie beide notwendiger Weise als Überzeugungsgründe für die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sich gleichwertig sein. Es entfällt damit jeder Grund zur Statuierung eines Widerspruchs zwischen beiden. Ein solcher ist nach der obigen Entstehung von Vorstellungen von vornherein gänzlich ausgeschlossen und unmöglich. Das Verhältnis von der Erscheinung zum Wesen stellt sich also nicht so dar, daß beide Gegensätze wären und demgemäß nur die eine von ihnen wahr sein kann, die andere falsch sein muß, es stellt sich auch nicht so dar, daß die Erscheinung bloß Schein, also Täuschung, das Wesen die Wahrheit ist. „Beide erscheinen mir nur, aber sie sind doch kein Schein“ (Xenien), sondern es stellt sich so dar,

daß die Erscheinung die vorbereitende Erkenntnis, die Vorstufe, die Durchgangsstufe, die vermittelnde Erkenntnis, die Erkenntnisunterlage, die vorläufige, die niedere Erkenntnis, das Wesen aber die höhere, die letzte, äußerste, endgültige Erkenntnis also die Erkenntnis bildet, die zwar über die Erscheinung hinaus reicht, aber doch auf ihr erst beruht. „Denn wieviel Schein vorhanden ist, so viel Hinweisung auf Sein liegt vor“ (Herbart).

Herabsteigen des All-Einen zur Erscheinungswelt.

Das berücksichtigt stellt sich das Verhältnis der Erscheinung zum Wesen durchaus anders, als es nach dem Obigen den Anschein hatte. Auch bei dieser Sachlage bleibt zwar der Grundsatz voll bestehen, daß es von dem Wesen kein Zurück zur Erscheinung gibt, d. h. daß man beide streng auseinanderhalten muß, daß man nicht die Verschiedenheiten der Erfahrungserkenntnis in das All-Eine, in dem eben diese Verschiedenheiten aufgehoben sind, wieder hineintragen darf, weil durch dasselbe Tor, durch das diese Verschiedenheiten einziehen, sofort auch die diesen anhaftenden Widersprüche mit einziehen würden. Es bleibt also der obenbetonte Grundsatz durchaus aufrechterhalten, daß es gänzlich unangängig ist, in irgend einer Form, sie sei welche immer, die Erscheinung mit dem Wesen zu vermischen. Insbesondere ist, wie wiederholt betont werden muß, der Versuch aufs entschiedenste zurückzuweisen, das All-Eine etwa aus den verschiedenen Gegenständen der Erscheinungswelt zusammengesetzt zu denken dergestalt, daß das All-Eine aus jenen Gegenständen als seinen Teilen bestünde. Auch der entfernteste dahingehende Versuch würde sofort das Wesen des All-Einen als des Einheitlich-Einerleiheitlichen und daher Unteilbaren zerstören und damit die gesamte metaphysische Wirksamkeit dieser Theorie vernichten. Das All-Eine läßt sich nicht durch die Aufnahme der Erscheinung in dasselbe vergegenständlichen (hypostasieren). Nur wenn diese Theorie vielmehr völlig rein erhalten wird, wenn sie als Produkt des absoluten d. h. von jeder sonstigen Rücksicht losgelösten Denkens streng gesondert, nur wenn hinter dem Wesen die Brücke zur Erscheinungswelt gänzlich abgebrochen wird, nur dann kann sie ihre Natur bewahren und ihren Zweck erfüllen.

Wenn aber hiernach die Erscheinung niemals zum Wesen emporgehoben, in dieses aufgenommen, mit ihm vereinigt werden kann, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß das

Wesen nicht in gewissem Sinne zur Erscheinung herabsteigen kann. Jenes und dieses bedeutet keineswegs dasselbe. Denn während, wie wir gesehen haben, die Modifizierung des Wesens nach der Erscheinung unvermeidlich die Zerstörung des ersteren zur Folge hat, ist das Gleiche nicht auch der Fall, wenn man die Erscheinung nach dem Wesen modifiziert. Nimmt man die Erscheinung in das All-Eine auf, so vernichtet man das All-Eine, nimmt man dagegen das All-Eine in die Erscheinung auf, so vervollkommnet man die letztere, hebt man sie über sich empor, läutert und ergänzt man sie. Zunächst aber: wie ist das Herabsteigen des All-Einen zur Erscheinung möglich, wie läßt sichs denken, daß wir etwas von der Theorie des All-Einen für die Erfahrungserkenntnis verwerten können? Die Antwort liegt in Folgendem. Der logische Prozeß, durch den wir zu dem All-Einen gelangten, endete damit, daß die Welt der Erscheinung gänzlich in das All-Eine untertauchte und damit zunächst völlig verschwand. Dieses Aufgehen der Erscheinungswelt im All-Einen ist aber nur ein vorübergehendes. Durch das Machtwort des Daseinszwangs, den wir oben geschildert haben und der darin besteht, daß wir für unsere Daseinsführung schlechterdings die Erscheinung als Wirklichkeit zugrunde legen müssen, wird sie alsbald wieder hervorgerufen, taucht sie wieder auf. Aber die Lage ist nach diesem Wiederauftauchen eine andere geworden, als sie vorher war. Die Welt taucht nicht wieder auf als die Erscheinungswelt, die sie vor diesem Prozesse gewesen. Nein abgesehen davon, daß sie bei diesem Prozesse die früheren Unvollkommenheiten abgestreift, indem der Mangel des immanenten Widerspruchs an ihr getilgt ist, ist sie bei jenem Bade im All-Einen auch in allen ihren Einzelheiten durchtränkt worden von dem Geiste des Absoluten, der das Wesen des All-Einen ausmacht, das Endliche ist mit dem Unendlichen, das Immanente mit dem Transcendenten durchtränkt worden. Mit anderen Worten die Erscheinung hat mit jenem Prozesse das Recht und die Fähigkeit erhalten, das Unendliche ins Endliche, das Transcendente ins Immanente zu übersetzen, darf von dem Wesen des All-Einen soviel auf die Erfahrungswelt übertragen, als nötig ist, um diese jener nach Tunlichkeit anzupassen und beide zu einer gewissen inneren Wesenseinheit zu bringen. Diese Aufgabe, das Endliche mit dem Unendlichen, das Sinnenfällige mit dem

Übersinnlichen zu durchdringen, das All-Eine also der Erscheinung anzupassen und in diese hineinzubilden, ist so recht eigentlich die der Vernunft. Die Erscheinungslehre konnte die Vernunft nur in dem Sinne erklären, daß sie die Erkenntnis im Zustande der Freiheit ist im Gegensatz zu der Erkenntnis im Zustande der Gebundenheit bei den übrigen Geschöpfen. Metaphysisch wird aber die Vernunft nunmehr das Vermögen, die Erscheinung dem Wesen anzunähern. Die Negation wird dadurch in die Position übersetzt und danach der Unterschied zwischen den niederen Geschöpfen und dem Menschen auf geistigem Gebiete in seiner wesentlichsten Bedeutung gekennzeichnet.

Verfahren bei dem Hineinbilden des All-Einen in die Erscheinung.

Es leuchtet ohne Weiteres ein, daß für die Wesenslehre mit dieser Aufgabe, das All-Eine in die Erscheinung hineinzubilden, gegenüber den bisherigen ganz neue Bahnen eröffnet werden, Bahnen, von denen aus sich ein Fernblick auf ein völlig neues Gebiet von unermeßlicher Ausdehnung und von bedeutendster Gestaltung seiner einzelnen Teile bietet. Freilich ist auch ebenso auf den ersten Blick klar, daß das Verfahren bei diesem neuen Vorgehen ein nicht unwesentlich anderes sein muß als bei dem bisherigen und namentlich dem bei der reinen Wesenslehre eingehaltenen. Da es unser Grundsatz ist, vor allem Vorwärtsschreiten in der Sache an der Hand der durch die Erkenntnislehre aufgestellten Regeln die Erkenntnismittel und das Erkenntnisverfahren festzustellen, deren wir uns bedienen, und uns über sie erst genauste Rechenschaft zu geben, so ergibt sich auch hier die Notwendigkeit, bevor wir jene neue Bahnen selbst beschreiten, sie nach dieser formellen Richtung hin zunächst zu untersuchen und festzustellen. Das bisherige Verfahren wurde dadurch charakterisiert, daß bei ihm unter unbedingtem Ausschluß aller anderen Faktoren insbesondere des Gemüts allein die Wirklichkeitsvorstellungen maßgebend waren, wie sich diese bei Zugrundelegung des durch die Sinne Wahrgenommenen im Wege rein logischer Bearbeitung ergaben. Selbst bei dem Mittel der Spekulation, dessen sich die Wesenslehre und zwar in ausgedehntester Weise bedient hat und bedienen mußte, ist dieser Grundsatz streng eingehalten worden. Das Ergebnis dieses Verfahrens war die Aufstellung der Lehre von dem All-Einen durchgeführt bis in ihre äußersten Konsequenzen. Bei unsrer weiteren Aufgabe, das All-Eine in die Welt der Erscheinung hineinzubilden, können wir dieses Verfahren in seiner vollen Reinheit nicht mehr aufrechterhalten. Bei dem bisherigen Verfahren blieb die Welt des Gemüts, blieb der ganze Vorstellungskreis von dem inneren, dem Gebiete der Bewegungserregungen angehörigen Geschehen gänzlich außer Betracht. Die bisherige Aufgabe der Wesenslehre bestand darin, das Erkenntnisverfahren in seiner Entwickelung inbezug auf das Zurücktreten der Verschiedenheiten hinter der Vorstellung von dem Wirklichen festzustellen, und dabei spielte die Rücksicht auf die Welt des Gemüts nirgends eine Rolle. Wir schritten bei ihm vorwärts und dem Ziele zu, gänzlich unbekümmert darum, daß es eine solche Welt gab, und welchen Eindruck die auf jenem Wege erlangten Ergebnisse auf sie machten. Gegenwärtig aber, wo es gilt, bei der Hineinbildung des All-Einen in die Welt der Erscheinung die letztere ihrem ganzen Umfange nach in Rücksicht zu ziehen, versteht es sich von selbst, daß hierbei auch die Welt des Gemüts nicht unberücksichtigt bleiben darf, sondern in ihrer ganzen Ausdehnung mit in den Kreis der bestimmenden Faktoren gezogen werden muß. Das letztere aber geschieht dadurch, daß wir bei der Übertragung der Eigenschaften des All-Einen auch nach den Anforderungen fragen und auf sie Rücksicht nehmen, die das Gemüt stellt. Allerdings aber kommen hierbei nicht alle, namentlich nicht die bloß subjektiven Postulate des Gemüts in Frage. Geschähe das Gegenteil, so würde die angewandte Wesenslehre sofort des Charakters der Wissenschaft verlustig gehn. Sondern es können hierbei nur diejenigen Postulate des Gemüts in Betracht kommen, die sich in der Richtung jener auf die Gewinnung einer geschlossenen Weltanschauung und auf die Aussöhnung der Widersprüche der Erfahrungserkenntnisse liegenden Bestrebungen bewegen. Gegenüber demjenigen Teil der Wesenslehre, den wir bisher behandelt haben, und den wir, da dessen Verfahren in der Beschränkung auf das reine logische Verfahren sich kennzeichnete, als die reine Wesenslehre bezeichnen, bildet das Verfahren bei der Übertragung des All-Einen auf die Erscheinungswelt sonach die angewandte Wesenslehre. Die angewandte Wesenslehre wird also die Aufgabe haben, das All-Eine in die Welt der Erscheinung hineinzuarbeiten, hineinzubilden, einen Verschmelzungsprozeß beider in der Weise herbeizuführen, daß die Erscheinungswelt mit den Eigenschaften des All-Einen durchtränkt wird.

Verhältnis der angewandten Wesenslehre zur Religion.

Ganz unverkennbar nähert sich nach dieser ihrer Aufgabe und diesem Verfahren die angewandte Wesenslehre dem Gebiete der Religion wesentlich mehr als dies bei der reinen Wesenslehre der Fall war. Indem beide, die Religion und die angewandte Wesenslehre, den Postulaten des Gemüts in mehr oder minder weitgehender Weise Einfluß auf ihren Vorstellungskreis zuerkennen, bildet dieser Umstand ein Moment, das sie bei der Verfolgung der gemeinsamen Ziele notwendiger Weise vielfach miteinander in Berührung bringen muß. Eben aus diesem Grunde werden wir auch im weiteren Fortgange unserer Darlegungen überall da, wo das Letztere der Fall ist, die beiderseitigen Ergebnisse nebeneinander stellen und Vergleiche zwischen ihnen ziehen. Nichtsdestoweniger aber bleiben bei diesem Nebeneinandergehen noch genug Punkte übrig, die es verhüten, daß dieses Nebeneinandergehen zu einem solchen vollständigen Zusammengehen, zu einer solchen vollständigen Verschmelzung des beiderseitigen Verfahrens wird, daß eine Auseinanderhaltung beider Vorstellungskreise nicht mehr möglich wäre. Vor allen Dingen führt bei der angewandten Wesenslehre die Berücksichtigung, die auch sie den Postulaten des Gemüts zuteilwerden läßt, keineswegs dahin, daß sie den letzteren die selbständige, von der Verstandeserkenntnis Umgang nehmende Schaffung von neuen Vorstellungsgebilden gestattete. Das letztere muß als gänzlich ausgeschlossen angesehen werden. Thomas von Aquino hat daher im Wesentlichen recht, wenn er von dem Grundsatze ausgehend, daß der Intellekt zwar den Glaubenssätzen zustimmt, aber nicht durch Beweis genötigt, sondern dem Gebote des Willens folgend, zu dem Schluß kommt: „impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire, per rationum naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat.“ Wogegen Schleiermacher bei seiner bekannten Auffassung, daß die Dogmen in Philosopheme umwandeln oder in der Theologie philosophieren, die Grenzen beider Gebiete verkennen heiße, einen Verzicht für die Philosophie ausspricht, der sich bei näherem Eingehen auf die Sache unverkennbar als zuweitgehend erweist. Ebenso behält aber auch sonst bei der angewandten Wesenslehre der Intellekt dergestalt überall die Führung,

daß die Postulate des Gemüts sich dem durch jenen aufgestellten System, dessen Vorstellungsschemata ausfüllend, einfügen müssen, nicht aber umgekehrt. Bei der Religion verhält es sich in beiden Beziehungen gerade entgegengesetzt. Bei ihr tritt das Gemüt als selbständiger vorstellungsbildender Faktor auf, sein Gebot ruft eine große Anzahl Vorstellungsgebilde aus eigener Kraft zum Leben auf und verleiht ihnen nach seinen Bedürfnissen Inhalt und Wert. Aber auch wo sonst bei dem Vorstellungskreise der Religion Vorstellungen mit tätig werden, da treten sie nicht selbständig auf, sondern müssen sich überall den Anforderungen des Gemüts fügen.

Fragt man nun unter so bewandten Umständen nach dem Einfluß, den alles dies auf die Eigenschaft der angewandten Wissenslehre als Wissenschaft hat, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der wissenschaftliche Charakter der angewandten Wesenslehre durch den Anteil, der den Willensmomenten auf die Vorstellungsbildung bei ihr eingeräumt wird, gegenüber der reinen Wesenslehre augenscheinlich eine Abschwächung erfährt. Die Sätze der angewandten Wesenslehre können offenbar nicht die gleiche Allgemeingiltigkeit und Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen, wie die Sätze der reinen Wesenslehre. Dazu ist die bei der ersteren angewandte Spekulation, die sich bei der reinen Wesenslehre streng auf dem Boden der Verstandeserkenntnis bewegte, zu sehr mit schwankenden Elementen durchsetzt. Andrerseits würde es aber auch wieder zu weit gegangen sein, wollte man der angewandten Wesenslehre den Charakter der Wissenschaft überhaupt absprechen. Hiergegen würde sie mit Recht protestieren können. Denn einmal und zunächst behandelt sie den ihr zufallenden Stoff allenthalben durchaus nach feststehenden erkenntnistheoretischen Grundsätzen. Ihr innerer Aufbau ist demnach immerhin noch ein festgefügter und der Willkür durchaus entzogener. Weder der Phantasie noch den religiösen Bedürfnissen gestattet er freien Spielraum. Hiernächst kommt aber auch noch hinzu, daß die angewandte Wesenslehre, was sie auf dem Gebiete des logischen Verfahrens an Wissenschaftlichkeit und damit Allgemeingiltigkeit ihrer Sätze eingebüßt hat, auf einer anderen Seite wieder ersetzt. Diese Ersetzung liegt nämlich darin, daß sie ihre Ergebnisse überall gegen die Ergebnisse der empirischen

Erkenntnis hält, und sie nur insoweit gelten läßt, als die tiefere Begründung, die sie ihren Sätzen verleiht, auch in der Erfahrungswelt ihre Bewährung findet. Darin liegt offenbar ein neues, der reinen Wesenslehre nicht bekanntes Moment, das der angewandten Wesenslehre immerhin neben dieser die Stellung einer Wissenschaft mit sichern hilft. Der angewandten Wesenslehre wird nach alledem nicht die Rolle zugewiesen, lediglich die Lehren der Religion zu rechtfertigen (verifizieren), sie wird aber auf ganzen großen Gebieten mit ihr sich berühren und zwar umsomehr, je mehr die Religion von dem auch für sie unerläßlichen Mittel der Verstandeserkenntnis Gebrauch macht. Das Unterscheidende zwischen beiden beruht aber immerhin noch darin, daß von der angewandten Wesenslehre alles ferngehalten wird, was nicht aus der Sache selbst d. h. aus den logischen Voraussetzungen gefolgert werden kann, die einerseits in der Vorstellung von dem All-Einen und andrerseits in der Erfahrungserkenntnis gegeben sind.

Aus dem Dargelegten ziehen wir für das Verfahren bei der angewandten Wesenslehre zwei Folgerungen. Die erste ist die, daß wir die Erscheinung, auch soweit sie sich bloß auf die Wahrnehmung der äußeren Sinne gründet, als vollberechtigt neben dem Wesen auffassen, demgemäß auch die Naturwissenschaften mit allen ihren Folgerungen für unsere Überzeugung als bindend anerkennen, also auch anerkennen das Bestehen von Naturgesetzen, die Auflösung des zwischen Seele und Leib bestehenden Bandes durch den Tod, die Gebundenheit des Willens an die körperliche Unterlage, das Bestehen von Erscheinungen, die unseren Vorstellungen von Zweckmäßigkeit widersprechen, endlich das Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt. Die andere Folgerung aber besteht darin, daß wir die idealistische Seite der Erscheinung: die Gottesvorstellung, die Vorstellung von dem Fortleben, die Willensfreiheit, die Zweckmäßigkeit der Welt, die Identität zwischen Subjekt und Objekt unter Zuhilfenahme der Vorstellung von dem All-Einen so ausgestalten, daß ihre Widersprüche schon in der Erscheinung ausgeglichen werden. Die Erkenntnis des All-Einen, das ergibt sich aus alledem, hat uns in eine übersinnliche Welt geführt, in eine Welt, für die Alles bis dahin Erkannte nur den Wert der Erscheinung, den Wert der Andeutung, den Wert einer Aufschrift des wahrhaft Wirklichen

hat. Indem sie aber die Erscheinungswelt nicht aufhebt, vielmehr als auf ihr beruhend ihr Gleichberechtigung neben sich einräumen muß, verweist sie uns ebensowohl auf die volle Ausnützung der Erfahrungserkenntnis, wie sie die Bahn für den transcendentalen Idealismus frei macht. Sie verleiht beiden gleiche Berechtigung und läßt sie nicht mehr als Feinde sondern als Genossen, läßt sie als die beiden Stäbe erscheinen, auf die gestützt wir den Daseinsweg zurücklegen.

Das Herabsteigen des All-Einen im Lichte der Religion.

Mit dem Vorstehenden haben wir uns zunächst der Aufgabe entledigt, nicht bloß die Möglichkeit der Hineinbildung des All-Einen in die Welt der Erscheinung zu begründen, sondern auch das Verfahren darzustellen und nach seinen erkenntnistheoretischen Eigenschaften zu werten, nach dem hierbei vorzugehen ist. Nachdem wir uns oben den Vorsatz gemacht, auf dem gegenwärtigen Gebiete überall den Parallelismus der entsprechenden Bestrebungen des religiösen Vorstellungskreises mit zu berücksichtigen und untereinander in Vergleich zu stellen, können wir das gegenwärtige Gebiet an diesem Punkte noch nicht verlassen, sondern müssen, bevor wir zur praktischen Durchführung des obigen Verfahrens der angewandten Wesenslehre uns wenden, schon hier mit den parallelen Bestrebungen der Religion auf dem in Rede stehenden Gebiete unsere Zusammenstellung und Vergleichung beginnen.

Die angewandte Wesenslehre sucht ihre Aufgabe, eine einheitliche Weltanschauung und Aussöhnung der Widersprüche der Erfahrungserkenntnis herbeizuführen, durch die Lehre vom Herabsteigen des All-Einen zur Erscheinungswelt zu lösen. Dieselbe Aufgabe fällt nach dem Obigen auch der Religion zu. Auf welchem Wege nun strebt diese, die Religion, die Lösung ihrer Aufgabe an? Kennt sie etwas Ähnliches wie dieses Herabsteigen eines Höheren zur Welt der Erscheinung und einer Hineinbildung des ersteren in die letztere? Für die Religionen des klassischen Altertums ist diese Frage zu verneinen. Sie stellten sich das abschliessende Moment für ihre Weltanschauung zwar in Gestalt von Göttern vor, ihrer Vorstellung lag aber hierbei der Gedanke durchaus fern, daß diese Götter, so häufig sie auch als mit der realen Welt in persönliche Beziehung tretend gedacht werden, als die Verkörperung des höchsten Prinzips zur Welt herabsteigen, um dieses Prinziz der Menschheit durch Offenbarung näher zu bringen. Erst in der monotheistischen Religion des Judentums, das

Hindeutungen auf den gegenwärtigen Gedanken auch schon im Prophetentum enthält, taucht eine derartige Idee auf und zwar in Gestalt der Messiasidee. Wenn auch mehr unter der Vorstellung des Herstellers eines jüdischen Weltreichs, so wird doch der Messias bei dieser Idee schon gleichzeitig auch als menschgewordener Sohn Gottes (Psalm II, 7) und damit seine Sendung als ein Hineintreten Gottes in die Erscheinungswelt gedacht. Konkreter schon als bei dieser Messiasidee des Judentums tritt der Gedanke der Herabsteigung des All-Einen in die Welt der Erscheinung im Buddhismus auf. Dessen göttlicher Gründer Sakiamuni senkt sich nach Verlassen seines Göttersitzes als Strahl in den Leib eines Weibes und muß nach seiner vollen Menschwerdung seine Heiligkeit erst durch seinen Wandel auf Erden wiedergewinnen. Hier also ist der Gedanke des Herabsteigens des Absoluten in die Erscheinungswelt praktisch schon bis zu einem gewissen Grade verwirklicht. Offenbar am vollkommensten aber verkörpert sich dieser Gedanke im Christentum. Nach den Lehren des Christentums hat Gott aus sich selbst das Wort, den λόγος, der von Anfang bei ihm und mit ihm eins war, entlassen. „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Dasselbe ist durch seine Fleischwerdung („und an Geberden als ein Mensch erfunden“) in die Erscheinung ein- und durch sie hindurchgegangen, um in ihr seine Sendung zu erfüllen, die darin bestand, der Menschheit Gott als das Welterklärungs- und Weltversöhnungs-Prinzip zu offenbaren, und zwar zu offenbaren nicht aus einer seinerseits aus Offenbarung geschöpften Erkenntnis sondern unmittelbar aus seinem Gottsein und Gottleben. Gott steigt also in Gestalt seines Sohnes zur Erde herab. Ohne damit aufzuhören, Gott zu sein, wird er Mensch, d. h. bildet er sich vollständig in die Welt der Erscheinung hinein, um diese mit seinem Wesen, d. h. dem Wesen des Absoluten zu durchdringen und nach sich umzugestalten. Das ist der Grundgedanke des Christentums, und dieser Grundgedanke stimmt, wie aus alledem erhellt, durchaus mit dem nach dem Obigen auf rein logischem Wege gewonnenen Gedanken von dem Herabsteigen des All-Einen in die Welt der Erscheinung überein. Schon hier also tritt der Parallelismus zwischen der angewandten Wesenslehre und der Religion deutlich in die Erscheinung. Derselbe bleibt aber keineswegs hierauf beschränkt, sondern diese Erscheinung eröffnet als erste nur die Reihe von parallelen Erscheinungen, die uns im weiteren Verfolge der Darstellung überall entgegentreten und die innere Übereinstimmung der Grundgedanken des Christentums mit der All-Einheitslehre in das hellste Licht rücken werden.

2. Die Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und Welt. Gottesvorstellung.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

Soll das All-Eine, das wir als das Allesumfassende, das Unendliche in Raum und Zeit, das Vollkommene erkannt haben, auf die Erscheinungswelt übertragen werden, so bedingt dies eine Auseinanderlegung des All-Einen und zwar mit der Wirkung, daß auf der einen Seite das steht, was an der Erscheinungswelt dem Wesen des All-Einen und seinen obigen Eigenschaften am Nächsten kommt, das ist die Urkraft und der Urwille, auf der anderen Seite die sonstige Erscheinungswelt. Es bedingt dies also, daß das All-Eine auseinandergelegt wird in Gott und die Welt. Gott ist das All-Eine in Zeit und Raum versetzt. Er ist der selbst unerschaffene Erschaffer und Erzeuger der Welt, er ist die Grundursache aller Wirkungen und der diese darstellenden Wirklichkeit, er ist der Urquell alles Lebens und Seins und zugleich dessen Inbegriff und Inhalt. Die Welt ist das aus ihm Entlassene, das von ihm Ausgegangene, das wenn schon nicht in seinem Sein, so doch in seinem Dasein ihm Gegenüberstehende und Selbständige, die Welt in diesem Sinne ist also die Entgottung, das Un- und Gegengöttliche. Leitet man die Vorstellung von Gott vom All-Einen ab, so ist die weitere Folge hiervon, daß Gott nicht als eine Vielheit sondern nur als Einheit, also nur als einheitlicher, als einiger Gott gedacht werden kann. Eine Vielheit von Göttern hat in der All-Einheitslehre keinen Raum. Die All-Einheitslehre stellt eine Pyramide dar, bei der Alles in eine einheitliche Spitze ausläuft, wie Alles von dieser Spitze wiederum bei ihr auch ausgeht. In gleicher Weise Alles in einer Spitze zusammen und unter sich fassend muß bei ihr auch Gott gedacht werden. Gott ist nur ein Gott und als solcher der Inbegriff des Einheitlichen, des Alles Umfassenden, des Alles

Insichschließenden und unter sich Begreifenden. Er ist der einheitliche Grund alles Wirklichen und darum auch der Ausgangspunkt für alle Erklärungen des letzteren. „Gott als das weltsetzende Prinzip, ist die absolute Einheit von Gott und Natur, er ist der ideal-reale Einheitspunkt, in dem alle Gegensätze nicht ausgelöscht, sondern durchdrungen sind“ (Eckart).

Demnächst kann aber Gott als Nachbild des All-Einen nicht als ein Gegenstand der Wahrnehmung durch die äußeren Sinne gedacht werden, weil er als solcher der Körperwelt angehören und mit dieser örtlich im Raume und deshalb endlich sein müßte. Sondern Gott ist nur dem inneren Sinne wahrnehmbar und nicht Körper sondern Geist. „Gott ist Geist.“

Ferner müssen alle Eigenschaften, die wir beim All-Einen festgestellt haben, auch Gott zukommen. Wenn schon wir Gott bei der Hineinbildung des All-Einen in die Erscheinung auch in Raum und Zeit versetzen müssen, so müssen vor seinem Wesen doch die Schranken von Raum und Zeit verschwinden. Unendlich wie er ist, ist Gott auch in Raum und Zeit unendlich. Diese Unendlichkeit im Raume aber bedeutet, daß Gott überall gegenwärtig ist, daß er Alles durchdringend und in Allem ist. Inbezug auf die Zeit aber bedeutet seine Unendlichkeit, daß sein Dasein keinen Anfang und kein Ende hat, daß er stets gewesen ist und stets sein wird, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für ihn nicht sind, sondern das Immerdauernde, das Immergewesene und Immerbleibende, das Ewige sein Wesen bildet.

Wie das All-Eine so ist Gott auch unbedingt vollkommen. Der Begriff von dem Unvollkommenen ist von dem Begriffe Gott ausgeschlossen. Die Vorstellungen von Leid und Schmerz, von Mängeln und Gebrechen, von Übel und Sünde gehen in die Vorstellung von Gott, die aus dem All-Einen hergeleitet wird, nicht ein. Über allem Erdenleid erhaben und als der, bei dem Wollen und Können, Wille und Macht dasselbe ist, ist Gott die Verwirklichung alles Vollkommenen.

Anthropomorphisierung. Trotz all der bisherigen Eigenschaften, die wir vom All-Einen ausgehend Gott beilegen, wird Gott bei dieser Auffassung jedoch immerhin nicht in Beziehung zu der aus ihm entlassenen Welt gebracht. Bei allen diesen Eigenschaften steht Gott doch der Welt als etwas fremdes, unfaßbares und unnahbares gegenüber. Er ist bloß Idee und als solche ohne moralischen Wert für die praktische Daseinsführung. Wie wir von dem All-Einen, fassen wir es in seiner vollen begrifflichen Reinheit auf, für die praktische Daseinsführung keinerlei Gebrauch machen können, sondern wie wir uns für diese an die empirische Erkenntnis halten müssen, so muß auch bei der Hineinbildung des All-Einen in die Gottesvorstellung diese bis zu einem weiteren Punkte durchgeführt werden, von dem aus die Gottesvorstellung für unser Leben verwertbar wird. Das Letztere aber ist nur dadurch möglich daß wir die Gottesvorstellung in uns weiter ausbilden und zwar in dem Sinne, daß wir uns Gott unter Eigenschaften vorstellen, die wir selbst besitzen, daß wir diese unsere Eigenschaften auf Gott übertragen, mit anderen Worten: Gott personifizieren, Gott zur Person, zu einem persönlichen Gott machen. Nur dadurch wird es möglich, Gott mit der Welt und uns selbst in nähere Beziehung zu bringen, und indem wir die Gottesvorstellung zur Leitvorstellung für unsere ganze Daseinsführung machen, ihr auch praktischen Wert für uns zu verleihen. Fichte kennzeichnet dieses Verfahren, Gott zu einem persönlichen Gott zu machen, mit Recht als eine Herabziehung des Unendlichen in die Sphäre des Endlichen. Aber sicherlich ebenso Unrecht hat er, wenn er dies als eine „unziemliche Beschränkung“ bezeichnet. Auf dem Standpunkte aller bisherigen Monisten stehend, daß die Eigenschaften, die man dem Absoluten beilegt, nur verneinende sein können, übersieht er hierbei völlig, daß diese Hineinbildung des Unendlichen in das Endliche nach der ganzen Anlage unseres Erkenntnisvermögens schlechterdings der einzige Weg ist, um von Gott überhaupt eine Vorstellung zu erlangen, und daß diese Hineinbildung ebenso gerechtfertigt und für uns unerläßlich ist, wie wir trotz der im All-Einen aufgehobenen Verschiedenheiten für die praktische Daseinsführung das Bestehen dieser Verschiedenheiten zugrundelegen müssen. Selbstverständlich können im Hinblick auf die auch hierbei überall richtunggebende Vorstellung vom All-Einen bei dieser Übertragung nicht körperliche Eigenschaften von uns in Frage kommen, ja auch nicht einmal alle geistigen Eigenschaften. Wie vielmehr infolge der von der Gottesvorstellung unzertrennlichen Vorstellung vom Vollkommenen der Gottesvorstellung alles fernzuhalten ist, was der Vollkommenheit ermangelt, so können es auch nur die Vorstellungen von den höchsten unter unseren geistigen Eigenschaften sein, die wir hierbei auf Gott übertragen, und auch diese nur in einem Sinne,

bei dem sie alles Unvollkommene abstoßen und in den reinen Äther der denkbar größten Vollkommenheit erhoben worden.

In dieser Weise übertragen wir auf Gott die Fähigkeit des Wissens und Wollens. Gott, der mit solcher Personifizierung aus einem bloßen Vorstellungsinhalte zum Wesen geworden, wird uns nun ein Wesen, das sich unter den Formen des Wissens und Wollens betätigt. Dieses Wissen und Wollen aber, wenn schon wir es uns unter den Formen des menschlichen Wissens und Wollens vorstellen und vorstellen müssen, ist dennoch insofern ein von dem unseren verschiedenes, als es weder in seinem Verfahren noch in seinem Umfange an das Verfahren und den Umfang bei unserem Wissen und Wollen gebunden ist. Wissen und Wollen ist vielmehr bei Gott formell unmittelbar, ist ein sich selbst Wiederspiegeln, ist identisch mit dem göttlichen Sein selbst, und ist materiell an keinerlei Schranken gebunden: Gott ist allwissend und allmächtig. Wenn Schleiermacher dementgegen, obwohl auch er anerkennt, daß uns über Gott nur entweder negative oder bildliche, anthropomorphosierende Aussagen möglich sind, dennoch den Begriff der Persönlichkeit von Gott ferngehalten wissen will und Gott nur als lebendigen anerkennt, so trägt er der unvermeidlichen Notwendigkeit einer Speziaiiesierung der Gottesvorstellung offenbar nicht genügend Rechnung. Aber auch die sonstigen Eigenschaften, die wir an uns erkennen, sofern sie in der Richtung der Vorstellung des All-Einen liegen, können wir auf Gott übertragen, wenn wir sie uns zur höchsten Vollkommenheit gesteigert vorstellen. Neben der Allmacht und Allwissenheit legen wir daher Gott die Eigenschaften der Allgüte, der Allbarmherzigkeit, der Allweisheit bei und ferner folgern wir auch: Gott ist die Liebe, er ist der Wahrhaftige, der Heilige, der Gerechte, der Gnädige. Trotzdem Gott in solcher Weise mit unseren Eigenschaften ausgestattet (anthropomorphosiert) wird, führt dies doch nicht dazu, daß wir Gott als unser Ebenbild ansehen können. Sondern wie wir zur Vorstellung von Gott nur dadurch kommen konnten, daß wir das All-Eine in die Erscheinung hineinbildeten, und auch die von uns hergeleiteten Eigenschaften, um zu Eigenschaften des höchsten Wesens gemacht werden zu können, erst durch das All-Eine hindurchgehen mußten, um dadurch ihre Steigerung bis zur Vollkommenheit zu erhalten, ist Gott nicht unser Ebenbild, sondern sind umgekehrt wir Gottes Ebenbild.

Gott in der Religon.

Halten wir gegen diese Ausgestaltung des Gottesbegriffs auf Grund der Lehre vom All-Einen die Gottesvorstellungen, wie sie sich nach den Religionen der modernen Kulturvölker ausgebildet haben, so ergibt sich zunächst, daß bei den letzteren sämtlich Übereinstimmung darin herrscht, daß Gott nicht unter körperlichen Formen vorgestellt werden kann, sondern daß das seinem Wesen adäquate nur der Geist ist. Ebenso stimmen die Religionen der modernen Kulturvölker darin überein, daß Gott als das Absolute sich nicht in eine Vielheit spalten, sondern nur eines sein kann (Monotheismus). Endlich hat sich auch keine Religion, die die Gottesvorstellung näher ausgebildet hat, der Notwendigkeit entziehen können, Gott durch Beilegung gewisser, bis zur Vollkommenheit gesteigerter menschlicher Eigenschaften Persönlichkeit beizulegen. Am Weitesten ist in letzterer Beziehung vor dem auftreten des Christentums die jüdische Religion gegangen. Die Anthropomorphosierung Gottes ist bei ihr bis zu dem Maße durchgeführt, daß Gott selbst mit menschlichen Leidenschaften (Zorn, Haß usw.: „Jacob habe ich geliebt, Esau habe ich gehasset") behaftet gedacht und sogar in körperliche Berührung mit Menschen gebracht wird (Ringen Gottes mit Jakob). Im Übrigen ist der israelitische Gott, der im alten Testamente vorwiegend als der nationale Gott des Judentums behandelt wird, als Herr des Weltalls gedacht, der die Welt erschaffen hat, erhält, regiert, und der als Hüter seiner Gebote, ein gerechter Vergelter des Guten und unerbittlicher Rächer des Bösen ist. „Ich bin ein strenger und eifriger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchet bis ins dritte und vierte Glied. Denen aber, die meine Gebote halten, thue ich wohl, bis ins tausendste Glied."

Bildet so bei den Religionen der Kulturvölker der Anthropomorphismus die Brücke, auf der der Mensch sich näheren Zugang zu Gott verschafft und nähere Beziehungen zu ihm herstellt, so leidet diese Behandlung der Gottesvorstellung immerhin noch daran, daß auch bei ihr Gott noch außerhalb der Welt bleibt. Das Mittel der Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott hat die Eigenschaft, daß es einseitig vom Menschen ausgeht und deßhalb das absolute Wesen Gottes nicht in solcher Weise zu modifizieren und dem menschlichen Gemüte näher zu bringen vermag, daß der Mensch Gott unmittelbar erfaßt und durch diese Erfassung sich mit ihm verschmilzt. Das letztere wird erst im

Christentum erreicht, indem hier Gott entsprechend der Lehre vom Herabsteigen des All-Einen in die Welt der Erscheinung in Gestalt seines Sohnes zur Menschheit herniedersteigt, sich durch seine Fleischwerdung mit dem Menschen identifiziert und nunmehr den nächsten Teil seiner mit diesem Herabsteigen verbundenen Sendung erfüllt: dem Menschen unmittelbar Gottes Wesen zu offenbaren. Der Inhalt dieser von Gott selbst ausgehenden Offenbarung aber besteht darin, daß Christus das Verhältnis Gottes zum Menschen als das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern verkündet und damit die Liebe zum Grund- und Eckstein der christlichen Religion gemacht hat. In diesem Umstande liegt der große Offenbarungsgehalt der christlichen Religion, der über die Welt neues Licht ausgießend zur Heilstatsache für die Menschheit geworden ist, beschlossen. Gott ist nicht mehr der strenge eifrige Gott, der unerbittliche Rächer des Bösen, vor dem der Mensch im Bewußtsein seiner Unfähigkeit zum sündlosen Wandel beständig zittert und in Furcht lebt, er ist nicht mehr der Fernwaltende und in seiner Übergröße Unnahbare, dessen Namen selbst auszusprechen dem Juden als Frevel galt, sondern sein Verhältnis zum Menschen verwandelt sich in das Verhältnis, das uns von allen Beziehungen, die zwischen den Menschen bestehen als das natürlichste, engste, festeste gilt: in das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern. Ist doch dieses Verhältnis aufgebaut auf dem Gedanken der Liebe, jenes mächtigen und weltumspannenden Faktors, jenes unmittelbaren Abglanzes der unsäglichen Herrlichkeit und Güte Gottes in unserer Seele. Das was in der unbeseelten Natur die Himmelskörper lenkt, was sie zu einander zwingt, so daß sie, die sonst zu furchtbarer Zerstörung gegeneinander stürzen würden, in geregelten Bahnen umeinander kreisen, was der Sphären ewige Harmonie ausmacht, was die Wärme der Sonnenstrahlen für alles Lebendige auf Erden ist, was die Welt zusammenhält, erwärmt, belebt, das ist im Herzen des Menschen die Liebe. In dieser Welt des Auseinanderstrebens und der Gegensätze, des Kampfes und Widerstreits, in dieser Welt, in der auf Schritt und Tritt Tod und Vernichtung uns umdräut, ist sie das verbindende und zusammenführende, das aussöhnende, das heilende, das sänftigende und begütigende Element, sie ist Hingebung und Treue, sie ist Langmut und Nachsicht, Vergebung und Opferwilligkeit. Auf die Liebe eine Religion

aufbauen heißt daher die Welt mit Gott aussöhnen, heißt den Menschen über sich selbst empor heben und zu Gott zurückführen. „Du sollst Gott über alles lieben und deinen Nächsten gleich als dich. Das ist das vornehmste und größte Gebot. In diesem Gebot hanget das ganze Gesetz und die Propheten," sagt Christus, den ganzen Gehalt des Christentums in dieses eine Wort zusammenfassend. Und dieses göttliche Wort ausdeutend, preist Paulus in dem herrlichsten Lobgesang, der jemals aus einer Menschenbrust emporgestiegen ist, die Liebe mit den Worten: „Und wenn ich mit Menschen und mit Engelszungen reden könnte und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle." „Nun aber sind Glaube, Liebe, Hoffnung diese drei, die Liebe aber ist die größeste unter ihnen." In solcher Weise hat Christus das All-Eine inbezug auf das Wesen Gottes in die Erscheinung hineingebildet und hierauf bezieht es sich, wenn er in dem letzten Gebete vor seinen Jüngern das erhabene Wort spricht: „Vater, ich habe deinen Namen geoffenbaret den Menschen".

Der Akt des Herabsteigens des All-Einen in die Erscheinung, wie er sich nach der Lehre des Christentums darstellt, hat sich in diesem aber nicht in der Weise vollzogen, daß sich die Wirksamkeit des verkörperten All-Einen, des Gottmenschen Christus, auf die Offenbarung des Wesens Gottes beschränkt hätte. Er hat sich auch namentlich nicht so vollzogen, daß die Offenbarungstätigkeit ohne Widerstand vor sich gegangen und der Mensch gewordene Gott nach Beendigung seiner Tätigkeit im Stande der Erscheinung zu Gott wieder aufgenommen worden wäre. Vielmehr ist es für die Auffassung des Aktes des Herabsteigens des All-Einen nach der christlichen Lehre kennzeichnend, daß dieser Akt sich zu einem zwischen dem Gottmenschen und der Welt sich abspielenden Drama ausgestaltet hat und zwar zu einem Drama von unendlicher Erhabenheit und seelenbezwingender Gewalt. In diesem Drama tritt der Gottmensch Christus mit der von Gott abgefallenen Welt in einen Kampf ein, der sich dadurch zu so unvergleichlicher tragischer Höhe erhebt, daß er, der Gottmensch, er, der Herr auch über die Welt der Erscheinung und ihre Machtmittel, er, der allmächtige und alles vermögende, in diesem Kampf, auf alle seine Machtmittel verzichtend, seinen Feinden allein die sieghafte Macht des Gedankens entgegen stellt. In diesem

Kampf unterliegt der Gottmensch in der Erscheinung, ja er erleidet den schimpflichsten aller Tode, den Tod am Kreuz. Aber er erfüllt damit nur die Verheißung: „er wird der Schlange den Kopf zertreten und sie wird ihn in die Ferse stechen.“ Auch der Erscheinungsleib des Gottmenschen wird in Wirklichkeit nicht vernichtet, sondern geht aus den Fesseln des Grabes wieder hervor, um schließlich zu Gott aufgenommen zu werden. Die Erfolge des Kampfes aber, den der Gottmensch mit der Welt geführt, sind mit seiner Wiederaufnahme in Gott noch nicht vollständig, sie sind vielmehr zu diesem Zeitpunkte nur erst eingeleitet, aber sie reifen durch die Geschichte ihrer Vollendung entgegen und werden dadurch vollkommen werden, daß der vom Gottmenschen geoffenbarte göttliche Gedanke dereinst die gesamte Menschheit ergreifen und unter sich beschließen wird, es wird dies zusammenfallen mit der Zeit, da nur *ein* Hirte und *eine* Heerde sein werden. Und so wesentlich gilt nach dem Christentum dieser Kampf des Gottmenschen mit der Welt und die seinen Ausgang bildende vorübergehende Vernichtung der leiblichen Erscheinung, daß Christus selbst und zwar von seinen eigenen Anhängern in dem von ihm eingesetzten großen Mysterium des Abendmahls die fortwährende Erneuerung dieses Opfers verlangt: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“.

3. Das All-Eine als Prinzip der Welterklärung.

Charakter des Auseinanderlegungsaktes.

Hat uns die Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt, die wir nach dem Obigen als die Vorbedingung der Hineinbildung des All-Einen in die Welt der Erscheinung kennen gelernt haben, das Wesen und die Eigenschaften der Gottesvorstellungen erschlossen, so erweist sich diese Annahme der Auseinanderlegung des All-Einen, wenn wir ihr unter Aufdeckung ihres Wesens und ihrer Wirkungen nähertreten, auch als ein ebenso geeignetes Prinzip, um aus ihr die Gott gegenüberstehende Welt zu erklären. Berücksichtigen wir, daß die Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt an sich und vom Standpunkt der reinen Wesenslehre aus eine dem wahren Wesen der Sache und der Wirklichkeit zuwiderlaufende ist, insofern

sie trennt, was in Wirklichkeit zusammengehört, sofern sie Verschiedenheiten aufstellt, wo in Wirklichkeit nur Übereinstimmung herrscht, indem sie Widerstreit schafft, wo nur Einklang ist, so liegt es ohne weiteres hierin begründet, daß wir diese Auseinanderlegung von dem nurgedachten Gesichtspunkte aus, nicht als eine Teilung und Zerlegung des All-Einen in *gleichgeartete* Teile auffassen können, sondern daß die Produkte dieser Auseinanderlegung Gott und die Welt als eine Art *Gegensätze* zu einander gedacht werden müssen. Sofern wir aber auf der anderen Seite berücksichtigen, daß jene Auseinanderlegung doch nur zu dem Zwecke vorgenommen wird, um durch die Hineinbildung des All-Einen in die Welt der Erscheinung den Widerstreit auszugleichen, der zwischen Erscheinung und Wesen besteht, stellt sich die Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt ebenso auch als ein auf die *Wiedervereinigung* beider abzielender Akt dar und zwar in dem Sinne, daß nach Schaffung des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt auch schon in der Welt der Erscheinung und deren Einrichtungen eine Ausgleichung dieses Gegensatzes angebahnt wird. Volle Verwendbarkeit erhält aber der Gedanke der Auseinanderlegung des All-Einen durch die Entlassung der Welt aus Gott erst, wenn wir uns diese Entlassung nicht bloß als eine der Idee angehörige sondern als einen in die Zeit hinein versetzten *Wirklichkeitsakt* vorstellen. Unter diesem Gesichtspunkte haben wir uns den Entlassungsakt als einen solchen zu denken, der sich bis zu einem gewissen Grade *ohne bez. gegen den Willen Gottes* vollzogen, der sonach die *Entfernung*, die *Entfremdung*, die *Entzweiung*, den *Abfall* der Welt von Gott in sich schließt, der aber andrerseits, da die Auseinanderlegung des All-Einen, ohne dieses selbst aufzuheben, nicht für alle Zeiten erfolgt sein kann, auch nur als ein seiner Dauer nach beschränkter, ein zeitlich vorübergehender Akt erscheint, indem er als solcher seine Endschaft mit der Wiederherstellung des All-Einen durch die Aufhebung der Auseinanderlegung findet. Der in dem Entlassungsakte eingeschlossenen *Gegensätzlichkeit* zwischen Gott und Welt entspricht es dann, wenn 1. die Eigenschaften, die wir nach der Vorstellung vom All-Einen Gott beilegen, sich bei der Welt in ihr Gegenteil verkehren, 2. wenn sich die Entwickelung der Welt von Gott hinweg zu größerer Selbständigkeit

unter Begleiterscheinungen vollzieht, die als der Ausdruck des göttlichen Gegenwillens erscheinen. Der Wiederannäherung der Welt an Gott aber entspricht es, wenn sich neben der Entwickelung der Welt von Gott weg auch eine solche auf Gott zu vollzieht, und diese ihren Ausdruck 1. in dem Gottähnlicherwerden und 2. in der Überwindung der Gegensätzlichkeit durch die Versenkung und das Hineinleben in das Wesen Gottes findet. Fassen wir den Akt der Entlassung der Welt aus Gott in dieser Weise auf, dann erhalten wir hierin einen Schlüssel für die Erklärung der Welt, der uns den Zugang zu allen wesentlicheren mit der Welt verbundenen Erscheinungen eröffnet.

Gegensätzlichkeit zu Gott.

I. Die Gegensätzlichkeit zu Gott kommt dadurch zum Ausdruck, daß 1. wenn Gott unendlich im Raume und in der Zeit ist, dies bedingt, daß die Welt in Raum und Zeit endlich sein muß. Wo eine Mehrheit von Dingen im Raume ist, wie dies in der sinnenfälligen Welt der Fall, da begrenzen sich diese Dinge untereinander und müssen sie daher sämtlich endlich sein. Endlich im Raum ist der Planet, auf dem wir uns befinden, mag auch unser leibliches Auge ein Ende von ihm nicht absehen, endlich sind die übrigen Himmelskörper, auch die größten und fernsten, endlich ist selbst der Ätherraum, in dem die Himmelskörper sich bewegen, wenn auch unser Blick in dessen scheinbar unermeßlichen Tiefe sich verliert. Ebenso ist aber auch in der Welt alles endlich nach der Zeit. Die Welt ist entstanden mit dem Augenblicke der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt, und wird mit dem Augenblicke enden, wo diese Auseinanderlegung aufgehoben, die Welt also ins All-Eine zurückgenommen wird. Demgemäß hat alles auf der Welt auch zeitlich einen Anfang und ein Ende. Auch die Lebewesen auf der Erde, auch das Menschengeschlecht ist als Glied der in dem Auseinanderlegungsprozesse sich vollziehenden Entwickelung einmal entstanden und wird, wenn diese Entwickelung ihr Ziel erreicht hat, wieder vergehn. Entstehen und Vergehen des einzelnen Lebewesens sind nur das Abbild, die Wiederholung des Prozesses des Entstehens und Vergehens des Geschlechts der Lebewesen am Individuum, am Einzelwesen.

2. Gott ist ewige Ruhe, ist ewiger Ein- und Gleichklang. Die Gegensätzlichkeit zu Gott bedingt es daher, daß das Wesen der Welt Bewegung und Widerstreit ist. In

beständiger, zu keiner Zeit unterbrochener Bewegung befindet sich in allen ihren Teilen die leblose Natur. Wie die Himmelskörper in ununterbrochener Bewegung umeinander kreisen, wie auf der Erde unaufhörlich die Meere durch Ebbe und Flut gehoben und gesenkt, wie sie durch Strömungen in Bewegung gehalten, wie die Massen des Meeres in Gestalt von Wasserdampf in die Wolkenregionen emporgehoben werden und von da zu beständigem Kreislaufe in Gestalt der Niederschläge zur Erde zurückkehren, wie sich in der die Erde umgebenden atmosphärischen Lufthülle infolge der Ausgleichung der verschiedenen Wärmezustände eine stete Bewegung vollzieht, so ist auch jeder kleinste Teil der Materie, ist jedes Atom in jedem Augenblicke dadurch, daß sich unaufhörlich an ihm Veränderungen und Umbildungen vollziehen, in unausgesetzter Bewegung, ist Alles das Größte und Kleinste auf der Erde in beständigem Flusse. In gleicher Weise ist der Prozeß, den wir bei den organischen Wesen als Leben bezeichnen, nichts andres als ein Bewegungsprozeß. Ein solcher Bewegungsprozeß ist der Blutkreislauf im Körper, solche Bewegungsprozesse sind die Verdauungs-, die Blut- und Muskelbildungsvorgänge, sind die Atmungs- und Ausscheidungsvorgänge, deren Wirkungen sich auf die kleinste Zelle erstrecken, diese auch in ihren molekularen Teilen in beständiger Bewegung erhaltend. Leben ist Bewegung, Stillstand ist der Tod.

Bewegung ist aber auch gleichlautend mit Leiden. Jede Bewegung muß ein Ziel haben. So lange dieses Ziel nicht erreicht ist, bleibt Bewegung unerfülltes Streben. Das unerfüllte Streben aber beeinträchtigt das Gleichgewicht der Seele, ruft Unlust und Widerstreitsgefühle hervor, ist also Leiden. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint es selbst bei denen, die die Mittel und die Kräfte in sich besitzen und damit auch von der Aussicht erfüllt sind, das Ziel des Strebens zu erreichen. Denn auch in diesem Falle fehlt eben noch etwas zum vollen Befriedigtsein, zum Glück. Noch deutlicher aber tritt der Charakter des als Bewegung sich darstellenden Strebens als Leiden auf, wo die Kräfte und die Mittel zur Erreichung des Ziels nicht hinreichen. Hier kann das Streben zur Qual werden, die sich bis zur Verzweiflung steigert. Ist aber das Ziel erreicht, so tritt alsbald ein anderes Ziel an dessen Stelle, das Befriedigtsein macht alsbald neuen Wünschen, das erreichte Ziel einem neuen Ziel, der

Besitz dem Streben nach neuem Besitz, die Stillung der Lust dem Verlangen nach neuer Lust Platz, „und im Genuß verschmacht ich nach Begierde“. Mit der unausgesetzten Bewegung ist daher dem Leben auch unausgesetztes Leiden eigen.

Bewegung ist ferner auch gleichbedeutend mit der Aufhebung der Ruhe und des Gleichgewichts. Wo Bewegung ist, ist Widerstand und dieser Widerstand kann nur durch die Entgegensetzung der Kräfte überwunden werden, Bewegung ist also Kampf und Streit. Dieser Kampf und Streit tobt in der Welt, wo immer wir hinsehen. Er tobt in der leblosen Natur, wo die Naturgewalten sich gegenüberstehn und in unausgesetztem Kampfe einander zu verdrängen suchen, er tobt im Brausen des Sturmes, tobt in den zuckenden Blitzen und im Rollen des Donners, er tobt in der Brandung des Meeres und den verheerenden Fluten der Wolkenbrüche. Kampf und Streit füllt aber ebenso auch das gesamte Dasein der Lebewesen aus. Nur im beständigen Kampfe gegen die Naturkräfte können sich diese erhalten und bei alledem kämpfen sie doch nur, um unfehlbar schließlich zu unterliegen. Die Geschöpfe sind so eingerichtet, daß sie, um leben zu können, körperliche Gegenstände der Außenwelt als Nahrung in sich aufnehmen müssen. Es kostet nun keine Mühe, uns zu denken, und sollte, so vermeinen wir, auch dem Schöpfer keine Mühe gekostet haben, die Welt mit solchen Vorräten auszustatten, daß die auf ihr lebenden Geschöpfe das zu ihrer Erhaltung erforderliche, im Verhältnis ja noch dazu nur äußerst geringfügige Quantum von Nahrungsmitteln sich reichlich und mühelos zu verschaffen in der Lage wären. In Wirklichkeit aber ist dem anders. Tatsächlich ist den Geschöpfen der Nahrungsspielraum so zugemessen, daß sie meist nur unter Aufbietung aller ihrer geistigen und körperlichen Kräfte der Natur das für sie unbedingt Erforderliche abzuringen vermögen. Bei den Menschen wird zwar für Einige dieser Zustand infolge der ungleichen Güterverteilung, die sie vor Nahrungssorgen bewahrt, durch die bestehende staatliche und soziale Ordnung gemildert. Für die erdrückende Mehrzahl aber besteht dieser Zustand, bei dem der Hunger und die Entbehrung als furchtbare Geißel hinter den Menschen steht, ihn schonungslos immer von Neuem zur Arbeit antreibt und gegen jedes Unvermögen unerbittlich ist. Zu diesem Kampf um des Leibes Nahrung tritt aber nun auch noch der Kampf hinzu, den

der Mensch sonst gegen die blindwaltenden Naturkräfte zu führen hat. Frost und Hitze, Regen und Sturm, Dürre und Überschwemmung sind in gleicher Weise seine Feinde wie die Dünste der Sümpfe, wie die verheerende Macht des Feuers und die Fluten des Meeres, wie das schleichende Gewürm und die reißenden Tiere der Wildnis. So ist Bewegung Leiden, ist sie Kampf und Vernichtung, die sich beim höchsten der Geschöpfe auch zum höchsten Maße steigert.

3. Die weitere Eigentümlichkeit, die wir an dem Akte der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt nach dem Obigen zu konstatieren hatten, bestand darin, daß sich diese Auseinanderlegung in einer Entwickelung der Welt von Gott hinweg vollzieht und zwar in der Weise, daß jede weitere Stufe dieser Entwickelung von gewissen, den Charakter einer Strafe an sich tragenden, bis zu Übeln sich steigernden Mängeln begleitet wird. Hiermit hat es folgende Bewandnis. Die Welt tritt bei dem in Rede stehenden Auseinanderlegungsakt nicht in einer alle ihre Teile umfassenden einzigen Erscheinungsform auf, sondern es sind verschiedene Erscheinungsformen, in denen sie in Gegensatz zu Gott tritt. Ferner gleichen sich diese Erscheinungsformen auch nicht inbezug auf den Grad ihrer Entgegensetzung gegen Gott, sondern weisen eine stufenweise Steigerung dieses Gegensatzes auf. Endlich ist es auch von Bedeutung, daß diese Erscheinungsformen geschichtlich nicht sämtlich gleichzeitig und nebeneinander aufgetreten, sondern daß sie nacheinander entstanden sind und zwar in der Reihenfolge, daß die sich von Gott mehr entfernenden nach den sich weniger entfernenden aufgetreten sind. Diesen Erscheinungsformen ist nun sämtlich eigen, daß sie in demselben Maße, in dem sie sich von Gott entfernen, in demselben Maße auch von Erscheinungen begleitet werden, die gewissermaßen den Charakter einer Vergeltung, einer Sühne, einer Strafe wegen der Entfernung an sich tragen.

Im einzelnen sind diese Erscheinungsformen und ihre Begleiterscheinungen die nachstehenden. Die erste unter diesen Erscheinungsformen bildet die unbeseelte Natur. Ihre Selbständigkeit Gott gegenüber kommt dadurch zum Ausdruck, daß ihre Bewegungsvorgänge sich nach festen Gesetzen, die wir als Naturgesetze bezeichnen, vollziehen. Im Mangel einer Beseelung der Materie kann bei dieser Stufe von strafenden Begleiterscheinungen nicht die Rede sein, doch

liegt es immerhin schon in der Richtung jener Idee, wenn der leblosen Natur die Mängel und Unvollkommenheiten anhaften, die im allgemeinen allem Geschaffenen eigen sind, die Endlichkeit in Zeit und Raum, die in der Bewegung liegende Störung des Gleichgewichts und der Harmonie. Auf die leblose Natur folgt das Pflanzenreich. Bei ihm zuerst tritt die Bewegung in Gestalt des Lebens auf, das von einem Mittelpunkt beherrscht, seinen eigenen Gesetzen, den Gesetzen der organischen Welt, folgt und in dieser Eigenschaft verglichen mit der unorganischen Natur schon als wesentlich selbständigere Erscheinungsform sich zu erkennen gibt. Mit diesem Fortschritte in der Richtung erhöhter Selbständigkeit ist aber andererseits auch alsbald die Belastung mit entsprechenden Hemmungserscheinungen verbunden. Mit der Pflanzenwelt zuerst tritt der Kampf mit den Naturgewalten und als dessen Abschluß das Vergehen, das Absterben, die Vernichtung, der Tod des individuellen Organismus auf, mit dem Leben ist auch der Tod eingezogen. Der nächste Schritt auf dem Wege größerer Entfernung von Gott wird sodann in der Tierwelt gemacht. Der Geist, der in der Pflanze, noch seiner selbst nicht bewußt, ein rein vegetatives Leben führte, schlägt im tierischen Geiste zum ersten Male die Augen auf. Was dem Tiere an vegetativen Lebensäußerungen und Kräften entzogen ist, wird ihm ersetzt durch das Erkenntnisvermögen und den Willen. Durch jenes erzeugt es die Welt in sich als Vorstellung, durch diesen wirkt es auf die Außenwelt ein, um sich das zu seinem Dasein und seiner Entwickelung Erforderliche zu verschaffen. Dem göttlichen tritt im tierischen Geiste ein Faktor gegenüber, der, ebenfalls mit Bewußtsein ausgestattet, ein Leben für sich lebt. Mit diesem bedeutsamen Fortschritt gehen freilich auch hier ebenso bedeutsame Übelserscheinungen Hand in Hand. Mit dem Denken und Fühlen zugleich hat in der Tierseele die Empfänglichkeit für Leiden und Schmerz ihren Einzug gehalten. Der Kampf, der von der Pflanze mit den Naturgewalten unbewußt geführt worden, wird von dem Tiere bewußt aber auch unter der Begleiterscheinung des Schmerzes geführt, der in tausend verschiedenen Gestalten an das Tier herantritt und sich auch bei ihm schon bis zu den schlimmsten Qualen steigern kann. Das Absterben, der Tod, eine bei der Pflanze ebenfalls unbewußt eintretende Erscheinung, wird bei dem Tiere in den meisten Fällen ebenfalls

durch Schmerzen eingeleitet und geht unter Schmerzen vor sich. Noch aber waren bei dem Tiere die dem göttlichen Geiste entsprechenden Fähigkeiten des Erkennens und Wollens an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gebunden. Noch gehen jene Fähigkeiten über diesen Trieb nicht hinaus. Da tritt als letzte und höchste Stufe der Selbständigkeit der Mensch auf. Das Kennzeichen seines Geistes ist die Vernunft d. h. das von dem Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb losgelöste Erkennen und Wollen, das Erkennen und Wollen im Zustande der Freiheit (I a 37). Das Erkennen, das beim Tiere an den Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb gebunden ist, mißt nun das ganze Bereich seiner Anlage aus, verbreitet sich über die ganze erkennbare Welt und gelangt am Ende derselben zur Vorstellung von Gott selbst. Ja nicht genug damit. Auch über Gott erhebt sich der kühne Menschengeist, indem er Gottes Schöpfung gegen das Bild von Vollkommenheit, das er sich in seiner Vorstellung gemacht, hält und hierbei selbst soweit geht, daß er Gott und seine Werke meistert. In gleicher Weise schweift sein W i l l e ins Ungemessene. Durch ihn sucht er sich die Welt untertänig zu machen, sie nach seinen Bedürfnissen umzuändern und einzurichten. Ja er grübelt sogar darüber nach, wie er dem Tode seine Beute entziehen kann, um sein Leben zu einem unvergänglichen zu machen. Ginge es, so würde der Mensch am Liebsten durch die Werke seiner Kunst selbst Menschen schaffen, und mit alledem Gott ein vollständig selbstständiges Geschlecht gegenüberstellen, d. h. den Auseinanderlegungsakt des All-Einen in Gott und die Welt zu einem unwiderruflichen, ewigen machen (Prometheussage).

Der kühne Allzukühne! Er gewahrt nicht, daß ihm Gott, während er ihn auf der einen Seite durch die Zuteilung der Vernunft unmittelbar in seine Nähe emporgehoben, auf der anderen Seite durch die Beigaben zu dieser Vernunft Nackenschläge erteilt, die ihn, den Vermessenen, den Himmelanstürmenden nur zu jäh in die Tiefe jämmerlicher Hilflosigkeit und oft genug auch der Verzweiflung zurückschleudern. Sein kühnes Vor- und Eindringen in das Wesen der Welt bezahlt er nur allzubald mit der Erkenntnis, daß der ungemessenen Freiheit des Erkennens nicht auch eine ungemessene Möglichkeit des Erkennens entspricht, daß diese letztere vielmehr eingehegt ist in engste Grenzen, bei denen ihm nur ein verschwindend kleiner Teil der Welt zu erkennen

verliehen ist. Und selbst diese wenigen Erkenntnisse, was sind sie? Überall nur der Oberfläche angehörig und mit dem Fluche des immanenten Widerspruchs behaftet, werden auch sie hierdurch noch vergällt. Dabei wird die künstliche Entwickelung der geistigen Kräfte, die man mit „Bildung“ bezeichnet, auch sonst dem Menschen vielfach die Quelle zahlreicher Leiden. Mit ihr zugleich und in gleichem Schritte vollzieht sich eine Umbildung der Seele und des Leibes, die bei beiden auch die Empfänglichkeit für Schmerzen steigert. Der Gebildete ist einer viel größeren Anzahl von Schmerzen und viel größerer Intensität der letzteren zugänglich als der Naturmensch. Mit der Bildung wachsen ferner auch die Bedürfnisse. Da aber nur Wenige in der Lage sind, alle ihre Bedürfnisse zu befriedigen, schaffen sich die Meisten mit der Ausbildung von Bedürfnissen nur ebensoviel Gelegenheiten, sich unglücklich zu fühlen. Mit der Bildung, namentlich der Ausbildung der Wissenschaften, sind aber auch sonst mannigfache Wirkungen verknüpft, die den Eindruck eines ihnen anhaftenden Unsegens machen. So z. B. ist dies der Fall bei der Aufdeckung des Verlaufs tödlicher Krankheiten durch die Medizin. Welche Qualen hat der Wissende angesichts der offen vor ihm liegenden bisweilen entsetzlichen Leiden auszustehen, die seiner harren, wo der Nichteingeweihte sich über die Schwere des Leidens durch Hoffnung auf Besserung hinwegsetzt! Während ein Faust, von dämonischem Wissensdrang getrieben, sich der Verzweiflung hingibt, lebt sein Famulus in der Einfalt seiner Selbstbescheidung ein Leben der Ruhe und des innern Gleichgewichts. Was aber den Willen anlangt, so enthält er wohl eine unendliche Steigerung gegen den tierischen, aber wie teuer muß der Mensch diesen Vorzug bezahlen! Mit einem ganzen Heer von neuen Wohlgefühlen ist auch ein gleich großes Heer von neuen Schmerzgefühlen in das Menschenherz eingezogen. Mit dem Blick in die Zukunft geht die Sorge Hand in Hand, an den Blick in die Vergangenheit heftet sich das Gefühl der Reue. Im Gefolge der Liebe schreitet der Gram und die Eifersucht einher, im Gefolge der Bewunderung Neid und Mißgunst. Dem Glück hängt sich die Sorge um den Verlust an und dem Genuß der Schmerz der Entsagung. Mit der Erlangung der Freiheit des Willens sind wir auch auf sittlichem Gebiete frei geworden. Was dem All-Einen gegenüber als durchaus unzulässiger Widerspruch

mit dessen Wesen ausgeschlossen war, daß der Mensch sich selbst dem Willen Gottes entgegensetzen kann, daß es also eine Sünde in der Welt gibt, das ist durch die Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt und durch den Gegensatz, der dadurch zwischen beiden geschaffen worden, möglich geworden. Aber darin, daß wir vermöge jener Freiheit, auch dem Willen Gottes zuwiderhandeln, daß wir sündigen können, darin eben liegt der Fluch, der der Freiheit des sittlichen Wollens für uns anhängt. Die Sünde bringt das leibliche und geistige Verderben über den Menschen, sie straft ihn mit den Qualen des Gewissens und jagt ihn der Verzweiflung in die Arme.

Auch mit den sogenannten sozialen und wirtschaftlichen Fortschritten steht es so, daß das in Frage befangene Moment der Sühne wegen der von Gott hinweg sich vollziehenden Entwickelung Anwendung findet. Überall entspricht bei ihr reichem Lichte tiefer Schatten. Nehmen wir den sogenannten Industrialismus, jenes wirtschaftliche System, das unter Benutzung der Erfindungen der Neuzeit namentlich der Dampfkraft und der Elektrizität die Arbeit fabrikmäßig organisiert hat. Dieses Wirtschaftssystem hat eine enorme Vermehrung der Gütererzeugung herbeigeführt und man hätte meinen sollen, daß nun die goldene Zeit mit ihm hätte anbrechen müssen, die goldene Zeit, in der sich die Fülle der Güter auch über den einzelnen ergießen mußte. Und doch ist dem nichts weniger als so. Schneller und stärker als die Güter haben sich unter diesem System auch die Menschen vermehrt, und so hat es geschehen können, daß sich unter diesem System der Anteil des einzelnen an den Gütern verhältnismäßig nur um ein geringes gesteigert hat, wohl aber der Unterschied zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden ein viel größerer geworden ist als unter früheren Wirtschaftssystemen. Die Wirkung des Industrialismus ist also stellenweise der Pauperismus und das Proletariat. Dabei hat dieses System den Arbeiter dem Hause und der Familie entfremdet, häuft es die Arbeiter massenhaft in Fabriken zusammen und ermöglicht ihnen dadurch eine Organisation, die, wenn sie auf nützliche Ziele gerichtet ist, segensreich wirken kann, die aber um so gefährlicher werden muß, wenn sie sich in den Dienst der Massenverhetzung und Aufreizung stellt. Auch daß die durch den Industrialismus bewirkte Vermehrung der Güter größere Zufriedenheit herbeigeführt hätte, läßt sich nicht behaupten. Im

Gegenteile ist die Unzufriedenheit unter diesem System gewachsen. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den sozialen und wirtschaftlichen Maßnahmen der Gewerbefreiheit und der Freizügigkeit.

Genug, wo immer wir im Leben das gewahren, was wir mit „Fortschritt" bezeichnen, gewahren wir überall auch Mängel und Übel, die sich an den Fortschritt heften.

Entwickelung nach Gott hin.

II. Der Akt der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und der Welt hat aber auf der anderen Seite auch einen Charakter, der ihn als eine Entwickelung in der Richtung auf Gott zu erscheinen läßt. „Die Kreaturen sind ein Weg von Gott hinweg, aber auch ein Weg zu Gott" (Eckhart). Und zwar tritt diese Richtung 1. darin hervor, daß die verschiedenen, im Vorstehenden gekennzeichneten Stufen der Erscheinungsformen der Welt, von einem anderen Standpunkt als dem bisherigen betrachtet, hinwiederum eine Annäherung an das Wesen Gottes bedeuten. Fast man diese Stufen nämlich vom Standpunkte der Unabhängigkeit und Selbständigkeit im Verhältnis zu Gott ins Auge, so erscheinen sie in ihrer Aufeinanderfolge als Entfernung von Gott, legt man aber das ausschlaggebende Gewicht auf einen Vergleich beider inbezug auf ihr sonstiges Wesen, so ist unverkennbar, daß in jenen Stufen das Gegenteil einer Entfernung also eine Annäherung an Gott, ein Ähnlicherwerden mit Gott zum Ausdruck kommt. Von jenem Standpunkte aus erschien als die von Gott entfernteste Erscheinungsform der Mensch, als die nächste die leblose Natur, von diesem erscheint umgekehrt die leblose Natur am entferntesten und der Mensch am nächsten. Denn Gott ist nach dem Obigen Geist. Ähnlich kann ihm also nur sein, was ebenfalls die Eigenschaft des Geistigen an sich trägt, das aber sind die Lebewesen vermöge des in ihnen sich vollziehenden geistigen Lebens. Da nun die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, entsprechend der Beschränktheit unseres Fassungsvermögens, erst von den menschlichen entlehnt und hierbei nur die ausgebildetsten und vollkommensten von ihnen in Anspruch genommen worden sind, so ergibt sich hieraus auch, daß unter den Lebewesen der Mensch die Gott am nächsten kommende Erscheinungsform ist, während die Erscheinungsformen der Tier- und Pflanzenwelt zwar ebenfalls eine steigende Entwickelung auf Gott zu aufweisen, aber in diesem Betracht hinter dem Menschen zurückstehn. Von der leblosen Natur, in der die blindwaltenden Naturkräfte, und von dem Pflanzenreich, in dem gleich unbewußt die Lebenskräfte herrschen, durch das Tierreich hindurch, das bereits mit der Fähigkeit des Erkennens und Wollens ausgestattet ist, steigen die Erscheinungsformen der Welt auf zum Menschen, der durch die in der Vernunft liegende Freiheit des Erkennens und Wollens Gott an die Seite tritt. Aus diesem stufenweise aufsteigenden Prozeß entnehmen wir unsere Vorstellung von der Bestimmung zur Vervollkommnung, aus ihm schließen wir auf den göttlichen Willen und das höchste Gut. (1b 175 ffg.) Erschien uns die erstgedachte Entwickelung zur Selbständigkeit als ein Moment der Entzweiung und des Abfalls von Gott, so erscheint sie uns unter dem letztgedachten Gesichtspunkt betrachtet als die Aussöhnung und Wiedervereinigung mit Gott.

2. Die als Übel auftretenden Begleiterscheinungen zu den einzelnen Erscheinungsformen, die wir bei der Lehre vom All-Einen und dessen Auseinanderlegung in Gott und die Welt als Ausdruck und Wirkungen des Gegenwillens Gottes ansehen müssen, und die sich bei den einzelnen Erscheinungsformen in dem Maße ihrer Entfernung von Gott steigern, bilden im Dasein des höchsten der Lebewesen des Menschen den Gegendruck gegen die Entwickelung zu einem wunschgemäßen Zustande des Daseins. Sie werden als Schmerz, Leid, Weh, Qual empfunden und gelten dem Menschen in dieser Eigenschaft als dasjenige, was er als sein Wesen beeinträchtigend, was er als das ihm Widerwärtige, das zu Fliehende, das Abzustoßende, das zu Überwindende ansieht. Haben nun aber jene Erscheinungen nach der All-Einheitslehre ihren Grund in dem Gegenwillen, den Gott der Entfernung der Geschöpfe von sich entgegensetzt, so ist hierin gleichzeitig gegeben, daß, wenn es gilt, die fraglichen Erscheinungen zu überwinden, dies nur dadurch möglich ist, daß die Entfernung von Gott durch Annäherung an ihn, durch Versöhnung und Wiedervereinigung mit ihm rückgängig gemacht und damit gleichzeitig auch jene Wirkungen überwunden und aufgehoben werden. Diese Annäherung, diese Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott kann nur dadurch herbeigeführt werden, daß der Mensch die Vorstellung von Gott, zu der er allein unter den Lebewesen sich emporzuschwingen vermag, dazu benutzt, um die Entfernung, Entzweiung, den Abfall von Gott durch Hin-

bildung seines Daseins und Wesens zu Gott wieder rückgängig zu machen.

Hier ist es nun, wo sich am Baume des Lebens jener stärkste Ast ansetzt, den wir als den Vorstellungskreis der Religion bezeichnen, jener Vorstellungskreis, der im Leben des einzelnen wie der Völker zu allen Zeiten den mächtigsten Einfluß geübt hat so zwar, daß er jederzeit für die Geschicke der Menschheit in erster Linie maßgebend geworden ist. Die Religion ist hiernach die Summe der Vorstellungen und Tätigkeiten des Gemüts, durch welche der Mensch auf dem Wege der Gottesvorstellung die Entzweiung, den Abfall von Gott rückgängig zu machen sucht. Gleichzeitig ergibt sich aus dieser Entstehung der Charakter der Religion und insbesondere auch ihr Verhältnis zur Seinswissenschaft. Jene Übel, die sich an die Entfernung von Gott knüpfen, werden nicht von dem Erkenntnisvermögen empfunden. Das Erkenntnisvermögen stellt sie vielmehr bloß fest. Sondern das Gemüt ist es, auf dem sie lastend ruhen, das gegen diesen Druck durch Gegendruck reagiert, das die Belastung und Entlastung zu beseitigen trachtet. Daraus folgt ohne weiteres auch, daß bei der Religion nicht das Erkennntisvermögen sondern das Gemüt das maßgebende Moment ist, den Primat hat und haben muß. Seine Tätigkeit ist hierbei eine dreifache. 1. die der Versenkung, des Hineinlebens in Gott, 2. der Herstellung unmittelbarer Beziehungen zu Gott durch Anrufung desselben und Einwirkung auf seinen Willen, 3. der Einrichtung des Denkens und Wollens nach dem, was der Mensch als Gottes Wille erkennt. Da auf der anderen Seite aber alle diese Betätigungen die Gottesvorstellung zur Voraussetzung haben und diese nach Lage der Sache auch stellenweise vom weitestgehenden Einfluß für die Vorstellung von der Welt und deren Einrichtung wird, so nimmt an der Religion auch das Erkenntnisvermögen nicht bloß teil und zwar in demselben Grade stärker, in dem das gesamte geistige Niveau des einzelnen oder der Völker ein höheres ist, sondern es nimmt von diesem Umstand auch die für die Kulturvölker von so mächtigem Einfluß gewordene Erscheinung ihren Ausgang, daß der Vorstellungskreis der Religion mit den sonstigen Erkenntvorstellungen in Widerspruch treten kann. Von hier aus ergießt sich also der breite Strom jener Bewegung, die in dem Konflikte zwischen Wissen und Glauben besteht und die namentlich in der Gegenwart die Gemüter so mächtig und tief erfaßt hat. Aus dieser Entstehung des Konflikts zwischen Wissen und Glauben wird nun auch ohne weiteres klar, warum dem Menschen so sehr daran gelegen sein muß, diesen Konflikt zu beseitigen. Denn wenn in der Tat das Erkenntnisvermögen außer Stand wäre, sich mit der Gottesvorstellung und den aus ihr für die Welt gezogenen Folgerungen in Einklang zu setzen, so würde dies nichts anders heißen, als daß sich das Erkenntnisvermögen jener Wiedervereinigung mit Gott, von der die Beseitigung des Übels in der Welt abhängt, entgegengesetzt, und sofern Gott selbst die Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens bestimmt hat, auch heißen, daß Gott selbst diese Aussöhnung nicht wolle.

Es ist nun von größtem Interesse zu verfolgen, wie sich die nach dem Vorstehenden gezogenen Folgerungen aus dem Gedanken der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt und deren praktische Anwendung auf die Erscheinungswelt in den Lehren des Christentums ausprägen. Soviel zunächst die Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Welt anlangt, so tritt diese nach der Mosaischen Schöpfungsgeschichte nicht alsbald mit dem die Auseinanderlegung bildenden Akte der Erschaffung der Welt schon hervor. Im Gegenteil erscheint nach ihr dieser Akt als eine spontane, nur dem Gleichklang des göttlichen Willens entsprungene Tätigkeit. Gott ist mit dem von ihm Geschaffenen zufrieden. „Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da es war sehr gut.“ Erst nachdem die Menschen vom Baume der Erkenntnis gegessen, d. h. nachdem mit der ersten Sünde die Binde von ihren Augen gefallen war, erst nachdem sie der in der Vernunft liegenden Freiheit des Erkennens und Wollens sich bewußt worden, erst da tritt der Zwiespalt zwischen Gott und Welt auf und zwar alsbald in der Weise, daß Gott jenen schweren Fluch gegen das abtrünnig gewordene Elternpaar der Menschheit schleudert, unter dem seitdem das Menschengeschlecht seufzt: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Lebelang. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen.“ Zugleich aber verfällt mit diesem Fluche der Mensch auch der zeitlichen Begrenzung seines Lebens: „Du bist Erde und sollst zur Erde werden.“ Welch' wunderbare Andeutung der sonst nur tiefstem Nachdenken sich erschließenden Dinge liegt doch in dieser zunächst nur dem Gefühle entsprungenen Art und Weise, wie hier der Auseinanderlegungsakt des All-Einen

behandelt wird und namentlich in jener Annahme eines erst mit dem freien Erkennen bei dem Menschen eingetretenen Gegensatzes zu Gott! Wie deutlich tritt hier schon hervor, was sich oben als das Produkt der sämtlichen Untersuchungen über das Sein ergeben: daß der Konflikt zwischen Wesen und Erscheinung seinen Ausgang von der Freiheit des Erkennens und Wollens, mit anderen Worten von dem Auftreten der Vernunft nimmt! Aber auch im übrigen wird der Gedanke von dem Akte der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt und seine Wirkungen im Christentum zu seiner klassischen Höhe erhoben. Die Welt erscheint nach ihm als das Irdische, als das Fleisch, Gott als das Himmliche als Geist. Das erstere ist das Böse, das Verdammliche, das Gott Widerstrebende und darum Abzulegende und Zuüberwindende. Mit ihm tritt der zur Erscheinung herabgestiegene Gott Christus in den Kampf. Das Fleisch soll durch ihn von dem Geiste überwunden werden, soll zum Geist emporgehoben, soll vergöttlicht werden, ein Gedanke, den das Mönchtum und das Asketentum in einseitiger Verfolgung seiner Tendenz bis zu dem Grundsatze von der völligen Abtötung des Fleisches schon auf Erden weiter ausgebildet hat. In gleicher Weise wird aber der Gedanke von der Hinwegbildung der Erscheinungswelt von dem Wesen auch in seinen Einzelheiten für das Christentum die Grundlage der wesentlichsten Lehren. Auf ihm fußend, bekämpft dasselbe diejenige Ausbildung der Erkenntniskräfte und Willensentfaltungen, die der Gottesvorstellung abgewandt sind. Sie sind abzulegen, sie haben derjenigen Erkenntnis Platz zu machen, die auf eine Aufhebung des Auseinanderlegungsaktes gerichtet sind. Es wird der Grundsatz verkündet: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr das Reich Gottes nicht ererben," und vor der Weisheit, die Gott widerstrebt, mit dem Worte gewarnt: „Der Herr erhaschet sie in ihrer Klugheit, er macht die Weisheit der Verständigen zu nichte."

Die ganze weltumspannende Heilsgewalt, seine ganze seelenerschließende Wirksamkeit und die ganze gewaltige Wucht seines Wesens entfaltet das Christentum aber erst nach der Richtung der Bildung der Welt zu Gott hin. Wollen wir uns diese Wirksamkeit völlig klar machen, so müssen wir zuvor die Wirkungen des Satzes, daß Bewegung für die Welt gleichbedeutend ist mit Leiden, den wir oben nur für die Welt im allgemeinen gekennzeichnet, uns hier noch einmal und zwar in seiner Anwendung insbesondere auf den Menschen vorführen, d. h. müssen wir uns vor Augen führen, wie dieser Grundsatz im Wesen und der Daseinsführung des Menschen seinen besonderen Ausdruck findet, um dann zu sehen, wie auf solchem Untergrunde und von solchem Nährboden aus das Christentum einem mächtig sich entfaltenden, himmelanstrebenden Baum gleich getrieben von innerer Notwendigkeit emporwächst.

Bewegung ist Leiden. Leben ist Bewegung, also ist Leben: Leiden, Leiden vom ersten Atemzuge an, den der Mensch tut bis zu dem Augenblicke, da er seinen Geist aushaucht. An der Wiege des Menschen steht Ohnmacht und Hilflosigkeit, die Zeit seiner Reife begleitet Sorge und Kampf, den Ausgang des Menschenlebens umgeben die Schrecken des Todes. In jammervollster Hilflosigkeit wird der Mensch, seiner selbst nicht bewußt, von ihm unbekannten Mächten in die Welt getragen. Er kommt mit Gliedmaßen auf die Welt, die noch zu keinem Gebrauche tauglich sind, mit Beinen, die noch nicht gehn, mit Armen, die noch nicht greifen, mit Augen, die noch nicht sehen können, mit einem Geiste, der noch nichts erkennen, mit einer Seele, die noch nichts fühlen kann. Überließen ihn seine Erzeuger oder Mitmenschen sich selbst, so würde er unfehlbar und in kürzester Zeit den lebensfeindlichen Einflüssen, die ihn umgeben, erliegen. In einem Zeitraume, der den vierten Teil eines durchschnittlichen Menschenalters ausmacht, gelangen seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten dann soweit zur Entwickelung, daß er der Handlungen fähig wird, und in einem weiteren gleichlangen Zeitraum soweit, daß er Herr seiner selbst selbständig im Leben auftreten kann. Kaum aber, daß er zu einer gereifteren Lebensauffassung sich durchgerungen, so wird er, wenn das nicht schon früher geschehen ist, durch den allen gleichmäßig beschiedenen Tod aus dem Dasein wieder abgerufen. Was dazwischen liegt, ist Leiden und Kampf: Kampf um des Leibes Nahrung und Notdurft, Kampf um die Ehre unter seinen Mitmenschen, Kampf um die Existenz seiner Angehörigen, Kampf mit seinen Leidenschaften, Kampf mit der Gebrechlichkeit seines Körpers, Kampf mit den Elementen und den unsichtbaren Mächten der Sünde und der Finsternis. Und was hat er in diesem Kampfe in seiner Person den auf ihn eindringenden feindlichen Mächten

entgegenzusetzen? Gegenüber den Elementen steht er körperlich da als ein Zwerg, als ein Schwächling, als die verkörperte Ohnmacht. Ihrer titanischen Kraft und ihrem schonungslosen Walten vermag er äußerlich nichts als einen Körper entgegen zu stellen, an dem der Schöpfer an erfinderischer Kleinarbeit und künstlicher Zusammensetzung alles erschöpft, dem er alles verliehen zu haben scheint, was ihm möglich war, nur das eine nicht, daß dieser Körper den ihn umgebenden Naturgewalten ebenbürtig ist. Ein Organismus von unbeschreiblicher Feinheit der einzelnen Teile und ihres Ineinanderwirkens trägt er die Gefahr jederzeitiger Selbstauflösung und Vernichtung für jeden Fall in sich, wo diese kompliziertesten Lebensvorgänge eine Störung erfahren. Viel höher ja ist in diesem Kampfe schon die geistige Kraft zu bewerten, die der Mensch dabei einzusetzen vermag. Sein Geist stellt einen Spiegel dar, in dem sich die Welt wiederspiegelt. Mit Hilfe seines Scharfsinns dringt der Mensch in den inneren Zusammenhang der Natur ein, deckt er das Walten der Naturkräfte und deren einheitlichen Zusammenhang auf, um alsdann zu seinen Zwecken auf sie einzuwirken. Unterstützt wird er dabei durch einen Willen, der zwar als das einen Zwerg umgebende Gewand eines Riesen oft genug in seiner Kühnheit einen Hohn auf sein Können darstellt, der es ihm aber gleichwohl ermöglicht, sich in der ihn umgebenden Natur in einer Weise zur Geltung zu bringen, der nur noch das Können fehlt, um ihn zu einem allmächtigen zu machen. Auf der anderen Seite aber erscheinen uns doch die geistigen Fähigkeiten auch wiederum nur verliehen, um uns die ganze Kläglichkeit vor Augen zu führen, in der wir der Schöpfung gegenüberstehn. Wir erkennen überall nur die Anfänge und die Oberfläche, wir erkennen zuviel, um nichts zu erkennen, und doch viel zu wenig, um das zu erkennen, was uns als erkennenswert vorschwebt. Und unser Wille und seine Freiheit! Wie die Freiheit überhaupt ist er als die Bekundung der Entzweiung, der Entgegensetzung gegen Gott von vornherein mit dem Fluche belastet. Noch ehe sich die Freiheit des Willens betätigen kann, schon dadurch daß sie die Möglichkeit in sich schließt, Gott sich entgegenzusetzen, dem Willen Gottes zuwiderzuhandeln, schon dadurch ist sie Sünde, ist sie die Sünde, die mit uns geboren wird. Noch ehe wir denken und wollen, sind wir schon mit der Erbsünde behaftet. Wenn wir uns aber der Freiheit der Entschließung bewußt werden, tun wir dann nicht meist mit dem vollen Bewußtsein dessen, was wir tun sollen, nur das, was wir nicht sollen und möchten, um dann von den Qualen des Gewissens, von den Bissen der Reue gepeinigt und verfolgt zu werden? Überall wohin wir sehen also Leid, Schmerz, Wehe! Neben dem niederdrückenden Bewußtsein der gänzlichen Unzulänglichkeit unseres Wissens der Schmerz über mißlungene Zukunftspläne, die Reue über ein verfehltes Leben, der Kummer über den Verlust unserer Lieben, die Qualen eines bösen Gewissens, die peinigenden Zweifel über das, was hinter dem Leben liegt. Und selbst wenn wir einmal uns dem Glücke hingeben zu dürfen glauben, muß uns dies nicht geradezu als ein Frevel erscheinen angesichts des Jammers, der uns umgibt, angesichts der uns und unser Dasein in tausend verschiedenen Gestalten umlauernden Gefahren, angesichts des Todes, der einem Jeden nicht bloß sicher ist, sondern jedem auch zu jeder Zeit droht! So ist im Leben des Menschen alles zugeschnitten auf den einen Faktor, der uns durch alle Lebensphasen wie unser Schatten begleitet, den Schmerz, so schwingt der Schmerz über alles Lebende sein unheilvolles Szepter. „Leben ist Leiden“ (Schopenhauer). Da mehr, dort weniger ausgeprägt, überall aber deutlich erkennbar, geht daher auch durch alle Völker und alle Zeiten der Zug, das Verlangen, die Sehnsucht nach Erlösung von dem Schmerze, der alles Lebende begleitet. Der Apostel Paulus hat diese Klage zusammengepreßt in das eine Wort: „Ich Elender, wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes!“ Es ist der erschütternde Aufschrei der ganzen unter der Last des Schmerzes zusammenbrechenden Menschheit, der aus diesem Worte herausklingt, es ist die Frage der geängsteten und gequälten Menschenseele, die in diesem Worte, Antwort heischend, zum Himmel emporsteigt.

Das klassische Altertum, wie hoch es auch seinen Flug im Erkennen nahm, vermochte auf diese Frage keine Antwort zu erteilen. Die Gottesvorstellungen eines Plato, sie konnten trotz ihrer erhabenen Reinheit und Abgeklärtheit, die sie uns wie ein Gedicht voll harmonischer Schönheit und göttlichen Wohllautes erscheinen lassen, den Schmerz der Menschheit weder lindern noch aus der Welt schaffen, sie waren Strahlen, die wohl Licht spendeten, die aber dem nach Wärme lechzenden Menschenherzen

keine Wärme bringen konnten. Die anscheinend heitere Ruhe, mit der ein Sokrates in den Tod ging, barg zu viel schmerzliche Resignation in sich, als daß sie der Menschheit den Weg zur Überwindung der Schrecken des Todes zeigen, als daß sie dem Tode den Stachel nehmen konnte. Die Lehre der Stoa suchte zwar die Wirkungen des Schmerzes auf das Menschengemüt zu mindern, indem sie den Schmerz teils leugnete, teils ihn als nichtig darstellte, sie tat dies aber doch nur unter Darangabe der Ausgleichswerte, die die Freude und die sonstigen Wohlgefühle für das Leben bilden. Sophokles gibt das ganze Trostlose dieser Auffassung in der Strophe wieder:

„μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥ-
κει πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.
ὡς εὖτ' ἂν τὸ νέον παρῇ
κούφας ἀφροσύνας φέρον,
τίς πλαγὰ πολύμοχθος ἔ-
ξω, τίς οὐ καμάτων ἔνι;
φθόνος, στάσεις, ἔρις, μάχαι
καὶ φόνοι· τό τε κατάμεμπτον
ἐπιλέλογχε
πύματον ἀκρατὲς ἀπροσόμιλον
γῆρας ἄφιλον, ἵνα πρόπαντα
κακὰ κακῶν ξυνοικεῖ." *)

---

*) „Nie geboren zu sein, wo ist
Höhrer Wunsch? Und der andre, dir,
Der du lebest, er ist, zu gehn
Wieder, von wannen du kamst, in Eile.
Denn solange die Jugend noch
Mit leichtmütiger Torheit nährt,
Wen scheucht draußen Gefahr und Not
Nicht? Was quälet ihn nicht daheim?
Parteiung, Hader, Kämpfe, Mord,
Und der Neid. Und dann verachtet
Kommt es endlich, und entkräftet,
Und ungesellig,
Ohne Freund, das Alter, wo alles
Wehe mit Weh sich einet."

Da stieg in dem Christentum Gott selbst zur Welt der Erscheinung herab. Indem er, der fleischgewordene Gott, sich selbst unter das Joch der Schmerzen begab, lehrte er, wie der Schmerz nur Schmerz ist für den, der das Menschenleben als die Entwickelung von Gott weg auffaßt, daß er aber von dem überwunden wird, dem das Leben nur eine Entwickelung zu Gott hin ist. Auf sein Beispiel verweisend, konnte er der Menschheit das beseligende Wort zurufen: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden!" ein Wort, das wie ein Hammer mit wuchtigen Schlägen das Gewicht des Schmerzes zertrümmerte, ein Wort, das allen Schmerz und alles Erdenleid ihm, dem Gottmenschen, in seine himmlischen Höhen nachzog und mit ihm verklärte und vergöttlichte. Indem er, der Gottmensch, er, die verkörperte Reinheit und Schuldlosigkeit, sich zum Opfer für die Sünde der gesamten Menschheit hingab, tilgte er den Fluch, der der Entzweiung der Menschheit mit Gott gefolgt, tilgte er die Erbsünde und legte damit die Menschheit an die versöhnte Brust des Vaters. Indem er, der Gottmensch, gleich „dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird," die Qualen des Todes über sich ergehn ließ, nahm er für die Menschheit dem Tode die Schrecken. Seitdem aber wallen Millionen und Abermillionen hin zu dem Stamme des Kreuzes, laden dort die Last ihrer Schmerzen ab und sinken in die am Kreuze ausgebreiteten Arme des Erlösers, mit Paulus den Jubelhymnus der erlösten Menschheit anstimmend: „Wir sind durch den Tod verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist nun dein Stachel, Hölle wo ist nun dein Sieg!"

4. Das All-Eine als Aussöhnung der Widersprüche der Erscheinungswelt.

Begriff der „Aussöhnung".

Die der Welt der Erscheinung anhaftenden Widersprüche, die wir oben (S. 11 ffg) näher gekennzeichnet, und die den eigentlichen Gegenstand der Wesenslehre bilden, haben sämtlich ihre Lösung, d. h. die Vereinigung der in ihnen enthaltenen einander entgegenstehenden Vorstellungen durch die Statuierung des All-Einen gefunden. Im All-Einen lösten sich ohne weiteres die Ver-

schiedenheiten der sämtlichen Sinneswahrnehmungen und damit auch die Gegensätze auf, zu denen diese Verschiedenheiten bei der Bearbeitung durch das Denkverfahren geführt hatten. In dieser Erkenntnis liegt trotz ihres rein theoretischen Charakters doch ein unendlicher Gewinn. Denn sie gewährt uns die nicht hoch genug zu veranschlagende Beruhigung, daß alles, was uns an der Welt widerspruchsvoll und sonst unvollkommen erscheint, eben nur der Erscheinung angehört, daß aber in dem hinter der Erscheinung stehenden Wesen alle Widersprüche und Unvollkommenheiten aufhören zu sein, der Zwiespalt in Einigkeit, Widerstreit in Versöhnung, Kampf in Frieden, Mißklang in Harmonie aufgelöst wird. Diese Erkenntnis würde aber nur den halben Wert für uns haben, den sie tatsächlich hat, würde sie nicht mit dem Gedanken der Auseinanderlegung des All-Einen auch auf die Erscheinungswelt übertragen werden können. Erst dadurch, daß das letztere möglich wird, erst dadurch daß auch diese Erkenntnis in die Welt der Erscheinung mit hineingebildet werden kann, erhält sie für uns den vollen Wert. Diese Hineinbildung in die Welt der Erscheinung vollzieht sich aber dadurch, daß die Theorie des All-Einen auch nach der Richtung auf die Erscheinungswelt angewendet wird, daß sie die dieser anhaftenden Widersprüche zwar nicht auflöst — das ist nur der reinen Wesenslehre möglich — aber doch durch die tatsächliche Annäherung der sich widerstreitenden Vorstellungen ausgleicht und aussöhnt. Wie dies bei den einzelnen Problemen möglich ist und sich gestaltet, soll das Folgende zeigen.

Allmachtsproblem.

Nach ihrem Durchgang durch das All-Eine, in dem sie alle ihr anhaftenden Widersprüche vom Standpunkte des Wesens abgestreift hat, ist die Gottesvorstellung infolge der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und die Welt gemäß dem Obigen schon inbezug auf ihren Inhalt als eine wesentlich andere wieder aufgetaucht, als sie vorher in Gestalt der Vorstellung von einem Urwillen und einer Urkraft bestanden hat. Aber auch hinsichtlich der ihr in der Welt der Erscheinung anhaftenden Widersprüche geht die Gottesvorstellung aus diesem Bade im All-Einen als eine andere hervor. Der Widerspruch bestand bei der Gottesidee darin, daß die Vorstellung von der Allmacht Gottes sich nicht vereinigen ließ mit der Vorstellung von dem Bestehen der Naturgesetze. Ist Gott an keine Schranken gebunden, so kann

er auch an die Naturgesetze nicht gebunden sein, und zwar gleichviel ob man sich diese Bindung an Naturgesetze von einer Macht außer ihm oder von ihm selbst ausgehend vorstellt. Wie wir gesehen haben, können diese Widersprüche vor dem Wesen nicht bestehen, denn in diesem wird ebenso die Vorstellung von Gott wie die von den Naturgesetzen ins All-Eine aufgehoben. Aber auch nach der Auseinanderlegung des All-Einen treten sie nicht wieder als Gegensätze auf, sondern gehen versöhnt und ausgeglichen aus ihm hervor. Gleich der Vorstellung von Gott treten nach der Auseinanderlegung auch die Vorstellungen von den Naturgesetzen wieder in ihre Rechte ein und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß wir sie als der Wirklichkeit angehörig anerkennen, sondern auch sie werden von dem Abglanze des All-Einen beschienen und dadurch zu höherem Inhalte erhoben. Die Naturgesetze werden durch diesen Abglanz zu Ausstrahlungen des All-Einen durchgeistigt, durch die dieses seinen Willen in uns erkennbarer Weise kundgibt. Die Feststellnng und Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze verliert daher unter dem Gesichtspunkte der All-Einheitslehre betrachtet nicht bloß nicht an Wert und Bedeutung, sondern wird in beiden Beziehungen durch sie nur erhöht. Die Erforschung dieser Gesetze gilt uns nun nicht mehr bloß als die Erforschung von unter sich beziehungslosen, einer blinden Notwendigkeit gehorchenden, starren Erscheinungen einer auf sich gestellten Natur, sondern sie werden uns durch die Vorstellung vom All-Einen zu Erscheinungen, aus denen wir den Willen Gottes ablesen können. Die Gottesvorstellung ist unter solchen Umständen sonach auch kein Hindernis gegen die Ausbildung und Pflege der Naturwissenschaften, sondern spornt im Gegenteile zu ihnen an, indem sie diese Wissenschaften mit dem höheren Nimbus der Beziehung zum All-Einen umgibt.

Gleichzeitig aber söhnt diese Auffassung auch den Widerspruch aus, in dem die Vorstellung von den Naturgesetzen mit der Gottesvorstellung zu stehn scheint. Was uns als Naturgesetz erscheint, ist nach dieser Auffassung ebenso ein Ausfluß des völlig freien Willens Gottes wie die Erscheinungen, bei denen eine Regel nicht zu bestehen scheint. Gottes Wille vermag jederzeit auch die Naturgesetze zu durchbrechen und aufzuheben, sofern er dahin gerichtet ist. Die Erscheinungen aber, bei denen wir Naturge-

setze zu erkennen glauben, unterscheiden sich hiernach von den übrigen nicht dadurch, daß sie Gottes freien Willen beschränkten, sondern nur dadurch, daß uns bei ihnen Gottes Wille erkennbar wird, bei jenen nicht. Die Urkraft ist das bis ins Unendliche gesteigerte Erkennen und Wollen. Die Vorstellung ist in ihr ebenso unendlich wie der Wille. Ist uns durch die Naturwissenschaften die festgeregelte Aufeinanderfolge erkenntlich geworden, die nach den verschiedenen Naturkräften zwischen den einzelnen Erscheinungen besteht und von jeher bestanden hat, so werden wir diese Aufeinanderfolge in den Kreis unsrer Berechnung ziehen, ohne dadurch an der Allmacht Gottes zu zweifeln. Dies tritt vor allen Dingen auch bei derjenigen Aufeinanderfolge hervor, die wir an den Erscheinungen unserer körperlichen und geistigen Entwickelung und unseres Verhaltens wissenschaftlich feststellen können. Wir wissen, daß wir, wenn unser Leben länger andauert, von den Schwächen und Anfechtungen des Alters befallen werden, wissen, daß wir dem Tode verfallen sind, der bei dem einen früher, bei dem anderen später, bei jedem aber unausbleiblich eintritt, wir wissen, daß es von gewissen Krankheiten keine Heilung gibt, sondern daß sie unbedingt zum Tode führen. Das alles kann uns aber nicht an der Allmacht Gottes irre machen. Im Gegenteile erblicken wir hier überall nur seinen Willen, den er uns in diesen Fällen erkennen läßt. Wir werden demgemäß auch Gott in diesen Fällen nicht anrufen, seinen Willen zu ändern, sondern darum anrufen, daß er uns seinen Willen als einen allweisen und allgütigen verehren und die mit ihm für uns verbundenen Folgen freudig tragen läßt. In solcher Weise finden auch in der Welt der Erscheinung schon die anscheinend sich widerstreitenden Vorstellungen von Gott und den Naturgesetzen ihren Ausgleich.

Unsterblichkeitsproblem. Wie alle Widersprüche der Erscheinungswelt, so waren auch die zwischen der Sterblichkeit und Unsterblichkeit der Seele im All-Einen aufgehoben worden. Kehren wir von der Vorstellung vom All-Einen in die Welt der Erscheinung zurück, so haben wir zunächst inbezug auf die Unsterblichkeitfrage festzustellen, daß diese Frage vom Standpunkte der Erscheinungslehre aus vielfach dadurch zu lösen gesucht wird, daß man die Unsterblichkeit in die Unvergänglichkeit des Menschengeschlechtes setzt und damit als in Wirklichkeit bereits gegeben ansieht, wie dies beispielsweise Schopenhauer und neuerdings vielfach die Vertreter der Naturwissenschaften tun. Eine solche Lösung der Unsterblichkeitsfrage ist freilich vom Standpunkte der Metaphysik völlig wertlos. Zunächst schon deshalb, weil auch die Unvergänglichkeit des Menschengeschlechts nichts weniger als feststeht. Denn es läßt sich ganz wohl denken, nicht bloß daß infolge der Abkühlung der Erdrinde die Existenz von Lebewesen auf der Erde eines Tages unmöglich wird, sondern auch daß die Lebewesen auf der Erde infolge etwa eines Zusammenstoßes unseres Planeten mit einem anderen Himmelskörper zugrunde gingen, beides Möglichkeiten, die von der Wissenschaft selbst anerkannt werden. Mehr noch als aus diesem Grunde ist jene Lösung aber darum wertlos, weil sie der Unsterblichkeitsfrage in deren eigentlichem Sinne eine ganz andere Frage unterschiebt. Die Unsterblichkeitsfrage nämlich hat mit der Frage nach der Unvergänglichkeit des Menschengeschlechts nichts zu tun, sie geht nicht dahin, ob das Menschengeschlecht fortbesteht, sondern dahin ob das Individuum, also ob unser Ich unvergänglich ist oder nicht. Die erste Frage mag naturwissenschaftlich ein großes Interesse haben, für unsere gesamte Lebensauffassung ist sie von keinem weiteren Wert. Um so wertvoller aber ist die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele im letztgedachten Sinne. Ob ich die innere Erscheinung meines Ich als mit ihrer körperlichen Unterlage vergänglich ansehe, oder ob ich annehme, daß sie auch nach Auflösung des Körpers fortleben und zwar ewig fortleben werde, ob ich annehme, daß für mein Ich das Dasein mit diesem in allen Beziehungen an Mängeln und Unvollkommenheiten leidenden Erdenleben erschöpft sein, oder daß auf dieses unvollkommene Dasein ein vollkommenes Dasein folgen wird, muß selbstverständlich für mein ganzes Sein und Wesen, muß für meine ganze Lebensauffassung von fundamentaler Bedeutung werden. Nur in diesem letzteren Sinne, also in dem Sinne der Fortexistenz der inneren Erscheinung unseres Ich nach Auflösung der äußeren haben wir es also hier mit der Unsterblichkeitsfrage zu tun.

Und zwar gilt es hierbei zunächst den Grund und Ursprung dieser Frage festzustellen, d. h. aufzudecken, aus welchen Erwägungen heraus wir zu der Vorstellung von einem Fortleben der Seele gelangen. Dem tierischen Vorstellungskreis ist die Vor-

stellung von einem Fortleben der Seele unbekannt. Schon hieraus müssen wir schließen, daß diese Idee zunächst aus der Eigenart derjenigen Fähigkeiten entspringt, die wir unter dem Begriff Vernunft zusammenfassen, also aus der von den Schranken des Erhaltungs- und Fortpflanzungstriebes losgelösten höheren Erkenntnis- und Willensfähigkeit. Von dieser Fähigkeit ist oben (S. 115 flg.) gezeigt worden, daß sie als der *νοῦς ποιητικός* (Aristoteles) ihrer ganzen Natur nach unter allen geistigen Erscheinungen sowohl in als außer uns eine Ausnahmestellung einnimmt. Diese Ausnahmestellung beruhte zwar nicht darin, daß die gedachten Fähigkeiten von dem allgemeinen Parallelismus ausgenommen wären, der zwischen allem Körperlichen und Geistigen besteht. Im Gegenteil ist oben davon ausgegangen worden, daß auch die als höhere von uns angesehenen geistigen Tätigkeiten sämtlich von parallelen Vorgängen im Körper begleitet sind. Wohl aber nahmen sie eine Ausnahmestellung insofern ein, als diese Fähigkeiten nicht unter den Begriff „Größe" gebracht, also nicht wie die übrigen geistigen Erscheinungen und Kräfte auf den Raum zurückgeführt d. h. gemessen werden können. Ihr ganzes Wesen erschien uns vielmehr unter dem Gesichtspunkte von Kräften und Fähigkeiten, die in ein unabhängiges Geisterreich reichen. Die Maßstäbe, die wir mit den Bezeichnungen groß, erhaben, gewaltig an sonstige körperliche und geistige Erscheinungen anlegten, gewannen bei den in Frage befangenen Erscheinungen einen wesentlich anderen Sinn und andere Bedeutung. Die weltbewegenden Gedanken, die von großen Erfindern, die von bedeutenden Vertretern der Wissenschaft, die von großen Dichtern und Tonkünstlern ausgegangen, erscheinen uns nicht als der sonstigen realen Welt angehörig, sondern dünken uns als einem höhern Reiche entstammend, dünken uns unmittelbar dem Göttlichen verwandt und von ihm ausgegangen. In der Tat gibt es irgend eine Form, unter der wir uns eine Vorstellung von Gott machen können, so kann es nur die Übertragung dieser Fähigkeiten sein, die wir uns dann allerdings in das Unermeßliche gesteigert denken müssen. Und diese Eigenschaften und Fähigkeiten, durch die wir unmittelbar Gott verwandt werden, die alles in sich schließen, womit wir uns Vorstellungen von Gott machen können, sie sollten bloß das Eine nicht an sich haben, daß sie unvergänglich wären wie Gott selbst? Was liegt näher

als die Verneinung dieser Frage, was näher als die Annahme, daß, wenn Gott uns durch die Verleihung jener Fähigkeiten in seine unmittelbare Nähe emporgehoben, er mit ihnen dann auch das Weitere verbunden hat, daß diese Fähigkeiten unvergänglich wie er selbst sind? Ihre weitere Bedeutung erhält aber die Frage von der Fortexistenz der innern Erscheinung unseres Ich nach der Auflösung seiner körperlichen Unterlage auch noch durch zahlreiche andere Umstände. Wenn wir in der Stufenfolge der Lebewesen eine Annäherung an Gott erblicken, so erscheint uns, gegen den durch die Gottesvorstellung verkörperten Inbegriff alles Vollkommenen gehalten, die Einrichtung unseres Ich und die Summe seiner Existenzbetätigungen überall nur erst als der Anlauf und Ansatz, nur als die Vorstufe und Vorbereitung, nur als die Hindeutung auf etwas Höheres. Wir sind mit dem erhabenen und jedenfalls gottähnlichen Vermögen des Erkennens ausgestattet, aber nicht wie das Tier so, daß wir von der Begrenztheit dieser Erkenntnis keine Vorstellung haben, sondern so, daß uns zum vollen Bewußtsein gelangt, wie unser Erkenntnisvermögen von dem, was ist, und was ihm als möglicher Gegenstand der Erkenntnis gegenübersteht, überall nur die ersten Anfänge zu erfassen vermag, daß aber das unendliche Übrige des Weltalls, der Makrokosmos mit seinen unermeßlichen Räumen, mit seinen zahllosen Sonnen ebenso unserer Erkenntnis sich verschließt wie die kleine Welt, der Mikrokosmos, die in dem Wassertropfen und in jedem kleinsten Teile der Welt eingeschlossen ist. Mit den Lebensjahren machen wir in jener unserer Erkenntnistätigkeit zwar Fortschritte, unsere Entwickelung ist also darauf angelegt, größerer Erkenntnis entgegenzuwachsen, aber was wollen diese Fortschritte auch bei dem außergewöhnlichsten Geiste und bei der längsten Lebensdauer bedeuten gegenüber der Unsumme des uns unerkennbar Bleibenden! Wo selbst das Vorwärtsfliegen des feurigsten Renners uns noch nicht einmal ans Ziel bringen würde, wie sollte da das mühselige schneckenartige Vorwärtskriechen es fertig bringen, als das die Entwickelung unserer Erkenntnis während der kurz bemessenen Dauer eines Menschenlebens erscheint! Je weniger wir aber erkennen können, um so heißer ist in uns das Verlangen, um so stärker ist in uns der Trieb, auch das uns verschlossen Bleibende zu erkennen. Und nun sollte dieser so tief in uns eingepflanzte, dieser mächtige, uns durch unser ganzes Dasein be-

gleitende Zug und Drang in uns gelegt sein, nur damit er ewig ungestillt bleibt, nur damit er uns die ganze bejammernswerte Kleinheit und Nichtigkeit unserer Erkenntnis vor Augen führt, nur damit er uns zu leidenschaftlichen Anklagen gegen den Gott anspornt, der so mit uns ein grausames Spiel treibt, gegen den Gott, der in uns die Glut der heißesten Sehnsucht nach der Erkenntnis einer Welt hineingelegt hat, von der er den Vorhang kaum um Fingersbreite aufrollt?

In gleicher Weise auch steht es bei dieser Frage um unser Leben auf dem Gebiete des Gemüts. Wir haben gesehen, daß im Menschendasein Unlust und Leiden die Summe der Wohlgefühle weit überwiegt. Das aber würde noch nicht hinreichen, um in uns die Idee eines Fortlebens entstehen zu lassen. Hinzu kommt vielmehr, daß, wie bei dem Erkennen mit dem Bewußtsein von dem Erkennbaren gleichzeitig auch das Bewußtsein von dem Unerkennbaren verbunden war, hier mit dem Bewußtsein von Schmerz und Leiden auch das Bewußtsein von einem Zustande Hand in Hand geht, der von Schmerz und Leiden frei ist, von einem Zustande, bei dem sich unsere Seele im ewigen Gleichgewicht, ewiger Zufriedenheit und Glückseligkeit befindet. Auf Schritt und Tritt geht neben Sorge, Not, Entbehrung der Wunsch einher, daß es ein Leben geben möchte, in dem wir aller Bitternisse und Kümmernisse enthoben in ungetrübter Freude, voll Entzückens über unser Glück, im Vollgenusse seelischen Friedens unser Dasein führten. Solange die innere Erscheinung unseres Ich an ihre körperliche Unterlage gebunden ist, so lange wir im Fleische wandeln, ist ein Leben, bei dem die nurgedachten Unvollkommenheiten ausgeglichen, unser Erkennen also zu einem Erfassen der ganzen Welt, zu einem Innewerden und Schauen der äußersten und letzten Wahrheiten, unser Sein zu einem Sein voller Glückseligkeit und Wonne wird, ausgeschlossen.

Da nun tritt die Vorstellung von dem All-Einen ein, indem sie ihren klärenden und verklärenden Schein über die Welt, die sich Gott entgegengesetzt hat, verbreitet. Vor ihr kann die Annahme, die uns die bloße Erfahrungserkenntnis eingibt, daß die Seele mit dem Augenblicke sich in nichts auflöst, in dem das Leben aus dem Körper entflieht, vor ihr kann die Annahme, daß es bei dem Versuche, Gott nahe zu kommen, den unser

armes Leben darstellt, bleibt, und daß die Vorstellung von einem Unendlichen ihre Rolle mit den jämmerlichen Versuchen und Anläufen ausgespielt habe, die uns auch im längsten Leben nur möglich sind, vor ihm kann die Annahme, daß die heißen Seufzer, das inbrünstige Sehnen und Verlangen nach einem höheren, verklärten Dasein in den Wind gehaucht sind, der Vorstellung von dem All-Einen gegenüber können diese Gedanken und Annahmen nicht bestehen. Gott ist gnädig, er ist gütig und allbarmherzig. Ein solcher Gott kann nicht seinen Spott mit uns getrieben, kann uns nicht getäuscht, kann uns nicht die Augen geöffnet haben, nur um uns Nacht um uns und Dunkelheit in uns sehen zu lassen, er kann nicht die Gabe des Gemüts in uns gelegt haben, nur um uns der Verzweiflung an allem Vollkommenen zu überliefern. Auch hier vielmehr kommt uns der Gedanke der Auseinanderlegung des All-Einen in Gott und Welt und der Wiedervereinigung beider entgegen. Mit der Auflösung der körperlichen Unterlage unseres Ich endet für uns der Auseinanderlegungsakt, mit ihr wird die innere Erscheinung unseres Ich in Gott zurückgenommen. Mit der Zurücknahme unseres Ich in Gott aber wird unsere Erkenntnis zur unermeßlichen Erkenntnis Gottes erhoben. Der Vorhang, der vor der Welt hing, wird in die Höhe gerollt, die Dunkelheiten und Zweifel werden aufgehellt, die Widersprüche gelöst, und vor unseren Augen das All der Dinge das Äußerste und Letzte enthüllt, das nun in seiner vollen Reinheit und Helligkeit vor uns erstrahlt. Unser Fühlen und Wollen wird zur Heiligkeit des göttlichen Fühlens und Wollens erhoben. Das Leiden verschwindet, das Böse ist ausgetilgt, an ihre Stelle treten Wonne und ewige Seligkeit. Alles dies tritt aber mit dem Tode zunächst nur für den einzelnen Menschen ein. Für die gesamte Welt verwirklicht sich dieser Zustand erst mit dem Zeitpunkt, wo der Auseinanderlegungsakt des All-Einen überhaupt sein Ende erreicht hat. Mit diesem Zeitpunkte verschwindet alles, was Erscheinung war, und tritt das Wesen voll wieder in seine Rechte. Gott und die Welt sind wieder aufgehoben im All-Einen und damit ist auch die Frage der Unsterblichkeit völlig beseitigt, sie macht einem unendlich höheren, sie macht dem Gedanken von der Ewigkeit Platz, die als von Anbeginn ihm beiwohnende Eigenschaft in dem All-Einen beschlossen ist.

Unter den Religionen ist es aber auch hier wieder die

christliche Religion, in der die Auffassung von dem Fortleben nach dem Tode im Sinne der All-Einheitslehre am vollkommensten zum Ausdruck kommt. Nicht bloß, daß der Glaube an ein Fortleben einen Fundamentalsatz des Christentums bildet: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter den Menschen. Denn gleichwie sie in Adam alle gestorben sind, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden“ (Paulus). Sondern das Christentum unterscheidet auch, wie dies oben geschehn. zwischen dem Fortleben, das für Jeden alsbald nach dessen Tode beginnt, und der Rücknahme der gesamten Erscheinungswelt in das All-Eine, die nach der Aufhebung des Auseinanderlegungsaktes eintritt. Dem Schächer am Kreuze verkündet Christus, daß er noch heute mit ihm im Paradiese sein werde, gleichzeitig aber sind die Schilderungen Christi über den Weltuntergang, die uns in den synoptischen Evangelien überliefert worden, durchaus im Sinne der Theorie von der Auseinanderlegung und Wiedervereinigung des All-Einen gehalten.

Willensproblem. Indem mit ihrem Wiederaustritt aus dem All-Einen die Erscheinung wieder in Gott und die Welt zerfällt, wird es auch erst wieder möglich, einerseits eine Freiheit des Willens und andererseits eine Gebundenheit des Willens an dessen körperliche Unterlage anzunehmen. Es leben also damit auch die alten Gegensätze des Determinismus und Indeterminismus wieder auf. Erst mit dieser Trennung von Gott und Welt wird es wieder möglich, einen freien Willen anzunehmen, der in seiner Betätigung nicht bloß unabhängig von dem Willen Gottes ist, sondern sich ihm sogar entgegensetzen kann. Damit zugleich ist auch wieder die Unterscheidung zwischen Gut und Bös gegeben, indem wir als Bös dasjenige ansehen, was dem Willen Gottes zuwiderläuft, und als Gut, was ihm entspricht. Unzertrennlich mit dieser Auffassung ist die weitere, daß nur das mit dem Willen Gottes übereinstimmende also das Gute von Gott stammt, das seinem Willen widersprechende das Böse aber der Welt zuzuweisen ist. Auf der anderen Seite aber tritt auch die Auffassung wieder in ihr Recht, daß eine Freiheit des Willens nicht bestehen kann, daß mit dem Geist auch der Wille an die körperliche Unterlage gebunden und mithin in allen Beziehungen von dieser abhängig ist. Dennoch aber treten diese Gegensätze nach dem Durchgang der

Welt der Erscheinung durch das All-Eine nicht in der früheren Gestalt wieder auf. Wir wissen, daß, wenn wir den letzteren Gedanken von der Gebundenheit des Willens an die körperliche Unterlage bis zu Ende führen, die anscheinende Gebundenheit des Willens durch die Verschmelzung unseres Ich mit dem All-Einen in diesem verschwindet, daß sie als solche nur eine Erscheinungsform des All-Einen ist. Sind wir von diesem Standpunkte aus nicht behindert, die Abhängigkeit des Willens von der körperlichen Seite unseres Ich durch Aufdeckung des Zusammenhangs zwischen beiden weiter zu verfolgen, so sind wir doch auch an der Hand unserer Untersuchungen über den metaphysischen Zusammenhang bereits darüber belehrt worden, daß im Wesen selbst die Ergebnisse allenthalben ihrer Gegensätzlichkeit entkleidet sind. Dem entspricht es, daß auf der anderen Seite auch die Lehre vom All-Einen dem Grundsatze von der Willensfreiheit wesentlich neue und höhere Gesichtspunkte zuführt. Konnten wir als Eigenschaft des All-Einen die Aufhebung alles Endlichen und Unvollkommenen feststellen, so liegt hierin zum Einen das Fortdauern dessen, was wir als den Willen Gottes, und damit auch, was wir als gut und bös anzusehen haben, zum Andern aber auch, daß die Herstellung des Einklangs zwischen dem Willen Gottes und unserem Willen, also unsere Vervollkommnung als der höchste Zweck unseres Daseins aufzufassen ist. „Die bindende Kraft der sittlichen Gebote ist nur erklärlich durch die Annahme, daß wir durch Erfüllung derselben an der Erreichung des Weltzwecks mitwirken“ (Lotze). Darüber hinaus aber läßt sich auf dem Wege des logischen Denkens nichts feststellen. Das letztere ist zwar dann möglich, wenn wir bestimmte Grundsätze über den Willen Gottes aufstellen. Wenn wir den Grundsatz aufstellen, daß es in Gottes Willen liegt, das Wohl aller seiner Geschöpfe und insonderheit auch das der Menschen zu fördern, daß wir den Nächsten lieben als uns selbst, oder wenn wir den Grundsatz aufstellen, daß es Gottes Wille ist, die Güter dieser Welt gering zu schätzen und allein in seiner Anschauung das Leben zu verbringen, wenn wir den Grundsatz aufstellen, daß die tunlichste Förderung des Wohles des Einzelnen das im Willen Gottes liegende ist, so können wir auf jeden dieser Grundsätze im Wege des logischen Ausbaus das System einer ganzen Sittenlehre aufbauen. Aber wie dieser Ausbau nicht in das Ge-

biet der Seinswissenschaft sondern in die Ethik gehört, so lassen sich auch jene Grundsätze selbst nicht auf dem Wege des bloßen Denkverfahrens gewinnen. Was über sie entscheidet, und damit ihre Aufstellung erst ermöglicht, ist das Gemüt. Ihre Aufstellung und Ausbildung ist demnach so recht eigentlich Aufgabe der Religion, die hierin niemals durch die Wissenschaft ersetzt werden kann. Wohl aber lassen sich neben dem Grundsatze, daß der Begriff von Gut und Bös sich nach dem Daseinszweck und damit nach dem Gottesbegriff richtet, auch im Wege der Seinswissenschaft noch weitere Grundsätze gewinnen, bei deren Aufstellung der Wesenslehre eine ausschlaggebende Mitwirkung zufällt. Der Gegensatz zwischen Gottes Wille und unserem Willen strebt nach innerer Aussöhnung. Er ist gegeben durch unser bloßes Dasein, wir bringen diesen Gegensatz mit uns auf die Welt. Der Widerstreit gegen Gottes Wille ist uns angeboren, wir sind mit der Sünde von Haus aus belastet, sie ist Erbsünde. Auch dieser Widerstreit wird am vollkommensten durch die christliche Religion gelöst und zwar auf echt metaphysischem Wege. Das All-Eine steigt in Gestalt des Sünderheilandes herab in die Erscheinung. Selbst sündlos büßt der Heiland durch seinen Kreuzestod für die Sünden der Welt und entsündigt dadurch rückwärts und vorwärts für alle Ewigkeit das Geschlecht der Menschen. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Wesenslehre. Indem sie die Sünde als lediglich der Welt der Erscheinung angehörig festgestellt hat, verweist sie auch die Strafe für die Sünde in die Welt der Erscheinung. Ohne im Mindesten das Gefühl der Verantwortung für die Sünde abzuschwächen, das er vielmehr als Vorbereitungs- und Durchgangsstufe der Erkenntnis für die Daseinsführung unbedingt anerkennt, liegt in jenem Grundsatz deutlich ausgedrückt, daß das Reich der Gnade auch dem schlimmsten Sünder nicht verschlossen ist, daß auch dieser der Gnade teilhaftig wird, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des All-Einen auffassend sich mit seiner Reue der göttlichen Barmherzigkeit unterstellt.

Zweckmäßigkeitsproblem. Wie alle übrigen so hat auch das Zweckmäßigkeitsproblem im All-Einen seine Lösung gefunden und zwar dadurch, daß die Auffassung von einer Zweckmäßigkeit, die wir in die Welt der Dinge hineintragen, neben der Auffassung vom All-Einen nicht länger aufrechterhalten werden kann. Sie geht von der Gegenüber-

stellung Gottes und der Welt aus, die mit dem All-Einen fällt. Das All-Eine als das Ansich- und Fürsich-Bestehende, das Alles-Umfassende kann sich in seinem Sein nicht nach einem Zwecke richten, oder nach einem solchen eingerichtet sein, weil es mit allem übrigen auch Willen und Zweck in sich aufhebt. Es kann weder zweckmäßig noch zweckwidrig sein. Als der Inbegriff alles Seins ist es das Sein seiner selbst und um seiner selbst willen. Geht das All-Eine aber in unsere Vorstellung nur ein, indem wir Gott und die Welt trennen und diese von jenem abhängig, als sein Erzeugnis, seine Schöpfung ansehen, so tritt damit auch die Vorstellung von der Zweckmäßigkeit und der Zweckwidrigkeit der Welt wieder auf. Die Wirkungen aber, die der Durchgang dieser Vorstellungen durch die Vorstellung von dem All-Einen auf sie geübt, zeigen sich bei der Auffassung der mangelnden Zweckmäßigkeit darin, daß uns die Einrichtungen, die wir als einem Zwecke zuwiderlaufend ansehen, nun nicht mehr als solche erscheinen. Was uns bei ihnen unvollkommen dünkte, ist nicht mehr deren Einrichtung sondern nur unser Erkenntnisvermögen, das zur Erkennung der Zwecke, die mit den Einrichtungen der Welt verbunden sind, überhaupt unzulänglich ist. Bei der Zweckmäßigkeit nämlich müssen wir unterscheiden: die Zweckmäßigkeitsfrage angewendet auf uns selbst d. h. auf die Einrichtung unseres äußeren und inneren Ich, und die Zweckmäßigkeitsfrage angewendet auf die sonstige Welt der Dinge. Wir selbst fühlen uns in allen Beziehungen unvollkommen, sowohl körperlich als geistig. Dieser Vorstellung von einer Unvollkommenheit steht die von der Vollkommenheit gegenüber. Vollkommen würde unser Körper sein, wenn seine Gliedmaßen unbegrenzte Stärke besäßen, um die volle Herrschaft über die Außenwelt auszuüben, wenn er frei von aller Krankheit, wenn er nicht dem Alter und der Schwäche unterworfen wäre. Unser Geist würde uns vollkommen erscheinen, wenn wir alles wüßten und könnten; soweit er im Gemüt besteht, wenn wir frei von allen Leiden uns beständiger Zufriedenheit und Glückseligkeit erfreuten. Nach unserer menschlichen Auffassung müßte uns Gott in dieser Weise geschaffen haben, wenn er mit uns etwas Vollkommenes hätte hervorbringen wollen. Hinter einer solchen Verfassung bleibt die Einrichtung unseres inneren und äußeren Ich in ungemessenem Abstande zurück. Von einer Zweckmäßig-

keit der Welt aber sprechen wir, wenn wir annehmen, die Welt sei dazu bestimmt, den auf ihr lebenden Wesen die möglichst günstigen Lebensbedingungen zu bieten, und finden, daß auch die Welt von diesem Standpunkte aus nichts weniger als vollkommen ist.

Bringen wir nun alle diese Umstände in Beziehung zu der vom All-Einen durchtränkten Gottesidee, so erkennen wir zunächst darin, daß Gott uns eine Ahnung von der unendlichen Erhabenheit seiner Schöpfung verliehen, einen Beweis seiner Gnade. An Gott geknüpft, findet das Staunen über die Erhabenheit der Schöpfung nicht bloß einen Ruhepunkt, sondern unsere Seele wird auch in dankbarer Begeisterung von der Größe und Güte eines Schöpfers hingerissen, der es uns verliehn, seine Gedanken nachzudenken, seinen Willen nachzuwollen. Nichts kann den Gefühlen gleichen, die uns bei solchen Gedanken erfüllen und unsere Seele erheben. Ihnen gegenüber bleiben die Gefühle, die den Anhänger des Materialismus bei dem Anblicke der Welt und ihrer Wunder erfüllen, in unendlichem Abstande zurück. Gleich allen von der Sehnsucht nach einem Abschlusse seiner Erkenntnisse erfüllt, hat der Anhänger des Materialismus, anstatt sich jenen Gefühlen hinzugeben, nur damit zu tun, diese Gefühle als unberechtigt abzuweisen, statt von Glückseligkeit erfüllt zu werden, wird er vom Gefühle seiner Unfähigkeit und Niedrigkeit schmerzlich berührt, statt erhoben zu werden, wird er von der Fülle der Erscheinungen erdrückt. Wo wir aber wahrnehmen, was nach unserer Auffassung unvollkommen zu sein scheint, da getrösten wir uns des Bewußtseins, daß Gott, der die Vollkommenheit selbst ist, auch an seinem Werke das Unvollkommene zum Vollkommenen erheben wird. So wie er die Sünde zuläßt, und auch sie im letzten Grunde zu unserem Besten gereichen muß, so ist auch das anscheinend Unvollkommene in der Welt nur ein Mittel zu unserer Läuterung und unserer Durchführung zur höchsten Stufe der Vollkommenheit, die wir bei der Rücknahme in das All-Eine erlangen werden.

Erkenntnisproblem. Die Gegensätze, die wir als Idealismus und Realismus zu bezeichnen pflegen, hatten im All-Einen aufgehört, Gegensätze zu sein. Das All-Eine kennt keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erkennendem und Erkanntem, das All-Eine ist Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes zugleich.

Mit dem Wiedereintritt in die Erscheinung lebt die Vorstellung, daß die Erkenntnisvorgänge sich in unserem Ich vollziehen, und damit auch die Frage, ob dem Subjekt ein Objekt, dem Ich ein Nichtich gegenüber steht, wieder auf. Auch hier aber wesentlich modifiziert. Der Idealismus hat durch die All-Einheitslehre seine Lösung in dem Sinne gefunden, daß allerdings die gesamte Welt und unsere Vorstellung identisch sind, aber nicht identisch in dem Sinne, daß in Wirklichkeit die Welt nur als unsere Vorstellung existiert, sondern in dem Sinne, daß das Ich und die gesamte vorgestellte Welt ein und dasselbe sind, die Welt sich also in unserer Vorstellung selbst abspiegelt. Der Realismus aber als die Auffassung, die uns durch die Rücksicht auf die Daseinsführung aufgenötigt wird, die also tatsächlich das Element bildet, in dem wir leben und sind, erhält nunmehr erst Charakter und Richtung. Ohne die Vorstellung von dem All-Einen bildet unsere, auf dem Realismus basierende Erkenntnis ein Vermögen ohne Ziel und Richtung. Hineingestellt in eine Welt, die uns ihren Stoff in ebenso überwältigender Fülle als Regellosigkeit darbietet, würden wir in dieser Welt gänzlich ohne Führer sein. Das Einzelne würde unser Verständnis überwältigen, wir würden uns im Chaos verlieren. Möchten wir uns auch die Kenntnis von noch so vielen Einzelheiten angeeignet haben, diese Erkenntnisse würden Bruchstücke bleiben und uns deshalb unbefriedigt lassen. In dieser Erkenntnis aber wird der Mensch seinen Blick immer häufiger von dem Einzelnen, von dem Teilbaren, von dem Unverbundenen zu dem Ganzen, zu dem Unteilbaren, zu dem Verbundenen hin richten, wird er über die Einzelerkenntnisse hinaus zu einer Weltanschauung hindurchzudringen suchen. Bei diesem seinem Bestreben aber ist ihm die Erkenntnis des All-Einen der natürliche Führer und Leiter.

Sehen wir nach der All-Einheitslehre unsere Vorstellungen von der Welt der Dinge als die Aufschrift an, aus der wir das All-Eine und seinen Inhalt ablesen, durch die wir also zu der Kenntnis des All-Einen hindurchdringen, so fordert vor allem die Einrichtung dieser Aufschrift die Frage darnach heraus, inwiefern sie überhaupt geeignet ist, aus ihr das All-Eine zu erkennen. Hierbei aber spielen zwei Umstände eine Hauptrolle nämlich die zeitliche und räumliche Beharrung der Gegenstände und das Auftreten von Gruppengegenständen, beides Umstände, die wir schon

oben (I a 126 flg.) hervorgehoben und eingehender behandelt haben. In diesen Punkte ist die Aufschrift so recht eigentlich für unser Erkenntnisvermögen und unser Erkenntnisvermögen für jene Aufschrift eingerichtet. Die Welt, die den Gegenstand unserer Erkenntnis bildet, könnte in beiden Beziehungen ja anders eingerichtet sein, als sie es tatsächlich ist. Wie die Wolken am Himmel ununterbrochen ihre Gestalten wechseln, wie die Wogen im Meere im Augenblicke entstehen und vergehen, so könnte bei allen Gegenständen, die unser Verstand unterscheidet, ein ähnlicher ununterbrochener Wechsel stattfinden, infolgedessen kein Gegenstand im nächsten Augenblick mehr sich gliche. In einer solchen Welt würde unser Erkenntnisvermögen nach seiner Beschaffenheit und Anlage völlig unzulänglich sein. Wir würden tatsächlich nichts erkennen, weil, was wir erkennen, schon im nächsten Augenblick nicht mehr vorhanden ist, sondern bereits wieder einer anderen Erscheinung Platz gemacht hat. Da ist es die Vorstellung von dem All-Einen, die uns den Faden aus dem Labyrinthe bietet. Sie gibt unseren Bestrebungen, die uns gegenüber stehenden Objekte zu erkennen, erst Richtung. Sie leitet uns an, das Einzelne dadurch miteinander zu verknüpfen, daß wir den inneren Zusammenhang aufdecken. So werden auch die Wissenschaften erst möglich, deren Kennzeichen es ist, daß sie ein System von Erkenntnissen bilden, also eine Zusammenstellung von Erkenntnissen nach höheren, aus dem inneren Zusammenhange der Einzelerkenntnisse entnommenen Gesichtspunkten. Je weiter wir in der Kenntnis der Welt der Dinge fortschreiten, umsomehr drängt sich uns die Erkenntnis der Notwendigkeit auf, die erkannten Dinge untereinander in Zusammenhang zu bringen, ihre Beziehungen zum Ganzen aufzudecken und sie aus dem Ganzen verstehen zu lernen. Gewiß sind es Fortschritte ohne Gleichen, die namentlich die Naturwissenschaften im Laufe des letzten Jahrhunderts gemacht haben. In eminentem Maße hat der Mensch quantitativ seine Kenntnisse erweitert, und Hand in Hand damit geht auch, daß seine Herrschaft über die Natur in staunenenswertem Maße zugenommen hat. Wie kommt es aber, daß er trotz alledem in diesen Fortschritten keine wahre Befriedigung findet, sondern seine Seele nach einem anderen, nach einem Mehreren verlangt, das sie in eine innere Verknüpfung aller dieser Erkenntnisse mit einander und den Zusammenschluß zu

einer Weltauffassung legt? Es kommt doch nur daher, daß ihm bei allen diesen Bestrebungen das All-Eine vorschwebt, als das, was ihm überall erst Richtung gibt und ihn leitet. Dadurch aber wird auch schließlich wahrgemacht, was in den Xenien über den den Naturwissenschaften im Verhältnis zur Seinswissenschaft vorgezeichneten Weg gesagt wird: „Feindschaft sei zwischen euch, noch kommt das Bündnis zu frühe, wenn ihr im Suchen euch trennt, wird erst das Wahre erkannt. Jeder wandle für sich, und wisse nichts von dem andern, wandeln nur beide gerad, finden sich beide gewiß."

C. Schluss.

1. Ueberblick über die wesentlicheren früheren Systeme.

Ungeeignete Methode bezüglich der Erkenntnis bei der Metaphysik.

Die in dieser Darstellung vertretene Lehre von dem All-Einen trägt wie jedes tüchtige System die Bewährung ihrer Richtigkeit und praktischen Verwendbarkeit in sich. Ihre Begründung ist durchsichtig und bestimmt zugleich. Dasselbe gilt von ihrer Entwickelung und ihrem Aufbau. Anlangend ihre Verwendbarkeit, so preist sie nicht mehr an, als sie später hält. Sie zerstört unnachsichtig Hoffnungen, wo diese auf trügerischem Boden errichtet sind, aber sie stützt auch um so nachdrücklicher die Hoffnungen und Erwartungen, die sich in richtiger Würdigung unserer Erkenntnisanlage auf das Erreichbare beschränken. So eingerichtet bedarf diese Lehre an sich nicht der Unterstützung, die der Vergleich mit den übrigen Systemen und die Aufdeckung der Unzulänglichkeit derselben gewähren. Dennoch aber würde die Aufgabe, die sich die gegenwärtige Darstellung vorgezeichnet, nur unvollkommen gelöst werden, wenn wir nicht auch einem Vergleich des gegenwärtigen Systems mit den früheren näher träten. Denn erst wenn wir uns vergewissern, nicht bloß daß die bisherigen Systeme unzulänglich sind, sondern auch in welchen Punkten speziell diese Unzulänglichkeit beruht, dann erst wird zu der Überzeugung, daß die Lehre vom All-Einen eine sachgemäßige ist, die weitere Überzeugung hinzutreten, daß sie bewandten Umständen nach auch die einzig mögliche ist. Nach dem bereits in der Einleitung zum ersten Bande erwähnten Grundsatze Mills, daß für jeden, der ein neues System aufstellt, die Prüfung der übrigen Systeme unerläßlich ist, werden wir eine solche Prüfung auch hier gewissenhaft eintreten lassen. In der ganzen

Anlage dieses Werkes als eines Grundrisses allerdings liegt es, daß diese Prüfung weder alle bisherigen Systeme umfassen, noch auch daß sie mehr als eine solche in den allgemeinsten Umrissen sein kann. So gedrängt und summarisch die folgenden Darlegungen aber hiernach sein werden und sein müssen, so machen wir uns doch Hoffnung, daß sie trotzdem den obengedachten Zweck hinreichend erfüllen.

Der Metaphysik aller Zeiten ist, wie oben nachgewiesen worden, die Aufgabe gestellt gewesen, die Unvollkommenheit der Erfahrungserkenntnis durch Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit zu ergänzen und dadurch die ihr anhaftenden Widersprüche in Gleichklang aufzulösen. Diese Aufgabe ist zwar nicht von allen, die metaphysische Systeme aufgestellt haben, genau erkannt und noch weniger in dieser Deutlichkeit zum ausgesprochenen Prinzip erhoben worden, aber sie hat gleichwohl offenbar allen vorgeschwebt und läßt sich in den Bestrebungen der einzelnen umso deutlicher erkennen, je tiefer und gründlicher sie ihre Aufgabe aufgefaßt und behandelt haben. Das Interesse, das ein Überblick über diese Bestrebungen gewährt, wird sich aber noch erhöhen und die Sache wesentlich gewinnen, wenn wir bei ihm sondern zwischen der Art und Weise, wie die einzelnen Begründer metaphysischer Systeme sich zu der Aufgabe, das Mannigfaltige zur Einheit zu verknüpfen, und sodann wie sie sich zu der Aufgabe, durch diese Einheit die Widersprüche der Erfahrungserkenntnisse aufzulösen, gestellt haben. In beiden Beziehungen allerdings ist ein nicht unwesentlicher Teil des gegenwärtigen Vorhabens schon oben zur Durchführung gelangt und zwar der Teil der Kritik, der sich mit der Frage nach den Mitteln, durch die metaphysische Erkenntnisse erlangt werden können, und der damit zusammenhängenden Frage über den Grad von Gewißheit befaßt, der bei der Metaphysik erzielt werden kann. In diesen beiden Beziehungen haben wir nach den oben gegebenen ausführlichen Darlegungen nicht nötig, nochmals auf die Sache selbst einzugehen, sondern können uns auf eine kurze Wiederholung der Endergebnisse dieser Untersuchungen beschränken. Sie bestanden darin, daß wir, und zwar hier in voller Übereinstimmung mit der gegenwärtig allgemein vertretenen Auffassung, feststellen konnten, zunächst wie es uns nach der ganzen Anlage unseres Erkenntnisvermögens schlechterdings an jedem Mittel gebricht, um meta-

physische Erkenntnisse unmittelbar d. h. ohne Zugrundelegung der den Stoff aller Erkenntnis bildenden sinnlichen Wahrnehmungen zu gewinnen, wie wir vielmehr auch bei der Metaphysik darauf angewiesen sind, ausschließlich von der Erfahrung auszugehen und ihre Erkenntnisse der metaphysichen zugrundezulegen, und demnächst, daß so bewandten Umständen nach auch eine apodiktische Gewißheit metaphysischer Erkenntnis ausgeschlossen ist, wir vielmehr auch bei der Metaphysik uns mit der Gewißheit begnügen müssen, die ein auf die erfahrungsmäßige Erkenntnis sich stützendes spekulatives Erkenntnisverfahren zu gewähren vermag. Bekanntlich ist die nurgedachte Auffassung, daß sich metaphysische Erkenntnisse auf dem Wege unmittelbarer Anschauung gewinnen lassen und mithin, soweit dies der Fall ist, auch apodiktische Gewißheit beanspruchen können, nicht von allen Begründern metaphysischer Systeme vertreten worden. Soweit es aber der Fall ist, haben wir uns mit diesen Systemen in den nurhervorgehobenen Punkten genügend abgefunden. Diese Punkte, so wichtig sie sind, beziehen sich aber nur auf die formelle Seite der Metaphysik. Die materielle Seite der Metaphysik wird durch das umfaßt, was wir oben als Aufgabe der Metaphysik bezeichnet haben. Das vorausgeschickt, ist nunmehr also ein Überblick darüber zu geben, wie die bisherigen Systeme die Aufgabe, das Mannigfaltige der Erfahrungserkenntnis zur Einheit zu verknüpfen, gelöst haben.

Wertlosigkeit der bisherigen Systeme als Welterklärungsprinzipe.

Man hat hierbei zwischen den spiritualistischen und den materialistischen Systemen zu unterscheiden. Die spiritualistischen Systeme setzen die Einheit des Mannigfaltigen in eine geistige Substanz, sie spalten sich aber wiederum in die deistischen und die idealistischen Systeme. Bei den deistischen Systemen, als deren Hauptvertreter Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff und von den neueren Lotze und Fechner gelten können, wird als die absolute Substanz Gott angesehen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß nach ihnen die Vorstellung von Gott nicht erschlossen sondern unmittelbar gewonnen wird. Die sogenannten Gottesbeweise setzen die Vorstellung von Gott schon voraus und betreffen nicht diese sondern das Dasein Gottes, werden also erst ex post geführt. Ferner haben diese Systeme mit einander gemein, daß sie mit Ausnahme des von Spinoza aufgestellten Systems sämtlich Gott als das erste, als das Einfache, als die natura naturans auffassen und ihm die Welt als das Erschaffene, als die Wirkung, als die natura naturata gegenüberstellen. Hierin aber liegt gleichzeitig auch ihr Mangel. Denn indem sie Gott und die Welt als etwas verschiedenes behandeln, schließt ihre metaphysische Erkenntnis überhaupt nicht mit einer vollen Verknüpfung des Mannigfaltigen ab, sondern sie halten das Mannigfaltige, wenn schon nur in Gestalt dieser beiden Dinge, so doch immerhin noch aufrecht. Ihre Systeme sind darum tatsächlich kein Monismus sondern ein Pluralismus. Dieser Mangel ist aber nicht ein bloß formeller, sondern sie bleiben mit ihm tatsächlich die ganze Aufgabe der Metaphysik schuldig. Denn mit der Statuierung der Verschiedenheit zwischen Gott und Welt bleiben gleichzeitig auch alle Widersprüche der Erfahrungserkenntnis bestehen, es bleibt namentlich der Widerspruch bestehen, daß Gott bei dieser Verschiedenheit weder allgegenwärtig noch allmächtig sein kann, ebenso bleibt der Widerspruch bestehn, daß trotz der Vollkommenheit Gottes und trotzdem daß die Welt von Gott geschaffen ist, doch das Böse in der Welt ist. Spinoza ist der einzige unter den deistischen Spiritualisten, der die metaphysische Aufgabe in diesem Punkte richtig erfaßt hat, indem er Gott alles sein läßt. Gott als absolute Substanz ist bei ihm mit der Welt und die Welt mit Gott identisch. Hier ist also tatsächlich die Verknüpfung der Mannigfaltigkeit zur Einheit voll durchgeführt, sind die Widersprüche der Erscheinungswelt sämtlich aufgelöst. Namentlich hat Spinoza auch richtig erkannt, daß die so aufgefaßte absolute Substanz außer Raum und Zeit, also dem principium individuationis nicht unterworfen ist. Freilich aber bleibt es auch bei diesen Vorzügen des Spinozistischen Systems. Denn abgesehen davon, daß auch Spinoza die Begründung der Vorstellung von der absoluten Substanz gänzlich schuldig geblieben ist, auch er vielmehr diese Vorstellung ohne weiteres als gegeben setzt, hat er aus ihr auch nicht die unerläßlichen Folgerungen gezogen, die doch notwendiger Weise darin bestehen, daß in der absoluten Substanz alle Verschiedenheiten der Erfahrungserkenntnis aufgehoben sind, hat er übersehen, daß es an sich von der absoluten Substanz zur Erscheinung kein Zurück gibt. Denn entweder sind die Erscheinungen als Teile der absoluten Substanz etwas von der absoluten Substanz verschiedenes, dann kann diese kein Ganzes sein, oder sie sind nicht verschieden, dann sind sie überhaupt außer und neben dem

Ganzen nicht. Ohne dieser Folgerung irgendwie Rechnung zu tragen, ja selbst auch ohne sie nur zu erwähnen, operiert Spinoza aber alsdann mit der Erscheinungswelt als etwas neben der absoluten Substanz bestehendem und braut so ein Gemisch zusammen, das weder als ein metaphysisches noch als ein empirisches gelten kann. So wird auch Spinoza seiner metaphysischen Aufgabe nicht gerecht. Einen Versuch, ebenso groß angelegt als kühn, das Problem der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit zur Einheit zu lösen, ist von spiritualistisch-idealistischer Grundlage aus durch die sogenannte spekulative Schule gemacht worden. Die spekulative Schule geht hinter die Vorstellungen, aus denen die Verschiedenheit und der Widerspruch entsteht, zurück, für sie ist die Welt ein dialektischer, aber nicht in der Zeit sich vollziehender Prozeß, nämlich der Prozeß der Selbstentfaltung der Idee auf dem Wege der These, Antithese und Synthese. Gott selbst bildet in diesem Prozesse eine Funktion und zwar eine synthetische Funktion. Schopenhauer, den wir hier gleich anschließen können, läßt dieselbe Funktion den Willen spielen, der ausgenommen ist vom principium individuationis, also außer Raum und Zeit existiert. Beide Systeme aber leiden, ebenso wie dies beim Spinozismus der Fall, Schiffbruch in ihrer Ausgestaltung. Die spekulative Schule macht den Sprung von dem absoluten Ich in die Welt der Begründung zurück durch einen Selbstbetrug, der darin liegt, daß durch den Prozeß der These, Antithese und Synthese irgend eine Vorstellung von materiellem Inhalte gewonnen werden könne. Es ist dies ein Selbstbetrug, denn tatsächlich kann auch nicht die allerunbedeutenste Vorstellung von materiellem Inhalt auf diesem Wege erlangt werden. Wenn wir unserer Vorstellung von einem Ich ein Nichtich gegenüberstellen, so können wir uns bei dieser bloßen Entgegensetzung unter dem Nichtich nicht das allermindeste vorstellen. Das spekulative System stellt der Logik die Natur gegenüber, aber sie kann das doch erst, nachdem und weil sie sich durch die Erfahrungserkenntnis von der Natur eine Vorstellung gebildet hat, nicht aber weil sie der Logik etwas entgegensetzt. Dieses Entgegengesetzte würde doch nicht die Natur, sondern würde nur die lediglich verneinende und deshalb gänzlich leere Vorstellung von einem Alogismus sein. In Wirklichkeit wird sonach die Welt bei der spekulativen Schule nicht durch den dialektischen Prozeß hervorgebracht, sondern die uns bereits bekannte Welt

in diesen Prozeß einrubriziert, in sein Netz miteingespannt. Der dialektische Prozeß wird ohne jede andere Begründung als die, daß die Welt in dieses Schema paßt, aufgestellt. Auch diese Begründung wird aber hinfällig, da dieses Hineinpassen der Welt in sein Schema eine Fiktion ist. In der Tat paßt die Natur in dieses Schema so wenig, ist dieses Schema geradezu so naturwidrig, daß dieser Prozeß nichts anderes ist, als eine ununterbrochene Kette von Gewaltakten, die in ihrer Unnatürlichkeit höchstens durch die Unfruchtbarkeit überboten werden, die diesem System eigen ist. Auch Schopenhauer aber fällt mit seinem angeblich dem principium individuationis nicht unterworfenem Willen überall aus der Rolle. Der Wille ist nach ihm das Ding an sich und als solches außer Raum und Zeit, er geht ins Unendliche wie bei Hegel die Logik. Der Wille ist als solcher frei. Er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft, er erscheint auch im überlegten Handeln des Menschen. Was ist aber nach alledem das Schopenhauersche Absolute anders als ein Ding der Erscheinung selbst, behaftet mit allen den Widersprüchen, die das Absolute lösen, und ohne die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit, in der die Vorstellungswelt ihren Abschluß finden soll?

Keinem einzigen aller dieser Versuche, aus dem Wesen die Erscheinung zu entwickeln, kann sonach ein praktischer Wert beigelegt werden. Die Gründe liegen in dem oben Dargelegten. Man kann zwar das Wesen in die Erscheinung hinein, nicht aber die Erscheinung aus dem Wesen herausdenken. Allen diesen Versuchen ist zweierlei eigen, erstens daß sie um das Absolute zu setzen, zu Übertragungen aus der Welt der Erscheinungen greifen müssen, also im Grunde genommen ebenfalls auf die Erfahrung sich stützen nur mit dem Unterschiede, daß sie alle sich so anstellen, als ob das Original nicht aus der Erscheinung entnommen sei. Mag das, was man in der Metaphysik als das oberste Prinzip hinstellt, das Absolute, oder Gott, oder Urmonade oder das absolute Ich, oder Wille heißen, überall sind diese Begriffe aus Merkmalen zusammengesetzt, derselben Welt entnommen, die sie angeblich erst mit ihnen erklären wollen. Das All-Eine des Spinoza, kaum gesetzt, tritt alsbald mitten in die Erscheinungs-

welt, als ob diese seiner Art wäre, die Urmonade des Leibniz ist von Haus nichts weiter als die personifizierte Urkraft, das absolute Ich der spekulativen Schule nichts anderes als die Abstraktion eines willkürlich aufgestellten dialektischen Prozesses, der alle seine einzelnen Momente aus den Funktionen der Erscheinungswelt entlehnt, und der Wille bei Schopenhauer nichts anderes als ein Gemisch von den der Erscheinungswelt angehörigen Begriffen Kraft und Wille. Unter dem Vorwande, sich außerhalb der Welt der Erscheinung zu stellen und von da aus wie durch einen Scheinwerfer die letztere zu beleuchten und zu erklären, bleibt man mitten in der Erscheinungswelt stehen und tut somit nichts anderes, als daß man mit diesem seinem Vorgehn teils sich, teils andere täuscht. Mit Recht sagt v. Hartmann: „Eine unmittelbare Übertragung subjektiver Eigenschaften auf die vorausgesetzten Gründe der Erscheinung ist ebenso unstatthaft, wenn sie Gefühle oder die Persönlichkeitsform des Menschen, als wenn sie Kategorien des Denkens, des Empfindens, Anschauens betrifft."

Und das Zweite, was den obengedachten Versuchen metaphysischer Lösungen eigen ist, beruht darin, daß die Thesen der einzelnen Systeme bis zu dem Grade subjektivistische sind, daß sich nicht eine unter ihnen befindet, von der man nicht mit demselben Rechte ihr Gegenteil als richtig behaupten kann und auch behauptet hat. Wir müssen uns in dieser Beziehung mit einigen besonders bezeichnenden Beispielen begnügen, die sich ganz beliebig vermehren lassen. Spinoza, Leibniz und Wolff erklären die Unvollkommenheit der Welt damit, daß die Welt eine endliche ist. Gott, so behaupten namentlich die beiden letztgenannten, konnte die Welt als eine endliche überhaupt anders als unvollkommen nicht schaffen. Es mag ganz abgesehen werden davon, daß dieser letztere Satz eine seltsame Auffassung von der auch bei Leibniz und Wolff anerkannten Allmacht des Urwesens bekundet, noch schlimmer ist doch, daß er auch sonst jeder inneren Begründung mangelt. Warum das Endliche unvollkommen sein muß und nicht viel mehr ebenso vollkommen sein kann, wie das Unendliche, ist völlig unerklärlich. Man kann sich eine Unvollkommenheit mit dem Endlichen allenfalls insofern verbunden denken, als es räumlich und zeitlich an Schranken gebunden ist, warum aber das Endliche trotz dieser Schranken nicht in allen

sonstigen Beziehungen, inbezug auf die Zweckmäßigkeit seiner Einrichtungen, das Glück der zu ihm gehörigen Lebewesen usw. vollkommen sein könnte, das ist schlechterdings nicht erfindlich. Die spekulative Schule hat diese Behauptung, allerdings aber in einer anderen Form, wieder aufgenommen. Sie deduziert das Unvollkommene aus der Entgegensetzung. Die Entgegensetzung ist das zu Überwindende, ist ihr bald das Böse, bald das Unvollkommene, bald das Leiden, bald das bloß im Ich nicht Aufgehende. Und hier wird nun das Menschendenkbare im Erklären geleistet. Tatsächlich freilich wird gar nichts erklärt, weil das ganze durchsichtige Spiel hierbei einfach darin besteht, daß man, um etwas als Bös oder Gut, als Glück oder als Leiden, als vollkommen oder unvollkommen zu erklären, es je nachdem entweder unter die These oder die Antithese oder die Synthese zu bringen braucht; das Ganze ist eine ebenso unwürdige Spielerei mit Begriffen, wie die Art und Weise, wie man mittelst dieses Systems die ganze Welt bei geschlossenen Augen aus sich herausentwickeln zu können vorgibt. Nehmen wir ferner die Leibnizsche Monadologie. Auch hier fragt man sich vergeblich, was mit ihr erklärt werden soll. Erst werden bei dieser Theorie Dinge, die wir uns gar nicht auseinander denken können, wie Körper und Geist, gewaltsam getrennt und entgegen allen Empfindungen und Wahrnehmungen als zueinander völlig außer Beziehung stehend dargestellt, um sie dann ebenso künstlich durch die sogen. prästabilierte Harmonie wieder in Einklang zu bringen. Selbstverständlich läßt sich mit demselben ja noch mit besserem Rechte die Zusammengehörigkeit beider behaupten, wie sie denn auch von dem unmittelbaren Nachfolger des Begründers der Monadologie Wolff bereits wieder behauptet worden ist. Ebenso wenig wird ferner bei der Leibnizschen Theorie tatsächlich etwas erklärt, wenn er das Bestehen einer Stufenordnung bei den Geschöpfen mit der Analogie der verschiedenen Grade der Kraft erklärt, wie Schopenhauer später diese Erscheinung durch die Analogie der verschiedenen Willensstärken zu erklären versucht hat. Denn eine solche Analogie aufzustellen, bedarf es gar nicht der Identifizierung des Absoluten mit der Kraft oder dem Willen, sondern die kann man einfacher und näher aus den letzteren selbst herleiten.

Noch untauglicher zur Lösung der metaphysischen Aufgaben erweisen sich endlich die materialistischen Systeme. Indem diese

Systeme die Materie als Substanz setzen und den Geist bloß als eine Wirkung der Materie gelten lassen, gelingt es ihnen zwar tatsächlich sehr rasch der Erscheinungswelt durch diese Theorie den letzten Abschluß zu geben und die sämtlichen Daseinsprobleme damit zu lösen. Das Allmachtsproblem erledigt sich für sie ohne weiteres, da es neben der Materie als Substanz keinen Gott als solchen gibt, ebenso wird das mit der Gottesvorstellung verknüpfte Zweckmäßigkeitsproblem für den Materialismus ohne weiteres hinfällig, und beantwortet sich das Problem der Willensfreiheit im verneinenden Sinne, während bei dem Erkenntnisproblem der Idealismus von selbst ausgeschaltet ist. Freilich aber leuchtet ein, daß eine solche Behandlung der metaphysischen Probleme sich viel weniger als eine Beantwortung jener Daseinsfragen denn als ihre gewaltsame Unterdrückung darstellt, und daß darum dieses System nur denjenigen eine Befriedigung gewähren kann, die sich mit dem Allernächstliegenden begnügen, nicht aber denen, deren Wünsche und Gedanken weiter als die Sinne reichen und tiefer als bloß unmittelbar unter die Oberfläche zu dringen suchen.

Wertlosigkeit vom Standpunkte der Auflösung der Daseinswidersprüche.

Wie sonach alle diese Systeme wertlos als Erklärungen der Erscheinungswelt sind, so sind sie noch weniger tauglich um die bei der letzteren bestehenden Widersprüche aufzulösen. Der Grund davon liegt auch hier auf der Hand. Um die Widersprüche der Erscheinungswelt aufzulösen, muß man das Absolute gänzlich außerhalb der Erscheinungswelt stellen. Rein durchgeführt ist dieser Gedanke indessen bei keinem der in Rede stehenden Systeme zu finden. Bei dem Descartschen, dem Wolffschen, dem Leibnizschen System kann hiervon überhaupt nicht die Rede sein, da sie ihr Absolutes sämtlich mitten aus der Erscheinungswelt nehmen und in diese wieder hineinstellen, aber auch Spinoza, der an sich mit dem Satze von der Identität von Gott und Natur ein streng monistisches System aufstellt, führt diesen Gedanken nicht folgerichtig durch, und was die spekulative Schule anlangt, so geht sie zwar mit ihrem dialektischen Prozeß hinter die Vorstellung von der Erscheinungswelt zurück, aber die dabei erzielte Auflösung der Widersprüche der Erscheinungswelt läuft auf ein rein dialektisches Spiel hinaus, das an die Vorstellungskraft unerfüllbare Zumutungen durch Aufdrängung von durchaus unmöglichen Begriffen wie das Endlich-Unendliche, Subjekt-Objekt usw.

stellt, aber praktisch jedes Werts entbehrt. Bei den erstgenannten Systemen bekundet sich die Unfähigkeit, die betreffenden Widersprüche zu lösen, dadurch daß sie außer Stand, eine tatsächliche Vereinigung herbeizuführen, sich bei diesen Widersprüchen auf die eine oder andere Seite stellen. So sind inbezug auf das Willensproblem die meisten Deterministen (Descartes, Spinoza usw.). Das schließt aber nicht aus, daß sie alsbald auch wieder auf die Statuierung einer sittlichen Verantwortung zukommen. Kein Wunder, denn sie verlieren mit ihrer Theorie für die praktische Daseinsführung sofort den Boden unter den Füßen, da bei dieser auch das Gegenteil sein Recht gebieterisch verlangt. In dieser Verlegenheit helfen sich die betreffenden Systeme teils damit, daß sie, bei einem bestimmten Punkte ihrer Darlegung angelangt, die bisherige Lösung einfach ignorieren oder daß sie das Gegenteil zu einer anderen Türe wieder hereinholen als der, bei der sie es hinausgewiesen.

Die bisherigen Systeme enthalten nach alledem in der Hauptsache nur Positionen ohne Vordersätze, sie sind Schemata, die ihre Bewährung erst durch ihre Anwendung finden sollen, anstatt daß umgekehrt die Erscheinungswelt ihre Bewährung durch sie erfahren müßte. Keines von ihnen hat sich dauernd eine maßgebende Stellung zu erringen oder sie zu behaupten vermocht. Wie sie sämtlich wieder über Bord geworfen worden, gleichen sie den Ringen, die der Raucher in die Luft bläst, indem er sich an ihnen eine Weile ergötzt, um sie dann als ein Opfer ihrer mangelnden inneren Konsistenz teilnahmslos wieder schwinden zu sehen.

2. Das Verhältnis der Wesenslehre zur Religion.

Verhältnis inbezug auf die beiderseitigen Gebiete und das Verfahren.

Die Religion hat es, wie schon oben (S. 22) hervorgehoben worden, mit der Wesenslehre gemein, daß sie wie diese die Vielheit der Erfahrungserkenntnisse durch Unterwerfung unter eine höhere Einheit vereinigt und gleichzeitig dadurch auch die der Erfahrungserkenntnis anhaftenden Widersprüche aufzulösen sucht, und sie hat weiter mit ihr gemein, daß sie dies wie die Wesenslehre auf dem Wege der Spekulation zu leisten sucht. Sie unter-

scheidet sich aber von der Wesenslehre dadurch, daß für sie bei dieser ihrer Aufgabe in erster Linie die Bedürfnisse des Gemüts maßgebend sind, während für die Wesenslehre allein und ausschließlich das Bestreben, auf grund gesetzmäßigen, von dem Gemüte überall unbeeinflußten Erkennens das Wirkliche festzustellen, bestimmend ist und sein muß. Aus dieser inneren Verschiedenheit ergeben sich noch folgende weitere Verschiedenheiten ihrer Ausgestaltung und ihres Gebiets. Die Religion, wie sie mit dem Gemüte zusammenhängend sich die Lösung ihrer Aufgabe minder bewußt und vorbedacht als die Wesenslehre stellt, behandelt aus eben diesem Grunde auch ihr Thema nicht in so deutlich ausgesprochener Art wie die Wesenslehre. Namentlich pflegt sie die obengedachten, bei der Erfahrungserkenntnis sich ergebenden Widersprüche nicht sämtlich gleichmäßig zu behandeln. Im Vordergrund steht bei allen Religionen das Allmachtsproblem sowie das Willensproblem, demnächst auch das Unsterblichkeitsproblem. Natürlich, denn über sie will ja das Gemüt zu allererst befriedigende Auskunft haben. Dagegen tritt das Zweckmäßigkeitsproblem bei den Religionen meist zurück, während das Erkenntnisproblem von ihnen überhaupt fast gänzlich beiseite gelassen wird. Auf der andern Seite aber hängt es mit den Forderungen des Gemüts zusammen, daß die Religion nicht blos in der Vorstellung des einigenden Moments, welches sie in dem höchsten Wesen, also in Gott erkennt, besteht, sondern daß mit diesem Erkennen gleichzeitig auch eine Verehrung Gottes d. h. die Herstellung persönlicher Beziehungen zu Gott durch Anbetung und Anrufung, sowie ferner die Vorstellung verbunden wird, daß der Wille Gottes für unsere Handlungen maßgebend ist, und daß sich nach ihm namentlich auch die Entscheidung darüber zu richten hat, was gut und was bös ist. Anlangend nun den Einfluß des gesetzmäßigen Erkennens auf die Religion, so ist dieses für das religiöse Erkenntnis zwar nicht in erster Linie maßgebend, sondern tritt hinter den Einfluß des Gemüts zurück. Trotzdem ist dieser Einfluß bei der Religion doch nichts weniger als ausgeschlossen. Das Gegenteil würde schon darum unmöglich sein, weil sich auch die religiöse Betätigung der Seele, soweit sie in positiven Vorstellungen besteht, allein in den Formen des Denkens vollziehen kann und auch hier, wie schon oben hervorgehoben ist, die letzten und äußersten Erkenntnisse nur auf dem Wege der Spekulation zu gewinnen vermag.

Soweit hierbei die Ergebnisse des gesetzmäßigen Erkennens mit den Ergebnissen der religiösen Vorstellungen übereinkommen, ist eine Art Idealzustand für den Menschen erreicht. Soweit sich dagegen die betreffenden Vorstellungen bekämpfen, ist damit ein innerer Zwiespalt verbunden, dessen Ausgleich mit allen Kräften zu erstreben wir durch einen ebenso natürlichen wie starken Trieb angetrieben werden. Was die Entscheidung bei solchen Konflikten anlangt, so steht zunächst soviel fest, daß diese in allen Fällen letzten Endes durch das Gemüt getroffen wird. Denn das Gemüt ist derjenige Faktor, der über das menschliche Wohlbefinden entscheidet, es übt in allen Beziehungen den Primat aus, während das Erkenntnisvermögen im Haushalte der Seele nur die Aufgabe hat, dem Gemüte als Mittel und Werkzeug für die Befriedigung der geistigen und leiblichen Bedürfnisse des Daseins, die doch sämtlich erst aus dem Gemüte erwachsen, zu dienen. Fraglich kann nur sein, wie viel Einfluß das Gemüt bei seinen Entscheidungen den Erkenntnisvorstellungen einräumt. Hierüber lassen sich bestimmte und allgemeingiltige Regeln nicht aufstellen. Das Verhalten in diesem Punkte ist vielmehr bei jedem einzelnen, wie bei jedem Volke zu verschiedenen Zeiten ein sehr verschiedenes gewesen. Immerhin lassen sich doch auch hier gewisse Erscheinungen, die fast den Charakter von Gesetzen annehmen, feststellen. Namentlich läßt sich behaupten, daß, je höher bei dem einzelnen und bei den Völkern die Kulturstufe ist, auf der sie stehen, d. h. je mehr Verstand und Gemüt bei ihnen ausgebildet sind, in demselben Maße sich auch der Anteil steigert, den der Verstand an der Bildung religiöser Vorstellungen beansprucht, und in der Tat würde es eine der zugleich interessantesten wie dankbarsten Aufgaben sein, die sich die Kulturgeschichte stellen kann, einmal eine Geschichte des Verhältnisses dieses Einflusses bei den einzelnen Völkern und ihren Epochen besonders in der nachchristlichen Zeit zu verfassen.

Kommen wir nun zu dem Verhalten der Wesenslehre hierbei, so ist es für diese, wie dargetan, grundlegend, daß bei ihr der Einfluß des Gemüts vollständig ausgeschlossen ist, da sie andernfalls den Charakter der Wissenschaft, unter dem allein sie Existenzberechtigung hat, einbüßen würde. Kann die Seins-

wissenschaft nach dem Obigen wohl Einfluß auf die Religion haben, so ist es unter solchen Umständen ausgeschlossen, daß umgekehrt die Religion irgendwelchen Einfluß auf die Seinswissenwissenschaft haben darf, und eben daß man diesen Grundsatz bei der Seinswissenschaft der früheren Jahrhunderte teils nicht erkannt, teils bewußter Weise beiseite gelassen hat, eben das ist auch der Hauptgrund, weßhalb die Seinswissenschaft sich so oft und so viel Geringschätzung und abfällige Beurteilung zugezogen hat. Die Seinswissenschaft beansprucht heute die erste Stelle unter den Wissenschaften, sie will die Königin der Wissenschaften sein und man erkennt ihr willig diesen Rang zu. Wenn sie aber dieses Entgegenkommen dadurch lohnt, daß sie uneingedenk ihres Charakters als Wissenschaft anderen als wissenschaftlichen Faktoren auf ihrem Gebiet Einfluß einräumt, dann kann sie sich auch nicht beklagen, wenn man ihren Leistungen diejenige Beachtung versagt, die sie andernfalls beanspruchen könnte. Daß diese Selbstständigkeit der Seinswissenschaft dennoch nicht eine Übereinstimmung ihrer Lehren mit denen der Religion ausschließt, ist schon oben betont und als der Zustand bezeichnet worden, der uns für beide als der idealste gelten muß.

Verhältnis inbezug auf ihren beiderseitigen Zweck.

Demnächst haben wir hier die Frage zu beantworten, ob die Seinswissenschaft etwa noch andere Aufgaben hat, als die Erscheinung unseres Ich und deren Verhältnis zum All der Dinge festzustellen, namentlich ob sie etwa daneben noch die Aufgabe hat, die Religion in irgend einem Punkte zu ersetzen. Wie das letztere an sich mit ihrem Charakter als Wissenschaft keineswegs in Widerspruch stünde, so hat man der Seinswissenschaft diese Aufgabe bekanntlich auch vielfach mit zugewiesen und sie unter diesem Gesichtspunkt betrachtet als „Lebensweisheit“ bezeichnet. Im Altertum, wo die Seinswissenschaft neben der Religion eine viel bedeutendere Stellung einnahm als nach dem Auftreten des Christentums, ist die Philosophie bekanntlich sowohl bezüglich des Gottesglaubens als noch mehr inbezug auf die Ethik oft in erster Linie bestimmend geworden. Im nachchristlichen Zeitalter hat die Seinswissenschaft auf diese Rolle zunächst gänzlich verzichtet, hat sich vielmehr völlig in den Dienst der Religion gestellt, sodaß sie in der Hauptsache nur deren Lehren wissenschaftlich zu rechtfertigen hatte. Als sich dann aber seit Beginn der neueren Zeit die Philosophie mehr und mehr selbständig machte, erstrebte sie auch mehr und mehr Anteil an der Ausbildung einer von der religiösen unabhängigen Gottesvorstellung und Sittenlehre. Spinoza ging ausgesprochenermaßen in seiner Ethik auf nichts Geringeres aus, als von der Religion unabhängige Moralgrundsätze auf philosophischem Wege aufzustellen. Auch Wolff verlangt für die Philosophie „praktische Brauchbarkeit, um die Menschen glücklich zu machen.“ Kant ging noch weiter als Spinoza, indem er durch seinen kategorischen Imperativ den Einfluß nicht bloß der Religion sondern selbst der Gottesvorstellung auf die Bildung der Ethik grundsätzlich abwies. Auch die nachkantische Philosophie erhebt vielfach keinen geringeren Anspruch als den, durch die Philisophie auch die religiösen und sittlichen Bedürfnisse der Menschenseele zu befriedigen. So setzte Fichte die Aufgabe der Philosophie in die Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung. Für Lotze ist die Philosophie „eine Bestrebung, innerhalb der vorausgesetzten, uns selbst unbekannten Schranken, welche uns unser irdisches Dasein zieht, eine in sich zusammenstimmende Ansicht zu gewinnen, die uns über die Not des Lebens hinweghilft und uns wertvolle Ziele in ihm zu stellen und zu erreichen lehrt“. Von den Schriftstellern der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart verlangt Dühring von der Philosophie, daß sie nicht nur ein Wissenschaftssystem sondern auch „die Vertretung einer auf die edle Menschlichkeit gerichteten Gesinnung“ sein soll, während Windelband sie als die kritische Wissenschaft von den allgemein giltigen Werten bezeichnet, deren Aufgabe sei: „die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen zu erreichen.“ Hätte die Philosophie solche Aufgaben und könnte sie dieselben erfüllen, dann würde offenbar für die Religion kaum Raum mehr sein, sie würde vielmehr durch die Philosophie ersetzt werden. Augenscheinlich ist diese Frage von der größten Bedeutung.

Will man sie zutreffend beantworten, so hat man zu unterscheiden zwischen dem Verhältnis der Wissenschaft zur Sittenlehre und dem zur Gottesidee. Bezüglich des ersteren ist zuvörderst zu wiederholen, daß die Ethik überhaupt in das Gebiet der Seinswissenschaft nicht gehört. Die Seinswissenschaft, deren Gegenstand die innere Erscheinung unseres Ich bildet, hat es bei der Erkenntnis- und Willenslehre insofern nur mit formalen Vorgängen zu tun, als sie die Vorgänge beim Erkennen und Wollen

festzustellen und zu erklären hat. Soweit hierbei auch materielle Momente, wie der Inhalt und Gegenstand des Vorstellens, der Inhalt und Gegenstand des Willens mit in Frage kommen, geschieht dies bloß, um der Erkenntnis- und Willenslehre die Erfüllung jener ihrer eigentlichen Aufgabe zu ermöglichen. Im Übrigen hat die Erkenntnis- und Willenslehre nichts mit dem Materiellen also dem Inhalt und Gegenstand des Erkennens und Wollens zu tun, derselbe fällt vielmehr den Einzelwissenschaften zu. Es gehört sonach die Ethik, soweit sie Wissenschaft ist, ebensowenig in das Gebiet der Seinswissenschaft wie die Rechtswissenschaft oder die Kunstwissenschaft, alle diese Wissenschaften gehören zu den Geisteswissenschaften und innerhalb der Geisteswissenschaften gehört die Ethik zu den Gesellschaftswissenschaften. „Soweit sich die Philosophie die Aufgabe stellt, wahrhaft humane Lebensführung zu entwerfen, dem menschlichen Leben Zwecke zu setzen, tritt sie in der Reihe der Wissenschaften neben dieselben, tritt sie neben die Kunst und den Glauben des Gemüts“ (Ritschl). Allerdings aber ist damit, daß die Ethik nicht zur Seinswissenschaft gehört, keineswegs gesagt, daß die Lehren der letzteren auf die erstere ohne Einfluß bleiben müßten. Im Gegenteil kann dieser Einfluß unter Umständen ein ziemlich weitgehender sein. Das bringt der Charakter der Seinswissenschaft ohne weiteres mit sich. Die Seinswissenschaft ist oben mit den Stäben eines Fächers verglichen worden, die auch in das Gewebe des Fächers sich erstrecken und dadurch diesem gewissermaßen erst Rückgrat und Halt verleihen. Dadurch, daß die Seinswissenschaft als Grundwissenschaft für die Einzelwissenschaften erst das Verfahren feststellt und ihnen die Grundbegriffe liefert, vermag die Seinswissenschaft naturgemäß auch auf jede Einzelwissenschaft einen mehr oder minder großen Einfluß auszuüben. Auch bei der Ethik ist dies der Fall und zwar insofern, als dieser die Seinswissenschaft in Gestalt der Feststellung der Entstehung der Vorstellungen von Gut und Bös erst die unerläßliche Unterlage für ihren gesamten Aufbau verschafft. Jenachdem aber diese Feststellungen ausfallen, jenachdem wird notwendiger Weise auch die Vorstellung von Gut und Bös selbst sich sehr verschieden gestalten müssen. Eine Ethik wird selbstverständlich ganz anders ausfallen, wenn man, wie das die dogmatische Philosophie getan, die Entstehung des Begriffs Gut und Bös an den Gottesbegriff anknüpft und ganz

anders ausfallen, wenn man diese Begriffe mit Kant von diesem völlig loslöst, oder mit Schopenhauer auf das Mitleid zurückführt, oder mit v. Hartmann auf den Grundsätzen des Pessimismus aufbaut, wird ganz anders ausfallen, wenn man sie auf das System des Egoismus oder des Altruismus gründet. Trotz alledem gehört das Materielle der Materie, gehört deren weiterer Ausbau und die Feststellung der einzelnen Moralgrundsätze nicht in die Philosophie sondern in die Sonderwissenschaft der Ethik. Eine noch stärkere Möglichkeit der Ausübung eines Einflusses der Seinswissenschaft auf die Religion findet aber auf dem Gebiete der Gottesvorstellung statt. Hier handelt es sich nicht bloß um formelle sondern um materielle Gegenstände. Denn nicht allein, daß die Seinswissenschaft hier mit der Religion die Aufgabe teilt, die Idee von dem Komplemente aller unserer Erkenntnis, die Idee von dem das Vielfache der Erfahrungserkenntnis in Einheit auflösenden festzustellen, sondern sie hat auch mit der Religion die Behandlung der Allmachtsfrage, der Zwekmäßigkeitsfrage und der Unsterblichkeitsfrage gemein. Sofern mit der Gestaltung der Gottesidee auch die Vorstellungen über die Gottesverehrung zusammenhängen, kann sie an sich mittelbar sogar auch auf diese eine Einwirkung ausüben.

Der Einfluß beider auf die Kulturgeschichte.

Der hiernach aus dem Wesen der Seinswissenschaft und deren Verhältnis zur Religion sich ergebende Einfluß dieser auf jene ist in Wirklichkeit in der Geschichte der Menschheit zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener gewesen, er ist aber auch zu den Zeiten, in denen er seinen Höhepunkt erreicht hat, und das dürfte die Gegenwart sein, nie ein solcher gewesen, daß er dem durch die Religion auf die Menschheit geübten an die Seite gestellt werden kann. Tatsächlich läßt sich denn auch nicht eine der großen Epochen in der Entwickelung der Menschheit auf die Phasen zurückführen, die die Seinswissenschaft in ihrer Entwickelung durchgemacht hat. Die größte Umwälzung, die in der Entwickelung der Menschheit sich vollzogen, das Auftreten des Christentums ist ohne jede unmittelbare Mitwirkung der Seinswissenschaft vor sich gegangen. Ebenso hat bei den verschiedenen Epochen, die bis zum Schlusse des Mittelalters reichen, der Zeit der großen Schiebung unter den Völkern der Erde, die wir als Völkerwanderung bezeichnen, der Zeit des germanischen Weltreichs und dessen Entwickelung die Seinswissenschaft an der Abscheidung jener Epochen

von einander keinerlei Anteil. Auch bei der gewaltigen Geistesumwälzung, die sich infolge der Reformation an der Schwelle des Mittelalters vollzogen, bleibt die Seinswissenschaft ganz im Hintergrunde. Anstatt daß sich bis dahin die Epochen der Entwickelung der Menschheit nach den Epochen der Entwickelung der Seinswissenschaft richten, richten sich vielmehr die Epochen der Seinswissenschaft nach den Epochen der Entwickelung der Menschheit, insbesondere in deren Verhältnis zur christlichen Religion. Und wenn schon sich nun wenigstens in der Folgezeit der Einfluß der Seinswissenschaft mit ihrer Selbständigmachung wesentlich gehoben, so kann man doch auch für die Zeit nach der Reformation nicht behaupten, daß in ihr die Epochen der Entwickelung der Menschheit mit denen der Philosophie zusammenfielen. Das Auftreten eines Descartes, Spinoza, Leibniz bedeutet nicht ebensoviel Epochen in der Kulturgeschichte. Ja selbst das Auftreten Kants, das ja mit dem Eintritt der neuesten Zeit zusammenfällt, hat keine maßgebenden inneren Beziehungen zu diesem Eintritt. Denn wenn auch Kant — nicht durch seine Theorie der reinen Vernunft, diese ist und mußte schon infolge ihres rein theoretischen Charakters an der Entwickelung der Menschheit spurlos vorübergehn — so doch durch die Unterlage, die er der Sittenlehre in seinem kategorischen Imperativ gab, der aufklärenden Richtung der damaligen Zeit sehr entgegenkam, so war doch das, was Kant mit seinem kategorischen Imperativ betont, schon vorher und in zweifellos wirksamerer Weise namentlich durch die Enzyklopädisten in Frankreich, als die glänzendsten Vertreter der sogenannten humanistischen Bestrebungen, in Gestalt der Lehre vom freien Menschentume aufgestellt und ins Volk gebracht worden, ganz abgesehen davon daß die Lehre vom kategorischen Imperativ auch theoretisch doch nichts weniger als etwas Neues war, sondern ihrem Grunde nach bis auf Aristoteles zurückreicht und erst kurz vor Kant von Christian Wolff ebenfalls wissenschaftlich formuliert worden war. Und wenn dann später als bedeutendste Erscheinung auf dem Gebiete der Seinswissenschaft das Auftreten der spekulativen Schule und deren Wiederverschwinden zu verzeichnen ist, so wird niemand behaupten wollen, daß mit diesem Auftreten und Verschwinden besondere Epochen in der Geistesgeschichte der Menschheit zusammenfielen. Fragen wir nach dem Grunde dieser Erscheinung, so liegt er einesteils offenbar in der wiederholt

schon hervorgehobenen Vorherrschaft des Gemüts, die im Wesen der Seele begründet ist und die der Entwickelung des Gemüts allezeit die erste Rolle bei der Entwickelung der Geschichte der Menschheit zuweisen wird, zum andern aber auch in den Grenzen, die der Metaphysik inbezug auf ihre Erkenntnisse gezogen sind, Grenzen, die es, wenn ihre Erkenntnisse wissenschaftliche bleiben wollen, ausschließen, die Gottesvorstellungen so eingehend zu gestalten, daß sie das Verlangen des Gemüts nach Sättigung befriedigen können und Thomas von Aquino Recht geben, wenn er davon ausgeht, daß die philosophischen Erkenntnisse der Gottesidee nur bis zur Einheit des Wesens nicht aber bis zur Unterscheidung der Personen in Gott reichen. Diese Grenze ist die Seinswissenschaft zwar bestrebt gewesen durch alle möglichen Systeme zu erweitern, aber auch das konnte das Ansehen und den Einfluß der Seinswissenschaft auf dem Kampfplatze der Religion gegenüber nur schwächen, da der Erfolg doch nur der war, daß jedes vorangehende System durch das nachfolgende wieder verworfen worden. Endlich aber liegt auch ein Hindernis für die größere Einwirkung und Ausbreitung bei der Seinswissenschaft darin, daß sie Wissenschaft ist. Wenn man sich philosophische Systeme von der wissenschaftlichen Struktur eines Hegelschen Panlogismus oder eines Spinozistischen Monismus oder der Herbartschen Theorie von der Seele als einfachem realen Wesen und den Vorstellungen als Selbsterhaltungen vergegenwärtigt, Theorieen, die selbst das Fassungsvermögen sehr vieler Hochgebildeter übersteigen, so wird man sich ohne weiteres sagen müssen, daß derartige Lehren inbezug auf ihre Verständlichmachung für die Menschheit hinter denen der Religion in unendlich weitem Abstand zurückbleiben müssen, ja meist es von vornherein ausschließen, daß man mit ihnen ins Volk dringt.

Mit Rücksicht auf alles dies hat man die vielfach vertretene Anschauung, daß gewisse philosophische Systeme von weitgehendem Einfluß auf ihre Zeit gewesen sind, doch mit großer Vorsicht aufzunehmen. Auf die gesamte Geistesrichtung der Menschheit hat kaum je eine philosophische Theorie maßgebenden Einfluß geübt. Haben sich aber philosophische Theorien in weiteren Kreisen geltend gemacht, so konnten es nur solche sein, durch die gewissen bereits bestehenden Geistesrichtungen und zwar auf dem allgemeinen Verständnis leichter zugänglichen Gebieten Aus-

druck verliehen wurde, wie dies im Zeitalter der humanistischen Bestrebungen am Ausgang des vorigen Jahrhunderts durch den Kantschen kategorischen Imperativ, ferner zu Anfang und gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bei dem damals herrschenden Hang zum Pessimismus und Weltschmerz durch den Schopenhauerschen Quietismus, und neuerdings bei dem blasierten Zuge nach einem feigen Kapitulieren vor der Strenge des Sittengesetzes, das man unter der anmaßenden Bezeichnung einer Steigerung des Menschentums als eine Großtat will erscheinen lassen, durch Nietzsches Theorie vom Übermenschen in gewissen Kreisen geschehn. Ia selbst in ihrer Beziehung auf die Ausbildung und Entwickelung der Wissenschaften wird man die obige Behauptung von dem Einflusse der Philosophie nur in sehr beschränktem Umfange gelten lassen können. Sieht man die Naturwissenschaften an, so möchte man im Gegenteil fast behaupten, daß sie dem Warnungsruf Newtons an die Physik: „Hüte dich vor der Metaphysik" folgend, von der Metaphysik eher abgerückt sind, als sich ihr genähert haben, und daß ihr Kennzeichen in der Gegenwart gerade ihre Emanzipation von den Lehren der Seinswissenschaft sei. Und ob es schließlich auch gegenwärtig noch viel günstiger bei den Geisteswissenschaften liegt, kann füglich in Zweifel gezogen werden.

So sehen wir allenthalben, daß bis zu jenem obengedachten Idealzustande im Verhältnis der Seinswissenschaft zur Religion, bei dem beide sich in ihren Endergebnissen begegnen und die Hand reichen, noch ein weites, weites Stück Weges ist. Und warum dem so ist? Warum keine von ihnen, weder die Philosophie noch die Religion noch die Einzelwissenschaften bisher zu ihrem Rechte und alle zusammen noch nicht zum vollen Ineinanderwirken haben kommen können, warum sie, mit dem vollen Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit im Herzen doch einander grollend, jede ihren eigenen Weg geht? Ihr fragt? Weil sie, uneingedenk ihres gemeinsamen göttlichen Ursprungs, wähnen, eine jede sich selbst genug sein und für sich den Weg zum Ziele finden zu können. Aber Geduld, auch diesem Hader wird die Stunde einst schlagen. Es wird die Zeit kommen, wo die Philosophie und die Religion, sich auf ihr wahres Wesen besinnend, im All-Einen wie in einem Strahlenmittelpunkte sich zusammenfinden und die Hände reichen werden. Dann wird der welt-

umspannende Vorstellungskreis der Philosophie dastehn im verklärten Lichte einer durch die Erscheinung zum Wesen hindurchgedrungenen Wissenschaft. Dann wird die Religion, von der Philosophie durchtränkt und über sich selbst emporgehoben, ein geläutertes Schauen Gottes sein, dann werden zu beiden im Drange ihrer schwesterlichen Gefühle die empirischen Wissenschaften eilen, um am Fuße des gemeinsamen Altars das Opfer der Versöhnung zu bringen. Schon jetzt klingt uns wie ein Klang aus diesen Zeiten das Wort des durch die Logoslehre hindurchgegangenen Evangelisten Johannes entgegen: „Kindlein liebet euch untereinander," schon jetzt umkost uns wie ein Frühlingshauch aus jenen Welten seelenumschmeichelnd die beseeligende Botschaft: „Freuet euch, und abermals sage ich, freuet euch."

Druck von Gottfr. Pätz in Naumburg a. S.


COLUMBIA UNIVERSITY
0025980572

193Op3 R2
Opitz
Grundriss einer seinswissenschaft

JUN 14 1904

